西方传统 经典与解释
Classici et commentarii
HERMES
施特劳斯讲学录
The Transcripts of
Leo Strauss's Courses
刘小枫◎主编



施特劳斯（Leo Strauss）◉讲疏

古典政治哲学引论

——亚里士多德《政治学》讲疏（1965年）

Leo Strauss's Course:
Aristotle, offered in 1965

扎科特（Catherine Zuckert）◉整理
娄林◉译

华东师范大学出版社

西方传统 经典与解释
Classici et commentarii
HERMES
施特劳斯讲学录
刘小枫◉主编



古典政治哲学引论

——亚里士多德《政治学》讲疏（1965年）

Leo Strauss's Course:

Aristotle, offered in 1965

施特劳斯（Leo Strauss）◉讲疏
扎科特（Catherine Zuckert）◉整理
娄林◉译

华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

古典政治哲学引论：亚里士多德《政治学》讲疏：1965年/(美)列奥·施特劳斯讲疏；(美)扎科特整理；娄林译.
--上海：华东师范大学出版社，2018
ISBN 978-7-5675-8107-4
Ⅰ. ①古… Ⅱ. ①列… ②扎… ③娄… Ⅲ. ①亚里士多德(Aristotle 前384-前322)-政治哲学-研究 Ⅳ. ①B502.233 ②D0

中国版本图书馆CIP数据核字(2018)第172564号

VI HORAE
华东师范大学出版社六点分社
企划人 倪为国

Leo Strauss's Course: Aristotle, **offered in 1965**
By Leo Strauss, Catherine Zuckert. ed.
Copyright © by Jenny Strauss and the Estate of Leo Strauss
This translation is published by arrangement with Jenny Strauss and the Estate of Leo Strauss.
ALL RIGHTS RESERVED.

施特劳斯讲学录

古典政治哲学引论

讲 疏 者 (美)施特劳斯
整 理 者 (美)扎科特
译 者 娄 林
责任编辑 彭文曼
封面设计 吴元瑛

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路3663号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路3663号华东师范大学校内先锋路口
网 店 http://hdsdcbs.tmall.com

印 刷 者 上海中华印刷有限公司
开 本 700×960 1/16
插 页 6
印 张 15.25
字 数 175千字
版 次 2018年10月第1版
印 次 2018年10月第1次
书 号 ISBN 978-7-5675-8107-4/D.222
定 价 68.00元

出 版 人 王 焰

安徽大学图书馆 藏书 www.lib.ahu.edu.cn

(如发现本版图书有印订质量问题，请寄回本社客服中心调换或电话021-62865537联系)



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，亡灵的引导者，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神……



华东师范大学出版社六点分社　策划

古典教育基金·“资龙”资助项目

出版说明

1949年,已到知天命之年的施特劳斯执教芝加哥大学政治学系。自1956年起至去世(1973),施特劳斯授课大多有录音。施特劳斯去世后,部分录音记录稿一直在施特劳斯的学生们手中私下流传,并经学生之手进一步流传,其实际影响断难估量。本世纪初,部分记录稿的影印件也流传到我国年轻学子当中。这些打印的录音记录稿文字多有舛误,有些地方因油墨模糊字迹难辩,还有不少明显脱漏。

2008年,施特劳斯遗产继承人和管理人——施特劳斯的养女珍妮教授(Professor Jenny Strauss)和芝加哥大学"施特劳斯中心"(The Estate of Leo Strauss)主任塔科夫教授(Professor Nathan Tarcov)决定整理施特劳斯的全部讲课记录稿,并在"施特劳斯中心"的网站上陆续刊布,供天下学人分享。2013年,本工作坊计划将陆续刊布的整理成果译成中文,珍妮教授和塔科夫教授得知此计划后,全权委托本工作坊主持施特劳斯讲课记录整理稿的中译,并负责管理中译版权。

本工作坊按"施特劳斯中心"陆续刊布的整理本组织迻译(页码用方括号标出),翻译进度取决于整理计划的进度。原整理稿均以课程名称为题,中文稿出版时,为了使用方便,我们拟了简要的书名,并在副标题位置标明课程名称。

刘小枫

2016年元月

古典文明研究工作坊

施特劳斯讲学录整理规划

首席编者　塔科夫(Nathan Tarcov)
执行编者　麦基恩(Gayle McKeen)

李向利　译

施特劳斯不仅是著名思想家和作家,还是有着巨大影响的老师。在他的这些课程讲学录中,我们能看到施特劳斯对众多文本的疏解(其中很多文本他写作时很少或根本没提到过),以及对学生提问和异议的大段回应。在数量上,这些讲学录是施特劳斯已出版著作的两倍还多。对研究和修习施特劳斯著作的学者和学生们而言,它们将极大地增添可供参阅的材料。

1950 年代早期,由学生记录的施特劳斯课程笔记的油印打字稿,就已经在施特劳斯的学生们中间传阅。1954 年冬,与施特劳斯的[关于]自然权利(Natural Right)的课程相关的首份录音资料,被转录成文字稿分发给学生们。斯多灵(Herbert J. Storing)教授从瑞尔姆基金会(Relm Foundation)找到资助,以支持录音和文字稿转录,从 1956 年冬施特劳斯开设的历史主义与现代相对主义(Historicism and Modern Relativism)课程开始,该资助成为固定的[资金]基础。自 1958 年起至 1968 年离开芝加哥大学,施特劳斯在这里开设的 39 个课程中,被录音和转录成文字稿的有 34 个。从芝大退休后,1968 年春季、1969 年秋季和[接下来的]春季学期,施特劳斯在克莱蒙特男子学院(Claremont Men's College)授课,有录音(尽管他在那里的最后两次课的磁带已佚),他在圣约翰学院(St. John's College)四年的课程也有录音,直至他于 1973 年 10 月去世。

现存原始录音的质量和完整性差别很大。施特劳斯[讲课]离开麦克风时,声音会弱得听不到;麦克风有时也难以捕捉到学生们提问的声音,却常常录下门窗开关声、翻书声,街道上[过往]的车辆声。更换磁带时录音中断,[记录稿]就留下众多空白。施特劳斯讲课超过两个小时(这种情况经常发生),磁带就用完了。录音磁带转录成文字稿后,磁带有时被再次利用,导致声音记录非常不完整。时间久了,磁带[音质]还会受损。1990年代后期,首先是格里高利(Stephen Gregory)先生,然后是芝大的奥林中心(John M. OlinCenter,由 John M. Olin Foundation 设立,负责调查民主制的理论与实践)管理人,发起重新录制工作,即对原始磁带数码化,由 Craig Harding of September Media 承制,以确保录音的保存,提高可听度,使之最终能够公布。重新录制工作由奥林中心提供资金支持,并先后由克罗波西(Joseph Cropsey)和施特劳斯遗稿执行人负责监管。格里高利先生是芝大美国建国原则研究中心(Center for the Study of the Principles of the American Founding)管理人,他在米勒中心(Jack Miller Center)的资助下继续推进这项规划,并在[美国]国家人文基金会保存和访问处(Division of Preservation and Access of the National Endowment for the Humanities)的拨款帮助下,于2011年完成了这项规划,此时他是芝大施特劳斯中心(Leo Strauss Center)管理人。这些音频文件可从施特劳斯中心的网站上获得:http://leostrausscenter.uchicago.edu/courses。

施特劳斯允许进一步整理录音和转录成文字稿,不过,他没有审核这些讲学录,也没有参与这项规划。因此,施特劳斯亲密的朋友和同事克罗波西最初把[讲学稿]版权置于自己名下。不过,在2008年,他把版权转为施特劳斯的遗产。从1958年起,每份讲学录都加了这样的题头说明(headnote):

> 这份转录的文字稿是对最初的口头材料的书面记录,大部分内容是在课堂上自发形成的,没有任何部分有意准备出版。只有感兴趣的少数人得到这份转录的文字稿,这意味着不要利用它,利

用就与这份材料私下的、部分地非正式的来源相抵触。郑重恳请收到它的人,不要试图传播这份转录的文字稿。这份转录的文字稿未经讲学人核实、审阅或过目。

2008 年,施特劳斯[遗产]继承人——他的女儿珍妮(Jenny Strauss)——请塔科夫(Nathan Tarcov)接替克罗波西[承担施特劳斯遗稿执行人]的工作。此时,塔科夫是芝大奥林中心以及后来的芝大美国建国原则研究中心的主任,而克罗波西直到去世,已经作为施特劳斯遗稿执行人忠诚服务了 35 年。珍妮和塔科夫一致认为,鉴于旧的、常常不准确且不完整的讲学录已经大范围流传,以及[人们]对施特劳斯思想和教诲的兴趣持续不减,公开[这些讲学录],对感兴趣的学者和学生们来说,会是一种帮助。他们也受到这样一个事实的鼓励:施特劳斯本人曾与班塔曼出版社(Bantam Books)签订过一份合同,准备出版这些讲学录中的四种,尽管最终一个都没出版。

成立于 2008 年的芝大施特劳斯中心发起了一项规划:以已经重新录制的录音材料为基础订正旧的文字记录稿;转录尚未转录成文字稿的录音材料;为了可读性,注释且编辑所有的记录稿,包括那些没有留存录音材料的[记录稿]。这项规划由施特劳斯中心主任塔科夫任主席,由克罗波西负责管理,得到来自维尼亚尔斯基家族基金会(Winiarski Family Foundation)、希夫林夫妇(Mr. Richard S. Shiffrin and Mrs. Barbara Z. Schiffrin)、埃尔哈特基金会(Earhart Foundation)和赫特格基金会(Hertog Foundation)拨款的支持,以及大量其他捐赠者的捐助。筹措资金期间,施特劳斯中心得到芝大社会科学部主任办公室(Office of the Dean of the Division of the Social Sciences)职员伯廷赫布斯特(Nina Botting-Herbst)和麦卡斯克(Patrick McCusker)大力协助。基于重新录制的磁带[修订]的这些记录稿,远比原有的记录稿精确和完整——例如,新的霍布斯(Hobbes)讲学录,篇幅是旧记录稿的两倍。熟悉施特劳斯著作及其所教文本的资深学者们被委任为编者,基础工作则大多由作为编辑助理的学生们完成。

编辑这些讲学录的目标,在于尽可能保存施特劳斯的原话,同时使讲学录更易于阅读。施特劳斯身为老师的影响(及其魅力),有时会显露在其话语的非正式特点中。我们保留了在学术性文章(prose)中可能不恰当的句子片段;拆分了一些冗长、含糊的句子;删除了一些重复的从句或词语。破坏语法或思路的从句,会被移到句子或段落的其他部分。极个别情况下,可能会重新排列某个段落中的一些句子。对于没有录音资料流传的记录稿,我们会努力订正可能的错误转录。所有这些类型的改动都会被注明。(不过,根据重新录制的录音资料对旧记录稿做的改动,没有注明。)我们在尾注中注明改动和删除的内容(不同的拼写、斜体字、标点符号、大写和分段),尾注号附在变动或删除内容前的词语或标点符号上。文本中的括号显示的是插入的内容。缺乏录音资料的记录稿中的省略号仍然保留,因为很难确定它们指示的是删除了施特劳斯说的某些话,还是他的声音减弱[听不清],抑或起破折号作用。录音资料中有听不见的话语时,我们在记录稿中加入省略号。[记录稿中]相关的管理细节,例如有关论文或研讨班的话题或上课的教室、时间等,一律删除且不加注,不过我们保留了[施特劳斯布置的]阅读任务。所有段落中的引文都得到补充,读者能够方便地结合[引述的所讲]文本[的内容]阅读讲学录。施特劳斯提及的人物、文本和事件,则通过脚注进行了确认。

读者应该谅解这些讲学录的口语特点。文中有很多随口说出的短语、口误、重复和可能的错误转录。无论这些讲学录多么具有启发性,我们都不能认为它们可以与施特劳斯本人为出版而写的那些著作等量齐观。

2014年8月

目　录

施特劳斯讲学录整理规划/1
中译本说明(娄林)/1

编订者引言：施特劳斯的政治哲学引论(扎科特)/1
编订者说明/33

第十讲　古典政治哲学——亚里士多德《政治学》卷一/35
第十一讲　亚里士多德《政治学》卷一至卷三/58
第十二讲　亚里士多德《政治学》卷三/87
第十三讲　亚里士多德《政治学》卷三/114
第十四讲　亚里士多德《政治学》卷七和卷四/142
第十五讲　亚里士多德《政治学》卷四、卷五和卷六/171
第十六讲　亚里士多德《尼各马可伦理学》卷六和卷四；柏拉图和亚里士多德/198

中译本说明

娄 林

施特劳斯以其政治哲学研究闻名，所誉所谤皆系于此。习惯上，他的政治哲学有两种说法，或谓“古典政治哲学”，或谓“柏拉图式的政治哲学”。二者似乎相同，阿奎那或者亚里士多德的政治哲学当然属于古典政治哲学的范畴，但我们终究不能说它们是“柏拉图式的政治哲学”。关于前者，施特劳斯在《自然权利与历史》中有一个近乎定义的说法，古典政治哲人所持有的自然正当说，是“由苏格拉底始创，为柏拉图、亚里士多德、廊下派和基督教思想家（尤其是阿奎那）所发展的那种特定的自然正当论”。①

古典政治哲学之为古典，关键在于古典政治哲人持有某种接近的自然正当论。基于这种自然正当，古典政治哲学才能以关于最佳政制的认识对现实政治进行判断和引导，也就是说，政治事务的真正标准是绝对的、自然的善的秩序。古典政治哲人这么做，首先是因为古典政治哲学与政治息息相关，而非客观的、中立的知识或者哲学，其次，古典政治哲学的引导并不是哲学教育，而是在政治体中推荐符合善的秩序的美德教育。

但是，既然称之为“哲学”，它就必然探究“什么是”的问题，而“什么是美德”这样的问题，必将最终指向超越政治的哲人生活。如

① 施特劳斯，《自然权利与历史》，彭刚译，北京：三联书店，2003 年，页 121。

何在政治生活和哲学生活的张力中维持政治的德性并延续哲学,就成为古典政治哲学的关键。[①] 而柏拉图则是理解这一点最为深邃的哲人,因此"柏拉图式的政治哲学"是古典政治哲学的典范。

可是,在建议如何着手进入古典政治哲学时,施特劳斯却又常常建议我们,不妨以亚里士多德作为开始——而不是以他的典范柏拉图开始。施特劳斯在芝加哥大学的授课经历似乎也符合这个矛盾的情形。

1950年代,施特劳斯进入芝加哥大学的前十年里,授课文本除了尼采等现代哲人,古典文本几乎只讲授柏拉图,似乎这个典范引导着他对早期学生的教育。但到了1960年代,施特劳斯授课内容中亚里士多德的分量突然猛增。[②] 依旧令我们甚感意外的是,他虽然以各种方式谈到亚里士多德,但在公开发表的论文或者论著中,除了《城邦与人》第一章,几乎没有任何一篇论文和论著以亚里士多德或其作品为主题。就施特劳斯的作品而言,亚里士多德的重要性不但难以匹敌柏拉图,跟色诺芬也不可同日而语,可是,在施特劳斯的授课目录里,在他的讲座劝诫里,亚里士多德似乎又具有某种柏拉图和色诺芬所不具备的特质。

施特劳斯本人曾就此给出一个简明的说法:

> 我们时代的危机溯源于政治哲学的危机;摆脱困扰我们的智识难题的方法,就是返回到古典政治哲学,尤其是返回到亚里士多德的《政治学》。[③]

施特劳斯的意思不难理解。现代政治哲学终结了古典政治哲学塑造的古典世界,这是现代社会危机的根源。既然知道病根自然就需要根治,施特劳斯以亚里士多德的《政治学》作为最初的药方——1960

① 《论古典政治哲学》,收入《什么是政治哲学》,李世祥等译,北京:华夏出版社,2011年;又收于潘戈主编,《古典政治理性主义的重生》,郭振华等译,北京:华夏出版社,2011年。

② 参叶然编,《施特劳斯年谱》和《施特劳斯文献分类编年》,收于《施特劳斯与古典研究——中国比较古典学学会第二届年会主题论文选》,北京:三联书店,2014年。

③ 《政治哲学的危机》,李永晶译,收于刘小枫主编,《苏格拉底问题与现代性》(增订本),北京:华夏出版社,2016年,页351。

年,施特劳斯第一次讲授亚里士多德,内容就是《政治学》。为什么亚里士多德可以成为现代读者进入古典政治哲学的入门,以疗救现代之病?在笔者现在翻译的这部《政治学》讲课稿里,施特劳斯断然拒绝了柏拉图,并给出了一个基于文学形态的表面理由:

> 为了理解古典政治哲学,或者为了正确地研究古典政治哲学,我们必须明白,我们的研究始于何处。我的答案是:亚里士多德的《政治学》。不是始于柏拉图,因为柏拉图的著作都是对话作品——尤其《王制》,当然其他作品也是,而亚里士多德的《政治学》则是论述文体(treatise)。(第十讲)

对话作为一种文体,是柏拉图式政治哲学的存在形态,但这恰恰不可以作为开始,作为开始的反而是亚里士多德的"论文"体裁作品《政治学》。为什么?因为柏拉图对话导致一个难题:我们难以判断什么是柏拉图真正的看法,或者说必须进行更深入的探究才能切入柏拉图的看法。这似乎意味着从亚里士多德入手省却了这样的麻烦——但或许也减低了某种智识难度。难道论述文体就意味着更加直接简单的理解吗?恐怕也未必。我们不妨从施特劳斯这里的理由略作推论。

为什么论文体特别适合现代的读者?施特劳斯在解读马基雅维利时常常说,让我们回到事物的表面。这其实是苏格拉底时常采用的方法,从交谈双方的某种共识重新开始。这意味着论文是现代读者和亚里士多德之间的某种难得的共识。"论文"成为一种思想的载体——而不是诗歌、戏剧或者对话——既是一个古代现象,也是一个现代现象。论述文体,或者散文体在古希腊是一个后起的文学现象,早期哲人(帕默尼德、克塞诺芬尼等)都使用诗歌,而到了柏拉图和亚里士多德的时代,散文成为哲学的常见载体,亚里士多德是其高峰。[①] 但即便如

① 参 C. Osborne, "Was Verse the Default Form for Presocratic Philosophy?" In C. Atherton ed. *Form and Content in Didactic Poetry*, Bari: Levante Editori, 1997,页 23-35。

此,诗歌或者对话并未被排除在哲学尤其是政治哲学的体裁之外。

可是,发端于1930年代的"新政治科学"是以逻辑形式作为表达的基本要求,这就必然意味着论文是唯一可行的政治哲学表达形式。[①]因此,亚里士多德对于现代的政治哲学读者来说,首先不存在阅读上的敌意。而自亚里士多德开始,最重要的是以亚里士多德的政治哲学对比现代政治哲学。这是施特劳斯在《政治哲学的危机》和《古今自由主义》中的《跋语》这两篇文章中所作的重要事情:比如,《跋语》一文对二者作了五种丰富的对比。正是借助亚里士多德的眼光,现代政治哲学的问题开始呈现,古典政治哲学的视野徐徐敞露。

除了论文这种表达方式,在讲课过程中,施特劳斯似乎于无意当中提到,亚里士多德还与现代政治哲学共享一个类似的主张。在讨论卷四1288b10-1289a5处,施特劳斯说:

> 亚里士多德这里的主张是,如果政治科学是研究诸种政制,那么,他就是这种科学的奠基人……因为在他之前的人或者只关注最佳政制,比如柏拉图,或者倾心于某个具体政制,比如斯巴达政制,并盛赞斯巴达人。但是,一种真正科学的、理论的进路包括一切政制——至少原则上如此;没有任何人如此尝试——至少亚里士多德之前没有人。就此而言,亚里士多德的政治科学观念与当下流行的政治科学观念是一致的。必然不会遗漏任何一种政治或者社会组织;有些可能极其重要,但在原则上,它们都在政治科学的视域之内。

施特劳斯说,亚里士多德的科学研究方法同现代政治哲学(科学)是一致的。亚里士多德不仅仅关注最佳政制,他还有科学研究的热情和严肃,甚至持有某种方法论的必然要求:必须研究所有可能的政制。

---

① Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago: University of Chicago Press, 1968,页209-211。

当然,在前面提到的《跋语》中,施特劳斯首先强调,亚里士多德的政治科学与政治哲学是一回事,而现代政治哲学则日渐衰退为政治科学。但我们多少会有一点疑问:亚里士多德与现代政治哲学在这两个如此重要问题上的"共识",是不是意味着,他要为现代政治哲学的产生担负某些责任呢?

再回到作为开端的亚里士多德,这个开端为什么是《政治学》,而不是《尼各马可伦理学》,不是《修辞学》,甚至不是更加具有哲学论文性质的《论灵魂》呢?施特劳斯似乎没有提到这一点,或许因为他认为这一点不言自明:

> 《政治学》的确切主题用希腊语来说是 *politeia*,这是一个从城邦派生出来的字眼。这个词通常被译成英文的"宪法"(constitution)。不过这多少让人误解……我们通常指大地之法、大地之根本大法。(《政治哲学的危机》,前揭,页 359)

《政治哲学的危机》中的这段话表明,《政治学》的主题是政制。施特劳斯在这次讲稿中屡次表明,《政治学》正是以政制作为思考的核心。这尤其关系到施特劳斯对《政治学》第三卷和全书的解读:

> politeia 的问题,各种不同的政制,而不是作为城邦的城邦,才是亚里士多德政治科学的主题。要点如下。政治的问题不在于城邦。从政治角度来说,人们不会关注,他们是否应该生活在政治社会里,是否拥有政府,他们关注的是,生活在什么类型的社会里,拥有什么类型的政府。(英文版,页 36)

这一点恰恰是政治哲学蜕变为政治科学之后不再熟悉的问题,或者故意遗忘的问题。

关于施特劳斯本次《政治学》课程的讲课过程,以及讲课稿的主要

内容,编者扎科特在其导言中已有详细说明,译者不再画蛇添足,而只就施特劳斯何以视亚里士多德为古典政治哲学的入门略呈己意,就教于方家。

亚里士多德《政治学》的译文,施特劳斯的课程以巴克译本为课堂读本,但他在阅读文本时,常常根据己意,更改甚至完全不采用巴克译文,扎科特为了便于读者核对,增加了详细的注释——虽然在译者看来,有些注释过于琐碎,但有心的读者或许可以从中发现一些思考的痕迹,故予以保留。

2018年6月2日于北京

编订者引言：施特劳斯的政治哲学引论

扎科特（Catherine Zuckert）

[i]在芝加哥大学政治科学系十八年的任教岁月里，施特劳斯极少开设大型的讲授课程（large lecture courses）。他几乎只上研究生的讨论课，悉心研读某些哲人的作品。[①] 但是，1965 年冬季学期，施特劳斯同时面向本科生和研究生开设了“政治哲学引论”课。这门课吸引了太多学生，结果不得不更换教室，施特劳斯以前的讨论课经常使用中等规模的课室，约略可以容纳四五十个学生，这次则更换了一间铺设木地板的宽敞的讲授课室，即社会科学楼一层 122 教室。

这门课的讲稿能够解释，作为教师的施特劳斯为何如此不同寻常。他随时力图以美国为例证来引导这些美国学生，不仅如此，他还鼓励学生提出问题，同时，他深具和蔼的幽默之情；讲课稿常常会记录下满堂

---

① 至于施特劳斯在芝加哥大学期间的课程目录，可参阿纳斯塔普罗（George Anastaplo），《施特劳斯的芝加哥大学岁月》（Leo Strauss at the University of Chicago），收录于 Kenneth L. Deutsch 和 John A. Murley 编，《施特劳斯、施特劳斯学派和美国政制》（*Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*），Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999，页 14-18。课程名称的描述偶尔可能导致误读。比如，与本讲课稿最为相关的是，1960 年春季学期所列的第一门课名为“政治哲学导论：亚里士多德《政治学》研究”，似乎是门讲授课程，但其实只是讨论课，该课讲稿已经体现得一清二楚。我记得，1965 年冬天，有门名称类似的课程，诸如“亚里士多德《政治学》概论”，阿纳斯塔普罗也这么说过。其实，在十六周的课程里，施特劳斯只讲了七周亚里士多德。[译按]关于施特劳斯的课程讲授情况，其概要可参叶然编，《施特劳斯年谱》和《施特劳斯文献分类编年》，收于《施特劳斯与古典研究——中国比较古典学学会第二届年会主题论文选》，北京：三联书店，2014 年。

笑声。一门导论性质的课程,其意图在于诱导学生进入更深层的研究,施特劳斯这门课程则处理了整个哲学史。他极其成功地说服许多听者决意从事更加艰深的研究。正如课程中提问的学生名单所示,后来,他们当中许多人都成为政治科学和政治哲学的教授。

在把学生引入政治哲学时,施特劳斯也向他们(以及这本讲课稿的读者)介绍了自己无与伦比的研究路径。[①] [ii]第六讲开始时,施特劳斯提到丘吉尔(Winston Churchill)的去世,[②]他随即陈述了自己如何理解荣耀、政治的局限以及政治学研究者的担当,但颇为简明扼要。他回忆起丘吉尔与希特勒势同水火的立场,进而宣称,

> 不屈不挠而又宽宏雅量的政治家和疯狂的僭主之间的对比,无论在任何时代,都是人所应知晓的最重要教训之一。(第六讲)

然而,施特劳斯继续说道:

> 丘吉尔的失败所传达的教训,无非是挑明了这个事实,丘吉尔为了人类自由而对抗希特勒的英雄行为,只会强化斯大林或其继任者对自由施加的威胁——这里当然没有丘吉尔的过错。

---

① 施特劳斯没有把导论课程本身同讲授课或者某项研究联系起来。他似乎更愿意关注主题问题和研究主题问题时应该采取的正确路径。1960年春季学期,施特劳斯开设了亚里士多德《政治学》的研讨课,课程伊始,他解释了课程之名"政治科学导论",因为他想借此明言,他"不会把亚里士多德的教诲看作某个历史研究的主题"。随后,第一讲概述了政治哲学的历史,随即作了总结,首先,"当前社会科学的惯常研究进路预设了早前路径的失败",其次,"如果我们不能够首先知道亚里士多德的教诲是什么,那么,我们就不能够知道[亚里士多德]的教诲是否错误"。"我们必须用他自己的言辞去理解他。"之后,为了便于指导学生的论文,施特劳斯把《政治学》分为十五个部分,每一卷分为两个部分,只有第八卷是一个部分。当代学者认为政治哲学不再可能,但这个否定当然是有问题的,1960年的讨论课对此的分析所花时间少于1965年的讲授课程,与此相应,前一个课程也就花了更多时间细致分析《政治学》文本。和1965年的课程一样,1961年夏天"古典政治哲学的基本原则"课程里,施特劳斯前八讲都在梳理"我们时代的危机",而1965年课程在分析历史主义和实证主义导致的问题时,沿袭了他在1961年课程中的论证,不过,那一年课程中对《政治学》的处理,没有1965年课程中那么贴近文本。

② [译按]丘吉尔去世于1965年1月24日,是施特劳斯第六讲之前不久发生的事情。

丘吉尔著作的“重要性丝毫不亚于其行为与言辞”，因此，施特劳斯反思道：

> 丘吉尔的去世提醒我们注意自己职业技艺（craft）的局限，还提醒我们注意自己的担当。我们缺乏更高的担当、更迫切的责任，我们只能提醒自己和我们的学生，要留意政治的卓越、人的卓越和人类卓越所攀越的高峰。既然我们应该锻炼自己和其他人去发现诸种事物之所是（seeing things as they are），那么，这首先就意味着探究它们的伟大与不幸。①

最后他总结道，

> 在我们的时代，这种担当要求我们的，首先是解放自己，不再受缚于价值判断不可能是事实判断的假定。（第六讲）

施特劳斯在这节课的前三分之一时间里都在批判实证主义，其意图就在于引向这样一种自由。

一、当前研究政治哲学的障碍：实证主义和历史主义

施特劳斯在介绍“政治哲学导论”之初，首先强调了这个主题的重要。

> 一切政治行为都指向了美好社会这个问题，而美好社会是政治哲学的特有主题。（第一讲）

---

① 施特劳斯关于教育的更完整说法，可参《什么是自由教育》（What Is Liberal Education?）以及《自由教育和责任》（Liberal Education and Responsibility），收于《古今自由主义》（*Liberalism: Ancient and Modern*），New York：Basic Books，1968，页3–25。［译按］中译参叶然等译，上海：华东师范大学出版社，2019年即出。

在追求关于政治关系的最佳形式的知识过程中(因此,所有次级的形式只有以最佳形式为依凭,才能够得到理解),诸如柏拉图和亚里士多德这样的古典政治哲人,不会区分政治哲学与政治科学。然而,今天政治哲学和政治科学不仅泾渭有别,[iii]甚至政治哲学已经变得不可信赖,原因在于,人们不再相信能够认识美好社会真正和本质上是什么。

因此,施特劳斯这门课程第一讲批判性地考察了两种当代思潮,这两种思潮已经令大多数人相信,政治哲学不再可能,此即实证主义和历史主义。类似的批评可见之于《自然权利与历史》、《政治的科学研究论集》的《跋语》以及《什么是政治哲学》。[①] 这一课程对两种思潮的揭示和批评比二者自身更具历史意味。有些主张声称,需要通过对人类思想史的独立考察来审视这一历史,而施特劳斯这门课程的目的首先就要表明,这一类主张乃实证主义和历史主义的根源。于是,在课程的第二部分,施特劳斯对人类思想史略做梳理,在他看来,根据哲人们的不同主张,有一个核心论题可以区分古今哲人,即古代哲人关注自然作为整体所具有的特质,而无论自然是否提供了一种正义或正确(justice or right)的标准。在课程的第三部分,施特劳斯首先讨论了现代哲学的发展、康德看法的最终形成,他否认自然可以提供这种标准——但尼采却揭示了这种否认所导致的困难;随后,施特劳斯重新审查了亚里士多德《政治学》中的古典主张,当然,该书持有现代人所反对的古典立场。

施特劳斯在孔德(Auguste Comte)和西美尔(Georg Simmel)的作品中鉴明了实证主义的具体源头,他指明,无论实证主义的源头还是实证主义社会科学的当代形式,都不是哲学或者现代自然科学的必然或者逻辑结果。在《什么是政治哲学》一文中,施特劳斯也把孔德看作第一

① 参《自然权利和历史》(*Natural Right and History*),Chicago: University of Chicago Press, 1953,页35-80([译按]中译参彭刚译本,北京:三联书店,2003年);《政治的科学研究论集》(*Essays on the Scientific Study of Politics*),《跋语》,(An Epilogue), Herbert J. Storing编,New York: Holt, Rinehart, and Co., 1962,页307-327,以及《什么是政治哲学》(*What Is Political Philosophy? and Other Studies*), Glencoe, IL: The Free Press, 1959,页9-55([译按]中译参李世祥等译,北京:华夏出版社,2011年)。

位这样论证的哲人：现代自然科学的发展必定以一种“实证主义的政治哲学”为顶点，但是，在讲课过程里，施特劳斯没有进一步解释孔德的学说。施特劳斯承认，孔德的立场根本不同于当今的实证主义，但他还是宣称，“如果不首先理解了孔德，我们就不能理解今日的实证主义”（第一讲）。

孔德的“实证哲学”论证了人类心灵的发展史，还认为社会科学必然具有全面的、自我-反思的特征。施特劳斯解释说，孔德在其两部主要著作里勘察了人类智识发展的三个阶段。首先是“神学”阶段，人类以为他们可以通过自己能够影响的意志替代事物，从而回答最伟大的问题，并实现对世界的终极控制。随后是“形而上学”阶段，这些意志存在被抽象力量或者“实体”所取代。但是，在实证主义的第三个阶段，人放弃了起源问题和事物的命运问题，也就是说，不再问为什么，而只会问事物之间如何发生关联。①

[iv]在神学和形而上学的时代，神学和形而上学这两种路径都声称能够回答一切问题，因而在实践上具有一定的优先地位，尽管如此，孔德还是认为，实证主义哲学的胜利必然实现。孔德发现，要形成方法的统一，人类的心灵可以发挥非常有力的作用。然而，随着形而上学对宗教的批评，随着现代科学的发展——以数学开始，随后扩展到物理学、化学和生物学，结果，孔德时代的人们生活在一种智识的混乱之中，并生活在因智识混乱而导致的道德和政治混乱之中。一种全面的科学的发展因此就是必需的，理论上如此，实践上亦复如是。用孔德创造的术语来说，这种科学就是“社会学”和“实证哲学”，而不仅仅是作为发展最后终点的科学。这种科学以生物学为前提，同样，生物学也以化学和物理学为前提，化学和物理学又以数学为前提，纵然如此，孔德还是认识到，他的实证主义哲学必须要成为科学中的科学，因为他发现科学作为人的一种活动，必须要如此理解。他还发现，除非人类能够以某些

① 施特劳斯发现，现代生物学已经驳倒了孔德关于问题如何产生的主张，但是，他关于科学关注“如何”而不是“为什么”的论点，依旧是有意义的。

根本的共识为基础,否则就不能共同生活;但是,17世纪"形而上学的"哲学对天主教的批评,已经破坏了天主教信仰——这一中世纪的宗教信条。科学成为智识权威唯一可能的来源;直到法国大革命及其后果表明,由于历史处于进步之中,因此人类有一种共同的命运,这时,所谓科学中的科学,它的目标和特征才开始变得清晰。

施特劳斯点明了这一点:和当代的实证主义者一样,孔德坚持科学是真正知识的唯一形式。不过,与当代实证主义者不同,孔德还认为,科学能够揭示出政府的最佳形式。他的"实证主义哲学"并非价值中立(value-free),孔德仍然把他的研究称之为"政治哲学"。孔德的科学研究方式并没有令他认为,人和动物之间根本不存在本质区别。和早期现代哲人一样,孔德发现,人类首先为其欲望所驱使。但是,他反对"自然状态"这样"形而上学的"抽象概念,说什么在自然状态里,人和人之间建立契约由此而建立政府,他作此判断,是因为他观察到,在所有的时代,在所有的地方,人都是和他人一起在社会中生活,这些社会均非任何主观设计的结果,而是自然形成。无论怎样,孔德还是认为,不同个体的理性能力会逐渐发展,这个发展过程会渐渐改变人们用以组织其共同生活的方式。当构成社会的劳动分工越来越细化,个体就会认识不到共同的福祉。因此,强制的权威就有必要去检查个体的自我和社会激情。在早期阶段,生产阶级附庸于武士,这一附庸只有通过神学来证明其合法性;但是,随着科学和工业的发展,实证主义哲学就会取代宗教,而军事力量就为工业资本和银行家所取代。实证主义哲人不会拥有明确的政治官阶;他们将塑造公共舆论,利用自由出版批评政府,以此致力于人民的精神发展。

施特劳斯总结道,孔德实在过于高估理性的力量了。孔德期待的更加和平、繁荣而理性的未来愿景,与他对人本质仍以激情为基础的理解并不一致。孔德虽然承认,[v]每一个人都有天然的权利,这方与人的尊严若合符节,但是,在每一个更加专门化的系统里,他终究强调少数个体的智识发展,这意味着人还是会逐渐变得不平等。孔德还认为,人类这个种族有一半的命运都由生物学决定。施特劳斯则指出,"传

统”看法认为，伊丽莎白一世（Elizabeth I）时代和叶卡捷琳娜二世（Catherine the Great）时代是善治的时代，但与此看法不同，孔德宣称，女人就其天性而言并不适合统治。施特劳斯又退一步说，检验一个哲学主张是否是真理，并不必然要看它是否具有预言未来事件进程的能力，但是，对于一个宣称知道历史必然进程的思想家来说，一个错误的预言当然是他的负面资产。事实证明，在对未来历史的预测方面，托克维尔（Alexis de Tocqueville）是比孔德更好的预言者，因为托克维尔宣称，是民主化进程的不断进步而非科学，会令政府更加稳固。

施特劳斯强调孔德和当今实证主义者的两种差异。其一，对孔德来说，实证主义科学仅仅意味着常识的理性化和普遍化。孔德发现，人类在任何时代任何地点都能够感受到对理论的需要，以理性为基础，他们会选择能为他们的共同生活带来秩序的相关事实。但对于当代实证主义者而言，科学和常识之间有着天壤之别。[①] 第二点差异更具有实践的重要性，与孔德不同，当代实证主义者坚持认为，社会科学必须价值中立。这个要求或许来自“实然-应然”（Is-Ought）的区分，也就是说，以这个区分为基础，从什么是什么的陈述就不可能通过逻辑推演出任何关于应该如何做的陈述。但是，施特劳斯提醒他的读者，最早宣称“实然-应然”区分的两位哲人（休谟和康德）都不会认为，探知什么是应该的这一点并不可能。当代实证主义的典型特征就在于进一步断言，我们不可能知道“应然”（Ought），而只能够获取关于“实然”（Is）的科学知识。施特劳斯论证说，这种实证主义的断言以一种确信为根基，即确信有许多终极的价值（包括道德责任、美以及其他非道德的选择或者诺言），而这些终极价值从根本上来说难以相容，因此无法还原为一。

施特劳斯解释说，这种观点大约出现在19世纪最后十年的德国，但直到一战之后才为美国所接受。这一说法的最早记录出现在西美尔

① 关于这一点，施特劳斯评论说，当代实证主义者更是笛卡尔的继承者，正是笛卡尔引入了一切皆可怀疑和一切知识必须通过理性重建的观念。

《道德科学导论》(*Introduction to Moral Science* [*Einleitung in die Moralwissenschaft*]),这本书出版于1892年,分上下两卷,长600页。西美尔解释说:

> 所谓"规范科学"(normative science),其实只是关于规范的科学(science of the normative)。科学自身并不构造或者证明规范,但是科学确实解释了各种规范及其相互关联。因为科学总是提出因果问题,而不会提出目的论的问题。(第三讲)

但是,施特劳斯反对说,现代科学这种因果而非目的论的特征可能并不足以成为一个充分的理由,用以支持社会科学必须价值中立的观点。斯宾诺莎是一切目的论最伟大最坦率的敌人,而他的主要著作题为《伦理学》(*Ethics*)。施特劳斯承认,初读时,他并没有察觉到西美尔主张的革命性,因为西美尔在宣称自己主张时如此不动声色。[1] [vi] 施特劳斯最后得出结论,西美尔可能完全"在伦理学所有的形式上都中断了伦理学的整个传统,却丝毫没有意识到这种改变之剧烈",这只是因为西美尔所写作的那个国家,已经被尼采"非道德主义者"关于善恶的知识并不可能的论证侵扰了十年之久。(第三讲)(尼采已经明确宣告了自己教诲的革命特征。)借助尼采来阅读西美尔,施特劳斯发现西美尔仍旧接受了关于科学客观性的实证主义观点,但是他却混杂了尼采关于价值不具客观性的主张。韦伯后来宣告了同样的主张,却带着更大的激情;自韦伯之后,将价值判断逐出科学研究就成为一个智性诚实的问题了。

施特劳斯在《自然权利与历史》中更细致地分析了韦伯的论证。而在这些课程里,他呈现的实证主义历史要点意在表明,人们今日虽已

---

① 在施特劳斯1960年亚里士多德《政治学》的讨论课上,他说自己通过布莱希特(Arnold Brecht)的《政治理论》(*Political Theory*)认识到,西美尔最早讨论了价值中立的社会科学。在这些讲课之后出版的《自然权利与历史》中,施特劳斯回应了布莱希特对他本人的论证的批评。

广为接受“事实”与“价值”的区分，但构建这一区分的哲学理性其实并不具有足够的理据，或者说，并不足以解释这种信条何以出现。人们或许相信，知识唯一的真正形式是科学知识，但是，孔德并没有局限于这种确信，他还认为科学应该——也可能——告诉我们如何生活。早期现代哲人强调现代科学的因果特征，而不是目的论的特征，并进而区分“实然-应然”，但是，无论因果分析还是他们对实然与应然之间逻辑区分的认识，都令这些哲人不再涉足道德论证。尼采开启了一种看法，即人类不知道也不能够知道何为善恶，他还明确指出，“真理”和“知识”，也就是说“科学”本身，也是一种未经证明也不能证明的价值。

施特劳斯总结说，实证主义社会科学并不能证明社会科学自身就是好的，因为这是在进行价值判断，实证主义社会科学甚至不能准确描述人类社会生活，因为如果不使用评价性质的词语，它就不可能解释清楚腐败、罪行或者蜕化之类现象。最根本的是，社会科学预设了一种能力，认为能够区分谁或者什么是人，多少比较清晰的是，这个能力的基础在于懂得什么是正常的或者完全发展的人。因此，社会科学就依赖前科学的“常识”知识，这种常识知识不仅区分人与其他现实存在形式之间的差异，而且其中必然具有一种价值判断。

和公开出版的著作一样，施特劳斯讲课时坚持认为，实证主义要求一个社会科学家平等对待善恶，并进而务必形成无差别的道德尺度。但是，施特劳斯还发现，大多数社会科学家都持有明确的道德甚至政治立场。他们察觉不到事实与价值分离带来的虚无主义后果，因为他们认为，如果没有理由去偏好某种价值，那么一切价值就必须平等。如果一切价值平等，那么，它们就应该得到平等的对待。因此，如果人们持有的诸种价值发生冲突的话，多数人就应该来做出决断。换言之，已经广泛流传的“事实”与“价值”的分离，[vii]与自由民主的政治偏见之间具有关联，如果不承认这个关联，这个问题就无可谈论了。[①] 人们并

① 施特劳斯在《跋语》中有一个类似的论证，载于 Herbert J. Storing，《政治的科学研究论集》，前揭，页 307-327。

没有意识到一种"价值中立"的社会科学的浮华无能,没有意识到它不能为人们提供政治相关的信息和引导,因为二战的结果令科学进步和平等主义政治的传播似乎成为"未来的浪潮"。如果未来已然确定,那么探问什么是好或者坏就毫无意义了。

如果像西美尔的看法一样,实证主义作为尼采式的历史主义和客观科学的折中方案而呈现,但科学本身又被证明为是一种未经判定的价值,一如道德判断或宗教,那么,当我们发现实证主义最终会沦为历史主义时就不应感到奇怪。施特劳斯在一次罕见回应对他的批评的时候,给出了其中的原因和方式。

在《政治理论》(*Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, 1959)一书中,布莱希特指责施特劳斯在《自然权利与历史》中误解了韦伯的立场。[①] 在布莱希特看来,韦伯并没有证明一切价值都是平等的;韦伯只是主张,每一种价值的有效性都"很难得到平等的论证"。(第五讲)此外,这也只是就各种"终极"价值而言是正确的。韦伯"当然认识到,每一种价值就其与已知标准一致而言,都可以以科学的方式进行判断——只要这些标准本身并无争议"(《政治理论》,页262-265)。不过,施特劳斯反对的是:

> 从社会科学的观点来看,这些标准必然处于争议之中,因为一切价值判断都可以理性的方式进行质疑。

社会科学家在引用说明的时候,不得不在使用"罪行"这样的词语时加上引号,因为这些词语自身就有不赞成的意味。布莱希特仍然对施特劳斯的下述主张持有异议:实证主义社会科学家不会认识到文明优越于食人行为。施特劳斯回应时提到了本尼迪克特(Ruth Benedict)之类人类学家的工作,然后给出了一个普遍的说法:如果社会科学家能够证明文明优于食人行为,那么,他们就表明价值判断可以通过科学的

① 施特劳斯这里综合了《自然权利与历史》中批评韦伯时的许多论证和一些例子。

方式得到确认，因此也能反驳根本的实证主义论点。

施特劳斯认为，内格尔（Ernst Nagel）回应《自然权利与历史》中的论证时更进了一步。在《科学的结构》中，内格尔勉强承认，“假定为对社会现象所作的纯粹事实描述，有时确实构成了一种类型的价值判断”。[①] 此外，他还承认，从目的中彻底分离出手段常常也很难做到，而且，手段和目也能够附加上价值。内格尔认为自己能够拯救实证主义的立场，其方法是区分两种价值判断，一种是表达赞成或反对的价值判断，另一种是对程度的判断，认识行为和客观物体类型时，或者认识实例中的具体结构类型时，常常采取后一种判断。施特劳斯认为，这里的关键在于，内格尔承认这种“独具特色”的价值判断不可避免。（第五讲）

[viii]作为一切现代科学的根基，内格尔认为因果律原则“不过是一个偶然的历史事实……因为从逻辑上讲，人类在努力征服他们的环境时，很可能会把目标朝向某种完全不同的东西之上”，施特劳斯认为，内格尔的描述表明，实证主义如何最终沦为了历史主义——无论他是否认识到这一点。实证主义沦为历史主义的原因在于，现代科学无力回答这个问题：为什么是科学？亚里士多德这样的“目的论”哲人早就论证过，科学或者知识是人的本性（nature）的完满，因此也是人的本性的完成。培根和霍布斯这样的早期现代哲人，在切断这种目的论的自然观之际，主张科学能够纾解人的境况。但是，举例来说，这并不能够解释或者证明数学家研究素数，也就是研究科学仅仅是为了科学。对后来思想家来说——如果不是对所有人来说，什么东西最为有益或者最令人愉悦，并非一览无遗。“最大多数人的最大福祉”引导着西美尔和韦伯这样的社会科学家放弃功利主义，坚持实证主义立场，断言一切终极价值都不可论证，但界定什么真正构成了“最大多数人的最大福祉”至少有一定的困难。

---

① Ernst Nagel，《科学的结构》（*The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*），Hackett，1961，页491–492。[译按]中译参徐向东译本，上海：上海译文出版社，2005年。

施特劳斯总结道,实证主义论证说,一切真正的知识都是科学知识,但是,所有社会"科学"知识都依赖于对人性的前科学理解,这种依赖揭示了实证主义这一论调的不充分。历史主义对政治哲学的可能性形成了更加严肃的挑战,因为历史主义开始认识到,人的存在与其他的一切存在都不同。观察到人类对最为根本的问题有着不同的回答,是"文化相对主义"某些相对流行的形式的根基,但与它们不同,历史主义并不仅仅依赖于这一观察。和实证主义一样,历史主义发端于对哲学史的某种特定理解。过去,许多哲人关于最基本问题的回答总是争论不休,这种不一致可能在他人眼里是种耻辱,但是,每一个哲人都继续宣称自己的看法是真理,与此相反,其他人都是错误的。卢梭主张,人的本性是可以改变的,尤其是理性能力会因社会化的进程而改变,只有在卢梭之后,哲人才确实开始以总体视野思考,不同时代不同地域之间的差异不仅重要,而且这些差异之间还有一个逐渐进步的秩序。发展可能塑造出理性和进步的特征,但是只有在进步或者改变已经完成之后方才可能。黑格尔首先作此论证。法国大革命期间宣告了人的普遍权利,宣告中具有基督教世俗化精神,而随后欧洲许多国家的制度明显以这一原则为基础,关于这些,黑格尔声称,赋予政治哲学生命的问题——也就是说,什么是正义社会?——已经得到了确定的回答,此前则不可能正确回答这个问题。

施特劳斯发现,黑格尔关于知识的完成和正义国家的主张,仍然依赖于先前类似的证明或者反驳的相关看法。这个历史导致的问题,只有在19世纪才被兰克(Leopold von Ranke)这样的历史学家发现,由于他们接受了每个时代都有其各自真理的观念,但否认历史本身是理性的或者是进步的,因为他们认为历史是一场持续前进的进程,[ix]并没有一个可供完成的目的。这样,这种历史主张达到的最终认识就是,没有永恒的真理。

在其《论历史学的使用和滥用》中,尼采首先揭露了这种历史学主张引致的严重后果。在尼采看来,"历史学教给我们一种致命的真理。"

> 历史学表明，只有在人完全投身于他们不会质疑的思考和行为的各种原则时，文化才有可能。（第六讲）

但是，历史学还向我们透露了，以前的思想和行为的各种原则并不拥有它们号称拥有的正当性，因此，这些原则也就不应该被视为纯粹的真理。答案似乎就是存在于一个新造的神话当中，但是，尼采发现，这样会带来一种故意的自我-欺骗，而对于智性真诚的人来说，这种自我-欺骗是断乎不可能的。只有当一个人认识到，科学的历史学足以表明，一切先前的思想和行为原则都只具有相对的正当性，真正的解决方案才可能出现，但是，未获授权的（uncommitted）“客观”观察者之所以不可能理解先前历史学的充满活力的源头，恰恰是因为他没有分有或者拥有这种授权（commitment）。尼采论证说，自称为理性或者具有神圣起源的原则其实都是人的创造。现在对人来说，人类需要做的，就是有意识地去做以前无意识去做的事情。但是，施特劳斯解释说，尼采进一步的主张是，所有这些目标都是一种普遍的权力意志的产物，但这个进一步的主张看来就像是形而上学的翻版。[①] 后来的历史学家试图理解尼采这一洞察：不可能有什么历史客观性，但要避免主张一种超-历史的真理。

施特劳斯在细致梳理并批评“彻底的历史主义”立场时面对的困难在于，他认为最能够表达这一立场的思想家海德格尔从未以英文写作。[②] 和《自然权利与历史》一样，在这些课程里，施特劳斯也简要概括了海德格尔的问题，主要谈论了海德格尔在《存在与时间》开篇的讲法，并未以对海德格尔文本的细致讨论为基础（参《自然权利与历史》，

---

① 在《注意〈善恶的彼岸〉的谋篇》中，施特劳斯就尼采的论证和难解之处给出了更加细致的分析，载于《柏拉图式政治哲学研究》（*Studies in Platonic Political Philosophy*），Chicago：University of Chicago Press，1983，页 174-191。［译按］中译参张缨等译，《柏拉图式政治哲学研究》，北京：华夏出版社，2012 年。

② 在第六讲里，施特劳斯说道：

> 普通的历史主义都可以追溯到人——而海德格尔精妙而理论化的历史主义，则追溯到存在（Sein），也就是某个 X 因素，是一切历史的基础，在人身上并通过人而发生作用。

页25-33)。1961年,施特劳斯开设"古典政治哲学的基本原则"(Basic Principles of Classical Political Philosophy),他在课程中尝试解释清楚柯林伍德的基本主张和这些主张中的难点,柯林伍德只能说差强人意地体现了彻底的历史主义立场,但毕竟用英语写成。

柯林伍德在其《自传》中反思自己作为考古学家的实践时,首先表达了一种新的知识理解,知识不仅仅由各种主张组成,而且由作为问题答案的各种主张组成。在阅读柏拉图和霍布斯的政治理论时,柯林伍德发现,他们针对相同的问题给出了不同回答。他们写作的主题根本不同:柏拉图讨论古代城邦的最佳形式,[x]而霍布斯则论现代国家。[①] 柯林伍德于是得出没有永恒问题的结论。一切人类思想最终都依赖于其绝对的前提,但不同的历史时代,这些前提大相径庭。一个历史学家能够做的,至多是综合各种观点追踪其中变化,而这些观点实则由绝对前提的变化形成。[②] 施特劳斯指出,这一观点的问题在于,历史主义前提自身——每一个时代都有自己的前提。历史主义者与自己的前提自相矛盾,因为他把自己时代的前提视为纯粹的真理。由于他相信自己的时代超乎一切时代之上,因而不能严肃对待过去的思想。[③]

---

① 以一个历史学家的身份说话时,施特劳斯同意柯林伍德的看法:古代城邦和现代国家是不同的。施特劳斯借机鼓励学生尽可能学习这些文本的原初语言,这样他们就不会成为译者的牺牲品,译者们意愿虽好但翻译常常不甚准确。

② 施特劳斯明显把这些分析融入他对柯林伍德《历史的观念》(*Idea of History*)的评论文章,即《论柯林伍德的历史哲学》(On Collingwood's Philosophy of History),载于 *Review of Metaphysics* 5(1952),页559-586。[译按]中译参余慧元译文,收于施特劳斯,《苏格拉底问题与现代性》(增订本),北京:华夏出版社,2016年,页245-269。

③ 施特劳斯发现,一个历史主义者也可以避免这个矛盾,如果他能够证明,他自己的时代构成了一个"绝对时刻",在这个绝对时刻里,关于所有思想的历史真实性的真理开始(也只能是开始)呈现,而且,他还能够为这个结论给出许多理由。在《政治哲学作为严格的科学》(载于《柏拉图式政治哲学研究》,页32-33)一文中,施特劳斯认为黑格尔、马克思和尼采给出了这样的论证。在这门课程里,施特劳斯坦言,海德格尔的历史论证远比柯林伍德微妙。他着重指出海德格尔提请东西方对话的吁求。东西方的对话可以同时拓宽西方人和东方人的视野,但是,海德格尔并不认为,东方或者西方会拥有和对方相同的观点。施特劳斯在《存在主义》,也就是《施特劳斯讲座两则》(David Botolin, Christopher Bruell 和 Thomas L. Pangle 编,载于 *Interpretation* 22[1995],页317;[译按]《存在主义》这篇演讲后来以《海德格尔式存在主义导言》为名收于《古典政治理性主义的重生》,北京:华夏出版社,2011年)的第一篇中强调了海德格尔关于东方和西方对话这一呼吁的重要性。

二、学习政治哲学史的必要性

尽管施特劳斯得出结论，柯林伍德阐述的历史主义立场并不具有说服力，但是他还是有一点同意历史主义者，即我们时代的哲学必须在某种程度上与历史融合。施特劳斯的理由与柯林伍德在《历史的观念》中的理由当然不同。施特劳斯认为：

> 每一种追求理性知识的尝试，哲学或科学的知识，都在于以知识取代意见。如果我们不能首先知道我们据以出发的意见，便不可能真正达成这一目的。但是……我们所谓的意见在很大程度上由早前几个世纪的讨论的沉淀组成……而现在我们依旧依赖这些效果。因此，如果采取非历史主义的态度，关注如何澄清我们的意见，那不自觉间就会转向历史研究。（第八讲）

实证主义的政治科学并不鼓励政治哲学史的研究，但是，施特劳斯提醒听者注意，孔德也是以一种人类思想史为[xi]基础来构建实证主义。为了证明当前的意见正确与否，我们似乎有必要从任意一种观点出发，去研究政治哲学史。施特劳斯反对实证主义者，也反对历史主义者，他坚持认为我们必须保留这种可能性：过去思想家知道某些我们已经遗忘的东西。

施特劳斯接着发现，要研究政治哲学史，我们需要区分阶段或是时代。为了寻找政治哲学史的内在划分，施特劳斯在霍布斯的作品中发现了与前代思想最为明晰的决裂。施特劳斯这里极为简约地概括了他在其他地方更为详尽的思想史叙述，他让我们留意的是，其实在霍布斯之前，这一决裂就已经出现，即马基雅维利的《君主论》——《君主论》第十五章明确宣称，为了让君主维持其国家，他不再和其他人的著作一样，而是教育君主不要成为好人。但施特劳斯还是集中注意力于霍布斯，因为他依照自然法塑造了现代人的立场；施特劳斯强调，“降低标

准,就必定与对待自然的态度的根本改变有关"(第八讲)。柏拉图、亚里士多德以及整个苏格拉底开创的"古典政治哲学"传统,

> 致力于人的完善,也就是人身上最高贵的部分,以此勾勒正义社会的特征。而这些现代思想家……则致力于人身上最低的部分,但正由于这个原因,这成为人身上最具力量的部分。(第八讲)

施特劳斯提醒读者注意,根据霍布斯的看法,在"自然状态"中,人的生活"孤独、下流、野蛮而又倏忽即逝"。由于人的欲望从来不可能得到满足,因此,就不可能获得"满足的心灵安宁。古老的道德哲人在书中所说的,没有最终目的(finis ultimus),也没有最高的善(summum bonum)"(《利维坦》,第十一章)。人类必须具有某种固定点,以此来确定自己的行为,"霍布斯在开端处寻找这种固定点"(第八讲)。尽管人类得不到幸福,霍布斯还是认为,摆脱自然状态并与他人建立契约关系,让渡我们的自然权利直至一切于某个主权者——一个会明白"自然法"应该得到执行的主权者,这样我们就能够获得一定程度的安全与和平。

施特劳斯承认,洛克带来的实践后果远非霍布斯可比,但在授课当中他对洛克还是略而不谈,因为他认为,在许多方面,洛克的基本方案与霍布斯并无根本差异。施特劳斯集中关注卢梭对霍布斯的批评,因为这个批评引起了现代政治哲学的第一次危机。[①] 卢梭在《论人类不平等的起源和基础》(*Discourse on the Origins of Inequality*)中指明,如果人类是孤独的,或者处于前社会的自然状态,那么,此时的人类也必须

① 更为完整的论证,参《自然权利与历史》,第4-6章;《现代性的三次浪潮》(The Three Waves of Modernity),收于Hilail Gildin主编,《政治哲学导论:施特劳斯论文十种》(*An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*), Detroit, MI: Wayne State University Press, 1989,页81-98。[译按]中译参丁耘译文,收于施特劳斯,《苏格拉底问题与现代性》(增订本),前揭,页317-330。

是前理性的。卢梭以此用一种霍布斯不具备的方式，挑战把人界定为理性动物的定义。一个愚蠢的动物[xii]似乎不可以作为一种自然权利的标准。卢梭论证说，自然的自由只会令一个人成为自己激情的奴隶。只有在一个没有人会遵守一部他没有参与制定的法律的社会里，人才能获得真正的自由。“普遍意志”的理性和正义由其自己的形式而得到保证：每一种他所渴望的意志，不仅仅来自于他自己，还来自于其他人。卢梭进一步说，根据普遍意志而生活，一个人就会懂得道德，懂得公民自由。不过，卢梭没有为这种道德自由奠定明确的根基。在《爱弥儿》(*Emile*)中那份萨瓦牧师的信仰剖白里，卢梭根据传统的二元论形而上学展现了道德自由的问题。不过，施特劳斯发现，“就卢梭本人来说，形而上学已经遭遇到不可化解的反对。”(第八讲)卢梭还常常谈及自然的善这一观念，这个观念来自他的生存感觉(sentiment de son existence)，但从根本上讲，这与理性的道德自由截然不同。卢梭反对霍布斯的一点就是，如果人不知道生命美好，那么，他们就不会力求保全自己的生命。

接着，施特劳斯解释了

> 康德如何解决卢梭的问题，但随即又把道德和政治哲学置于一个全新的基础之上。纯粹的后果……便是从康德开始，道德律(moral law)就不再是一种自然法(natural law)了。[①] (第八讲)

根据康德的看法，道德不能以二元论形而上学为根基，因为上帝和灵魂不可知。这并不意味着相反的观点，即一切都是有形的，是真实的。

> 物质主义，或者现代物理学的潜藏观点，以因果律原则为其前

① 我记得，只有在本门课程之后一年的“康德的政治哲学”课程讲稿里，施特劳斯才强调过，康德是一个转折点，在他之后，自然观念就不再成为权利的标准。

提。而因果律前提……遭到了休谟的根本批评。(第九讲)

"休谟批评的要旨"在于,最高意义上的科学或者理性只是以惯例作为其非理性的根基。和休谟相反,康德认为科学是理性的,但是科学只限于现象世界。"理性只能作用于知识的形式;就理性的内容而言,它依赖于感觉经验。"(第九讲)

尽管在《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)中,康德表明了理性在理论领域的不足,但他还是论证说,理性已经足够引导人的实践行为。"实践理性无需借助任何来自经验的帮助,就可以为行为提供普遍有效的法则(law)。"(第九讲)由于道德律并不以任何经验为基础,所以它也就再也不像以前那样被称为自然法。道德律必须有效,不仅对人如此,对于一切理智存在皆是如此。但是,如果道德律施之于上帝,就不能再以人的自然作为基础。康德会说,道德律也必定施之于上帝,因为如果上帝的行为无法根据道德律而得到理解,那么,上帝就可能行不正义之事。道德律就不以任何其他事物为基础,也不能还原为任何其他事物——无论上帝还是自然。这就是理性的法则,纯粹理性,绝不依赖于经验。如果有人发问,道德律从何处充实它的内容呢?康德会和卢梭一样回答:从其形式之中——法则形式(the form of law),即一般性(generality)、普遍性(universality)和理性,[xiii]已经足以为道德律提供内容。施特劳斯指出,如果这就是道德律,那么,批评诸如普遍和平和联合国这样的政治主张就根本不可能了,因为无论普遍和平还是联合国都不相信人的本性或者经验。

"康德理解的道德就把人从自然的监护之中释放出来。"(第九讲)[①]施特劳斯随即简要勾勒这种自由的后果。费希特总结说,如果一个人的尊严仅仅系于道德律,那么人的责任就在于是他自身内外的一切都服从于道德律,因为其他的一切都不具有内在的价值。随后,马克思表明,如果道德律要求亚里士多德意义上的道德行为,即一个人的个

① [译按]可参康德《什么是启蒙》的著名开篇。

体能力的完全发展，但是劳动的分工却令这种完全发展不再可能，那么，就必须借助技术废止并且克服这种区分。自然只是有待克服的障碍；自然不会以任何方式提供方向。施特劳斯援引尼采《善恶的彼岸》(*Beyond Good and Evil*)中的论述用以表明，在现代政治哲学视野里，自然仅仅被理解为“无度的挥霍、无尺度的漠不关心、无目的和考虑、没有同情与正义，富饶、荒凉而又不定”(格言 9)，但是“每一种道德都是一种对‘自然’、也即对‘理性’的僭政”(格言 118)。[①] (第九讲)施特劳斯总结说，

> 对康德来讲，这就是对自然所进行的判定，也就是说，自然只是理性解释的感觉数据，但对尼采来说，这已经变得可疑。(第九讲)

换言之，用内格尔的术语，现代科学对自然的独特理解，已经变成“历史上的对事物进行的一种偶然解释。”(第九讲)现代“自然”科学更像是一种人为构造，而不是自然知识。

随后，施特劳斯对比了关于自然的现代理解与古典理解，前者将自然理解为感觉数据的理性整理，后者则将自然理解为一个表示区别的词语(a term of distinction)。这个词语出现在《奥德赛》第十卷第 300 行，赫尔墨斯向奥德修斯介绍一种植物的“自然”——其实，就是它的外形(eidos)和力量(dunamis)。之后这个词语出现在修昔底德笔下，他谈到一个地点的“自然”，他继而称之为“这个地点本身”(《伯罗奔半岛战争志》，4.3.-4)，接着指明了自然(或者那里是什么)和技术(它由什么构成)的区别。最后也是最著名的使用者是希罗多德，他发现火在波斯和雅典一样燃烧，尽管法律不同。在自然和习俗的区别基础上(施特劳斯坚持认为，这种区分并非智术师的发明)，古典政治哲人

① [译按]译文参考宋祖良、程志民译本，略有改动，桂林：漓江出版社，2007 年。朱科特此处引用有错，后一处出自格言 188 则，而非 118 则，恐系笔误所致。

提出了这个问题:就自然而言,是否存在某种正义和高贵。①

与柯林伍德相反,施特劳斯认为古代和现代政治哲人追问相同的问题。不过,他强调的是,他们完全以不同的方式回答这个问题,并引用黑格尔的关于这种区别的描述:

> [xiv]古代的研究方式与现代不同,因为前者来自于自然意识(natural consciousness)的真实演练和完成……哲学思考它所面对的一切——自然意识把它自身转化为一种抽象知性(abstract understanding)的普遍性……而在现代,[哲人]个体寻找已经制造出来的抽象形式。(第九讲)

施特劳斯强调:

> 古典哲学,尤其是古典政治哲学所做的事情,首先是获得一些概念,它们与既有概念不同……在柏拉图和亚里士多德真正的政治作品里,没有一个技术术语……他们之所为,尤其亚里士多德,是更加精确地界定"这些词汇",而这种更加精确的界定就成为西方的伟大遗产。(第九讲)

对我们"现代人"来说,根据我们对自己的经验的理解,为了发掘作为那些概念基础的经验,我们就必须研习古典政治哲学——以它自己的词汇,而非我们的词汇。

三、古典政治哲学的经典之作:亚里士多德的《政治学》

那么,我们应该从哪里着手研究古典政治哲学呢?施特劳斯建议

---

① 施特劳斯这里的论证极其简略,更为完整的论证参《自然权利与历史》第三章,"自然权利观念的起源",页81-164。

我们从亚里士多德开始而非柏拉图、肃剧作家、修昔底德或此前任何一位更早的著作家，因为与他们不同，亚里士多德以自己的名字直接言说。

亚里士多德以对政治联合体或者城邦（polis）的定义作为《政治学》开篇，所以首先提出的问题就是，polis 一词该如何翻译。施特劳斯同意柯林伍德的观点，认为 polis 不应该译为 state［国家］，因为古人并不区分“国家”和“社会”。施特劳斯评论说，polis 也可以精确地译为 commonwealth［共同体］，但选择一个恰当的词语并不能解决本质问题。亚里士多德定义城邦时的根据是城邦的目的，即获得 eudaimonia，或者幸福，他认为这就是有德性的生活。我们现代人倾向于认为，幸福是主观的。美国人深受《独立宣言》（Declaration of Independence）的逻辑的训练，认为人们对于幸福有着不同的观念，但是，他们也知道，追求幸福必须以获得某些条件为前提。一方面来说，既然这些条件是获得另一种目的的手段，那么，国家所做的事情就比它为之努力的个人目的要低。但从另一方面来说，尽管关于幸福的个人看法仅仅是主观的，而追求幸福的条件则是客观的，那么，国家所做的事情就又更高。现代人构造了文化这个概念或者词语，国家和社会只是这个母体（Matrix）中的一个部分。我们的文化概念既包括艺术，也包括思想，但古典思想认为，

> 城邦和智慧不仅可以得到区分，而且还有着根本不同的特征，比如，城邦总是这个或那个城邦，而智慧则是普遍的。

我们再也认识不到古典思想家所知道的城邦与哲学之间的张力，这是由于一场名曰“启蒙”的伟大运动，这场运动告诉我们，智慧可以传播给所有人，这样，理论所假设的智慧者和不智慧之人的区别就不再重要。

［xv］亚里士多德论证了城邦是人类联合体最高、最全面的形式，因为城邦有着最高和最全面的目的，不仅如此，他还论证了这种目的和

城邦都是自然的。城邦是自然的,不仅因为它是由自然发展而来的更小联合体或者更小的部分即家庭组成。城邦是自然的,还因为只有在这样的联合体里,人类才能获得完全的发展或者完成。施特劳斯指出,对城邦的这种理解,就包含了对自然的下述理解:即自然是表示区分的词汇,而这样理解的自然可以施之于各种事物。每一种事物都有其自然。自然界定了每一种事物,界定了每一种事物的限度。亚里士多德在《政治学》后面的文本中提出,城邦还在第三个意义上是自然的:城邦是一个足够大的社会,足以满足符合每一个人本质的自然需要,但城邦又足够小,恰好没有超出人的求知和关切的自然能力的限度。城邦是自然的这一主张还意味着,和诗人相反,亚里士多德并不认为城邦是神圣的。

考察了亚里士多德关于城邦作为一个整体是自然的论证之后,施特劳斯跟随亚里士多德考察城邦的部分。亚里士多德首先谈论了主人和奴隶的关系,并认为这是家庭(oikos)的必要部分,他进而追问,奴隶关系是出自自然还是出自习俗。施特劳斯再次注意到,自然成为正义与否的标准。亚里士多德使用身体和灵魂的关系作为第一个例证,意在首先表明,自然作为一个整体具有等级。他接着主张,一个人能够理解并且服从理性的要求,但自己本身不能明确表达这种要求,这样的人就其自然而言即是奴隶,但是,让战争中就其自然而言不是奴隶的囚犯成为奴隶,并不正义,但这恰恰是希腊人的习俗。

齐家的技艺包括这种知识,即如何获得并使用对于好生活来说必需的、无生命的财产形式以及与人有关的财产形式。但是,亚里士多德区分了两种获取形式,第一种是自然的获取形式,局限于人能够使用的东西,另一种则是没有限制、因而也就是非自然的赚钱技艺。亚里士多德指出,每一种事物都有两种用途——一种就其自身而言是其内在固有的用途,另一种则与其自身并不相关。比如说,鞋子可以穿,也可以交换某物。施特劳斯发现,马克思抓住了亚里士多德这一区分,区分了使用价值和交换价值,但是马克思给出了完全不同的解释,因为马克思混合了洛克的劳动价值理论。根据洛克和马克思的看法,一切真正财

富的起源都是人的生产；自然仅仅提供了几乎毫无价值的原材料。关于这一点，亚里士多德早就在《政治学》指出，相反，自然为我们提供我们所需要的东西。施特劳斯明言，现代思想家把自然看作某种要征服的东西，但是，这种现代观点面临着的困难在于，人所拥有的征服自然的能力或者潜能，不是来自于人自身，从根本上说还是来自自然本身。同现代早期政治哲学相反，亚里士多德所谓城邦是自然的论证也意在说明，城邦不是一种契约或者习俗的产物。

[xvi]施特劳斯强调，亚里士多德不仅与现代政治哲人不同，而且与柏拉图更有直接的不同，亚里士多德认为城邦是一种独特类型的联合，不仅区别于并且高于家庭。施特劳斯知道，他没有办法梳理整部文本的所有部分，因此他选择了第二卷的论证，该卷反映了亚里士多德独特的研究进路。施特劳斯发现，和所有其他论著相反，亚里士多德开始时考察了其他人关于最佳政制的观念，并解释说自己并不是出于野心而批评他人，因为野心是一种在政治中尤其明显的激情。① 随后，他讨论了《王制》中苏格拉底提出的公有制度建议，认为这一建议并不值得追求，因为人类只关心他们认为对其担负责任的人或者事情，也就是说，因为他们作为人的自然限制。施特劳斯也指出，亚里士多德论证说，废除私人家庭会导致近亲乱伦，而废除私人财产则会令任何人都不再可能拥有节制或者雅量之德，因此他所吁求的，是受过良好教育之人的教养意识，而亚里士多德在《尼各马可伦理学》（卷一，1095b5-7）中明确说，这些人才是他的言说对象。

尽管亚里士多德承认，《王制》中苏格拉底的提议既新颖也很美妙，但他的结论是，“如果这些建议是正确的，那么人们此前就应该有所耳闻”（卷二，1264a1-3）。施特劳斯对此评论说：

---

① 《尼各马可伦理学》是亚里士多德政治研究的第一部分，他在书中坚持认为（卷一，1094b13-29），对任何对象的研究都必须符合这个对象的特征。后来在这些课程里，施特劳斯发现，《政治学》有两处出现誓词，而在所有亚里士多德的作品中只有这两处誓词，所以施特劳斯认为，誓词的运用体现了政治论证中的争议与激情的典型特征，而这是由于党派之争的缘故。

> 亚里士多德不是说,一切这样的东西都合理。但是,他说合理的东西某种程度上总可以为人所知。(第十一讲)

亚里士多德这一论点的政治后果在他批评希朴达摩斯(Hippodamus)时呈现得非常清楚。亚里士多德表明,希朴达摩斯将一切划分为三——城邦民、法律和土地——这个太过简单的规划,导致了不可估量的混乱,因为他没有考虑到政治的特殊性,在尝试解释政治时,他采取的基础概念来自以低于人类的事物为研究对象的科学。最重要的例子是希朴达摩斯这则建议:任何发明了对城邦有用之物的人,都应该授予荣誉。亚里士多德没有否认,人类从古代开始已经取得巨大的进步,不仅在艺术和科学,政治中亦然。但是,他警告说,政治中的改进总要付出代价,因为法律只是因为习俗或者习惯而有效力——而不是由于其内在的合理性。法律的任何改变都会弱化法律。施特劳斯发现,我们也存在这个问题。城邦之为城邦,抵抗着它不能超越的理性。柏拉图也在洞穴喻中表达过这个思想,[xvii]但是在安格鲁—萨克逊世界也有许多类似的表达,比如,联邦党人文集,比如柏克(Edmund Burke),以及麦考莱(Macaulay)的《英国史》(*History of England*)。[①]

施特劳斯认为《政治学》第三卷包括了"《政治学》的基本讨论",在进入第三卷之前,他只对第二卷内容再谈一个要点(第十一讲)。三种被认为好的实际政制——斯巴达、克里特和迦太基,其中有一座不是希腊城邦。与某些历史主义的主张相反,亚里士多德对于城邦的分析并不限于"希腊城邦"。

在第三卷开篇,亚里士多德再次提问:什么是城邦?施特劳斯评论说,这个提问很奇怪,因为亚里士多德明显已经在第一卷告诉我们什么

---

① 施特劳斯承认,亚里士多德对希朴达摩斯建议的批评似乎同他后来关于作为理性(nous)的法律的说法矛盾(《政治学》,卷三,1287a30)。但是,施特劳斯注意到,在《尼各马可伦理学》(卷十,1180a22)中,亚里士多德认为存在某些衍生自实践智慧的言辞。此外,阿奎那和亚里士多德关于理性和法律之间关系的教诲之所以存在区别,还有另一个原因。对于亚里士多德来说,法律由于政制不同而有区别,而大多数政制都是有缺陷的,因此这些政制中的法律就不可能完全合理。

是城邦。亚里士多德再次提出这个问题，是因为最为决定性地塑造或者决定城邦的，是其政府形式或者政制（politeia）。Politeia 常常被翻译为“宪政”（constitution），但是这个译法太过法律主义。政制指一群实际统治并由此而制定法律的人。赋予政治生活以灵魂的问题，不是人们是否应该生活在某个政治联合体内，而是应该由谁来统治。①

由于认识到不同政府形式之间的区别，亚里士多德根据统治人数以及其统治是出于公共利益还是他们自己的利益，发展出一个六种形式的基本列表：一个君主的统治，少数贵族的统治，或者多数人出于公共利益统治的共和制（polity），相反则是一个僭主的统治，少数寡头的统治，或者出于大众自己利益的民主制。正如亚里士多德在后面数卷中所清楚表明的，这些基本类型多种多样，因为还存在混合政制。

施特劳斯承认，乍看起来，亚里士多德把民主制理解为多数穷人的统治，只关注自身的利益，似乎同现代自由民主制或者代议民主制差别太大。但是，施特劳斯指出，亚里士多德所谓的“穷人”，是指不得不为生计奔波的人。现代和古代民主制有某些在根本上相同的东西，因为在求取官职方面都没有财产要求。现代民主制比之古代民主制更具有平等主义特征，毕竟前者不承认奴隶制度的合法性，但是，现代民主制又不够民主，因为公职主要不是通过抽签选举而来。[xviii]根据亚里士多德的看法，个人选举若以才德为基础，便是贤良政制（aristocracy）的制度安排；这种特征是民主制和贤良政制的混合，后来亚里士多德认为，一般来说，这是可能存在的最佳政制。

政治生活的基本特征是冲突，因为不同群体以各自对正义的不同理解为基础，都声称具有统治权利。民主派认为，平等的人应该接受数

---

① 施特劳斯强调，政治生活和论辩由于分歧而在本质上具有充满争议的特征，他的看法极为清楚地呈现出他与麦金泰尔和纳斯鲍姆等当代学者的区别，施特劳斯尝试复活亚里士多德对政治的理解，后二者则尝试复兴亚里士多德的“德性伦理学”，参麦金泰尔（Alasdair MacIntyre），《追寻美德》（*After Virtue*），Notre Dame：University of Notre Dame Press，1981 年（[译按]中译参宋继杰译，南京：译林出版社，2003 年）；纳斯鲍姆（Martha Nussbaum），《善的脆弱性》（*The Fragility of Goodness*），Cambridge：Cambridge University Press，1986（[译按]中译参徐向东等译，修订版，南京：译林出版社，2018 年）。

量相等的东西,而寡头派则反驳说,不平等的人就应该获得不平等的东西。亚里士多德引用了自己在《尼各马可伦理学》(卷五,1134b18-1135a8)中关于正义的讨论,他同意正义应该是根据比例分配。但是,他问道,在什么方面平等?在什么方面不平等呢?民主派断言,他们平等地享有自由;寡头派则试图寻求对其更多财富的认可。但亚里士多德发现,一个政治联合体不仅是一个防卫联盟,或者某个贸易联盟。它之存在,是为了过上好的或者高贵的生活。因此,最具德性的人就有最佳的权利去统治。那么问题在于,德性事实上如何分配呢?民众(demos)中的每一个个体比起少数君子中的任何一位来说,或许都不够高贵,但是作为整体的民众却比少数人的德性更多。否则,如果由于德性令某人具有统治的权利,那么最好的人就应该拥有最多的统治权利。

这样,亚里士多德就代表民主制给出了自己最强的论证,随后则分析了另一个极端,即最好之人的统治。不仅民主制的人民可能拥有在总数量上比少数最杰出的城邦民更多的美德。以建筑师和房屋里的居民为例,亚里士多德发现,接受服务的多数人可能比少数提供服务的人更好地做出某些决定。但是,尽管不少具有特定德性的民众,能够参与议事和司法决定,但是,他们没有能力在最高的职位上一展身手。[①] 并非所有人都是有德性的,在最好的情况下,他们的德性也都有其限度,所以,亚里士多德转而思考一个最好之人统治的主张。有些人可能反对,不应该是一个人统治,而应该依法统治,因为法律是没有激情的智力,可是,亚里士多德认为,法律仍然是人类所制定、所执行。人总是有激情的,并倾向于为自己求取利益,最好的做法就是不止一个人统治,而且他们之间轮流统治、被统治。不过,如果有一个人超越众人实在太过明显,就其德性而言,如同众人之间的神明,那么,如果不是这个人而

① 施特劳斯认为,根据亚里士多德的描述,雅典民主制其实不是纯粹民主制,但是,亚里士多德的"民主制"不是一种"理念类型"。这不是亚里士多德的发现,他只是如其所是地描述了民主制的主张,并加以延伸和澄清。现代读者倾向于从伯里克勒斯(Pericles)的葬礼演说来理解雅典民主制,但根据修昔底德的记载,伯里克勒斯治下的雅典其实是一个人的统治,民主制只是徒有其名。

由其他人统治就是不正义的。

施特劳斯认为，“君主这一绝对奇迹，在智慧和德性都超越了所有人，他其实就是柏拉图意义上的哲人王的政治映像，”尽管“亚里士多德没有提到哲人王”（第十三讲）。亚里士多德之所以没有提到哲人王，是因为他不认为哲人将会统治。原因在于，哲人和非-哲人有着不同的目的。我们作为现代世界的儿女，不能理解古典政治哲学的这一面，[xix]因为从最初的现代政治哲人起，他们就说明哲学或许可能造就最大多数人的最大幸福，于是他们要论证的就是，哲学凭借自身就可以带来两种目的的和谐。

施特劳斯发现，尽管第四卷表面上在第三卷之后，但第三卷的最后一句，指向了讨论最佳政制的第七和第八卷。文本顺序上的混乱原因在于，

> 如果不了解最佳政制，那么，《政治学》中间几卷对终究不完美的政制的讨论，我们就很难明白。（第十四讲）

施特劳斯强调，亚里士多德的要点在于，事物的自然只有通过它的完全发展才能理解，因此，施特劳斯在分析亚里士多德对不那么好的政制的讨论之前，开始讨论亚里士多德对最佳政制的讨论，但讨论过程中会更为频繁地谈及《政治学》中间几卷讨论的政制。[①]

亚里士多德推论说，要确定什么是最佳政制，我们需要知道什么是最值得选择的生活方式。他在其《尼各马可伦理学》中曾经表明，有三种类型的善。他进而推论，外在之善和身体之善是实现灵魂之善或者

---

① 在致力于完整解读亚里士多德《政治学》的 1960 年春季讨论课和 1967 年的秋季讨论课上，施特劳斯遵循了贝克尔（Bekker）编码的指引，先讲授第四到六卷，然后才是第七和第八卷。关于亚里士多德对最佳政制的讨论，施特劳斯这门课程中关注的重点，与《城邦与人》中“论亚里士多德的《政治学》”一章（在施特劳斯公开出版的著作里，单独讨论亚里士多德的，仅此一篇）的关注不同。在那一章结尾，施特劳斯认为，“亚里士多德《政治学》的主导问题是最佳政制问题”，不过这个问题“在另一个地方讨论得更好”（《城邦与人》，页 48-49）。

美德的方式,所以,每一个个体和每一种政体(polities)都应该致力于习得并实践德性。这样,城邦的目的就和个人的目的合一。不过,亚里士多德发现,有两种类型的德性:道德德性和理智德性。由于幸福存在于活动之中,而道德德性关乎实践问题,所以,道德德性似乎就是目的。不过,活动并不必然与他人相关。亚里士多德论证说,相反,沉思是最高、最自足的活动方式。施特劳斯评论说,这意味着城邦的目的和个人的目的只是相似,而不是等同。对亚里士多德而言,一座城邦应该致力于完善它的内在秩序,而不是帝国主义式的扩张,但是一座城邦并不会进行哲学思考。

亚里士多德在构建最佳政制时,以质料(matter)开始。必须有足够数量的人才能够形成一个自足的城邦,但人数又不至于太多,以避免他们不能相互认识、信任和监督。亚里士多德随后发现,每一种城邦都有七种不可或缺的工作类型:农民、工匠、商人、士兵、提供货物贮存的财富、祭司,以及政府。有的人或许兼有其他工作,比如农民也可能是士兵。但是,亚里士多德坚持认为,那些不致力于城邦目的的人,[xx]不应该成为城邦民。农民、工匠、商人应该被排除在外,因为他们没有闲暇习得并践行德性。施特劳斯评论说,最佳政制里不存在民众。必要的工作都由奴隶承担。为了防止奴隶的反叛,就像斯巴达那样,奴隶们应该得到许诺,如果他们表现良好就可以获得自由。但是,施特劳斯指出,如果奴隶能够作为自由民而生活,那么,他们之为奴隶就不合自然。我们只能以经济匮乏为由对这种必要的不正义辩护——直到不久前这种经济匮乏还存在。大多数人不曾拥有闲暇,不能接受统治必需的教育,不会希望被无知的人统治。亚里士多德进而花费大量篇幅讨论后代繁衍的问题,但最重要的问题是教育。那些要参与统治的人需要接受"自由"教育,也就是,不能是奴隶。尽管亚里士多德知道,阅读、写作和算术技巧可以用于贸易,但是,他认为,城邦民所以需要学习这些技巧,是为了用之于沉思美妙的音乐作品(而不是制作音乐作品)。施特劳斯认为,这种沉思是一种映像,但仅仅反映了真正沉思的哲学生活的卓越。

在第四卷开始，亚里士多德主张，政治科学必须不止于像柏拉图那样描述最佳政制，或者歌颂斯巴达那样的既有政制。要对立法者有益，政治科学就必须包括所有政制类型的知识：哪一种政制适合什么样的人民，每一种政制如何维持，或者变革，一般来说可能实现的最佳政制是什么等等。人们常常发现，有且只有两种不完美的政制：民主制和寡头制。但其实民主制有多种形式，寡头制也有多种形式。各种差别来自于统治阶层财富的占有或者来源方式的不同。在最好的、由于最不极端因此也最不会不正义的民主制度形式里，在最好的、由于最不极端因此也最不会不正义的寡头制形式里，城邦民就是农民，但他们没有时间聚集到城里参加政治会议；因此，法律在统治。比较好的政制则是混合了民主制和寡头制因素，这样富人和穷人就都可以参与统治，既不会没收财产也不会有压迫。为了提示如何构建这种混合政制，亚里士多德区分了政府的三种功能：议事（deliberative）、行政和司法。施特劳斯指出，这种区分同孟德斯鸠后来鼓吹的“权力分立”不同，因为孟德斯鸠监督与平衡政府权力的目的是为了保障个体的安全，但亚里士多德在《政治学》第一卷明确宣称，城邦优于个人。

亚里士多德考察政制的维持或者变革时，他强调决定性的因素是，“愿意维持这一政制的人的数量，多于不愿意维持这一政制的人。”（1309b20）[xxi]亚里士多德最初将政治规则定义为自由和平等的人的轮流统治，与之形成对比的则是主人对奴隶的统治，或者父亲对孩子的统治，我们从这里可以得出的推论，正如施特劳斯所言，城邦从根本上讲就是民主制的。民主制的原则是自由，亚里士多德表明，这个原则就意味着，民主制具备两个根本特征：首先，轮流统治和被统治意味着没有城邦民只是一介臣民；其次，每一个人都根据他的喜好而生活。

> 亚里士多德的某些说法会让我们想起卢梭，但是二者区别巨大……亚里士多德从来没有说过，在民主制中，每一个人必须在每一个方面都要服从普遍意志。（第十五讲）

古代民主制的放任(permissiveness)和它的平等主义一样重要。

从当代的观点来看,亚里士多德的政治科学最明显的局限在于,他的六种政制纲目中没有涵盖我们今天最主要的政制——自由民主制、法西斯或者苏联政制。但是,施特劳斯声称,亚里士多德能够让我们理解这些政制独特的原则。亚里士多德强调了两个极点(polarity),一是城邦根本的民主制特征,一是某个最好的人的德性和智慧,这样,他就让我们明白前述现代政制的基本假设:人民和哲人目的的和谐。现代科学不仅允诺启蒙人民,而且要克服经济的匮乏。现代民主制以科学技术为基础,这正是孔德预言科学家的统治(或者,我们也可以说是专家政制[technocrat])时所持的看法。①

施特劳斯认为,从亚里士多德的政治科学和我们时代的政治科学之间最明显的区别出发,我们可以发现他的政治科学的最根本限制。亚里士多德根据政治的目的理解政治,即幸福,过上一种有德性的生活的幸福。因此,亚里士多德将自己由两部分组成的政治论述的第一部分归之于伦理学。对于当代实证主义政治科学家来说,这一点完全不可想象。

那么,亚里士多德理解的政治的目的或者德性,究竟是什么呢?亚里士多德在《尼各马可伦理学》中展现了两种最重要的道德德性:同他人关系中的正义,个体身上作为一切德性之总要的大度(magnanimity)。施特劳斯发现,在定义正义的时候,亚里士多德区分了习俗正义和自然正义,但亚里士多德还宣称这两种正义类型都会变化。人类在各种环境下能够分辨什么是正确(或者正义)——如果他们明智的话。但是,明智也分为两个部分或者两个方面。一个明智的人必须不仅能够衡量达到任何目的的最佳手段,还能够选择正确的目的。能够选择正确的目的,一个人就必须受到良好的教育。但是,施特劳斯问道,我们如何知道什么构成了一种正确的培养?通过观察亚里士多德归之于大度之人的品质特征,我们发现答案是:意见。

---

① 参《自然权利与历史》:"古人和我们关于民主制看法的区别只在于一点,即对技术德性的不同判断"(页36)。

[xxii]施特劳斯将亚里士多德对道德德性的分析同柏拉图进行对勘。在柏拉图对话中，我们不仅听到像卡里克勒斯(Callicles)和忒拉绪马库斯(Thrasymachus)这样的角色提问——而亚里士多德有教养的听众从不会如此提问：为什么要有教养？或者为什么要有德性？在《王制》中我们还会发现，在分析灵魂的各个部分时，苏格拉底为德性提供了一种理论根基。亚里士多德从未这么做。在《论灵魂》(*De Anima*)中，亚里士多德认为理论智慧是人的目的，但是他从未仅仅将道德德性视作获得这个目的的手段，或者明确这个看法。他很明白，如果道德德性仅仅被视为手段，它们就不再因为自身或者真正的德性而值得选择。施特劳斯发现，如果诸如正义之类的德性被视为获得公共之善的必需手段，问题甚至会变得更加糟糕。正如马基雅维利的引人注目之言：如果德性在于去做达到公共之善所必需的事情，那么，通常被视为恶的东西在一定的环境里可能成为德性。为了避免陷入马基雅维利主义，我们必须认为城邦的目的是道德德性。这正是亚里士多德明确说出的内容。他认识到，对于获得理论德性来说，道德德性是必要的，但是他在《政治学》中没有在理论德性上倾注心力，因为哲学不是城邦的一部分。他没有将道德目的还原为任何其他目的，不是因为他和康德持有一样的看法，认为道德德性是绝对的，而是因为道德德性是人的两种根本目的——理论生活和社会生活——的必要条件的交汇之处。柏拉图在《王制》中论证说，除非哲人成为王者，否则城邦中的恶就不会消除，但是，他接着表明，如果不把十岁以上的人逐出城邦，哲人王就不可能，因此柏拉图就比亚里士多德更加明白地揭示了政治事务的局限、特征和本性。若以高贵的谎言为例证：

> 政治联合体必定被归因于某种自然性(naturalness)，某种神圣性，这未必是真正的主张，但对作为一个联合体而言却是必需的。(第十六讲)

较之于《城邦与人》，这个“引论”课程的结尾更清晰地指出，施特

劳斯对古典政治哲学的考察为什么以亚里士多德开始,为什么要首先回溯至柏拉图,并最终指向修昔底德。这些讲座显然只是一种"引论"。较之于公开出版的著作,这些讲座或许更清楚、更直接地解释了,施特劳斯为什么认为,在我们的时代,其本质并非历史研究的政治哲学必须以政治哲学史研究为开端。

编订者说明

本卷讲稿只包括“政治哲学引论”课程的第十到十六讲。这部分内容疏解了亚里士多德的《政治学》，而第十六讲则反思了亚里士多德和柏拉图的思想区别。讲稿的第一至九讲已授权芝加哥大学出版社，另有出版安排。在前九讲里，正如编者扎科特在其导论中所言，首先是批判性地考察了“实证主义和历史主义这两种当代思潮，这两种思潮已经令大多数人相信，政治哲学不再可能”。第一到第七讲分析了孔德和后孔德时代的实证主义（比如西美尔、韦伯、布莱希特[Arnold Brecht]和内格尔[Ernst Nagel]）、尼采和柯林伍德的历史主义。第八讲转向了霍布斯导致的古典政治哲学的中断，第八讲随后的内容和第九讲讨论了卢梭和康德。施特劳斯对古典政治思想的讨论开始于第九讲，首先思考了荷马笔下的“自然”。

该课程所用的《政治学》采用巴克（Ernest Barker）英文译本：《亚里士多德的〈政治学〉》（*The Politics of Aristotle*），Oxford：Oxford University Press，1946。（[译按]中译本可参如下两种译本：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1997；《政治学》，颜一、秦典华译，北京：中国人民大学出版社，2003。两个中译各有所长，但是为了维持讲稿的文脉顺畅，书中《政治学》文本，大抵依照讲稿文字而翻译，有心的读者可以对比这两种中译，以作互参。）

第十讲的讲稿以现存的音频文件为基础。其他诸讲，也就是第十

一到十六讲,没有录音带保存下来,因此以最初的打印稿为底本,我们不了解打印者的具体信息。

本卷讲稿由扎科特整理,并得到哈里斯(Les Harris)和布莱顿(Philip Bretton)的协助。

第十讲　古典政治哲学

——亚里士多德《政治学》卷一

（未标日期）

［1］施特劳斯［进行中］：……与现代不同，前科学或者前哲学的思想［里］，这些概念代代相承，并随时可用。因此，使用是更重要的，转化变形，而不再要求所谓原创，这就说明，现代概念通过转化古代（classical antiquity）以来的概念而形成，因此，如果想要理解现代概念，我们就必须首先返回古代的根基，如果我们想理解现代概念（［译按］本句重复）。我们也可以说，古典政治哲学与政治生活直接相关，而不像我们的时代这样，通过非政治的中介，［比如］政治哲学的传统或者一种非政治的政治科学。古典政治哲学的简单特征就在于，古典政治哲学不会谈论技术术语。它使用的术语都是日常政治生活中的词语——比如在市场中，在议事会（senates）里，在政治圈（cabinet）里，而不是某些科学或学院术语，现代社会则完全是相反的情形，某种程度上，中世纪也是如此。古典政治哲人力图像城邦民或者治邦者那样理解政治生活，这里颇有意味的是：他们或是前瞻，或是保持一定距离，总力图比日常参与政治生活的人看得更为深远，但是，他们终归不会采取一种不同的视野。他们不会像局外人一样伫立在外，旁观政治生活，观察其中的弱肉强食，政治生活中可以看见他们的存在，这才是他们采取的观察视野。

我们还可以说，古典政治哲学的方法通过政治生活本身而呈现。在所有的政治生活里，我们都会发现个体和群体之间的冲突，相互冲突

的党派通常都借正义之名,声言彼此相对的主张。无论哪一方都采取论证的方法证明其观点。这些论证并非无懈可击,但无论如何,对理解这些对立党派主张的根据的任何尝试而言,这些论证都提供了一个起点。因此,方法就是批判地探究、深思双方呈现的论证,并立足于此,达到某种不偏不倚的判断。缘由在于,这是政治哲人最初出现于其中的形式:作为仲裁者(arbiter),不偏不倚的仲裁者,在主张各个对立的群体之间,一位仲裁者将会给予每一方各自应得的东西。因此,就原初意义来说,政治哲人就是最卓越的裁决人(umpire),是在根潜之处思考的存在:他是好公民,好公民的责任就在于结束民众纷争,并通过说服在公民之中达成一致。他不必有其党派。

那么,为了更加完整地理解在其原初形式之中的政治哲人现象,我们必须考虑的事实是,政治哲人作为裁决人,其实和每一座城邦中的城邦民并无区别:一般来说,他出生于这座或那座城邦,因此而属于某座城邦,他总是某个城邦民父亲和城邦民母亲的儿子。同样,在他的母邦之外,他不可能完全实现自己的职责。他的工作也不能从其母邦转移到任何其他城邦。然而,我们很快就会发现,与似乎不可转移的工作不同,政治生活中的某些技巧(skill)却有[转移]的必要。比如说,无论古代还是我们的时代,某位将军都可以被某个类似城邦所雇佣。或者,某人[2]被自己的城邦驱逐,比如忒米斯托克勒斯(Themistocles)为雅典驱逐,但他却可以成为善为雅典敌人波斯帝王出谋划策的谋士。或者晚些时候的阿尔喀比亚德(Alcibiades),他也不得不逃离雅典,还成为斯巴达史上最佳的谋士:因为他比任何人都清楚雅典的弱点,他就可能成为对祖国罪孽深重的叛国者。①

① 忒米斯托克勒斯,雅典将军、治邦者,曾是希波战争期间伟大的英雄,但后来不受重用,并为雅典驱逐。他赢得了波斯帝王的信任,后者向他赏赐了小亚细亚地区的几座城邦;参修昔底德《伯罗奔半岛战争志》,卷一,135-138。阿尔喀比亚德则是雅典杰出的政治人物,公元前415年,他受到多种宗教罪名的指控,还受到一般意义上的政治颠覆野心的指控,他由此而逃离雅典。他受庇于斯巴达人,劝说他们在阿提卡的德科利亚(Decelea)建立永久要塞,破坏雅典人的努力。但后来失去了斯巴达人的信任,最终返回雅典。其人功业可参修昔底德,卷五至卷八。

因此，有些技巧可以转移，这些技巧之所以可以转移，至少从原则上来说，是因为它们和其他技艺（art）一样可以传授。政治技艺的传授，首先是作为政治技艺的一个关键部分而发展起来，即言说的技艺。一切政治行动若要成为一种合理行动，那么它必定植根于议事（deliberation）。议事则需借助言辞方式而成。在民主制度下，这当然就是公开言说的方式。公开言说的技艺就是，教授这种技艺——也就是修辞术——的教师的讲授能够对［听者］情绪产生影响。我们可以说，在古典政治哲学之前，政治科学是修辞术中已有的某种可以转移的东西。亚里士多德《尼各马可伦理学》的结尾与之争论的对象，就是那些认为政治技艺就是修辞术的人，在亚里士多德看来，这一观点纯属谬论（《尼各马可伦理学》，卷十，1181a14-15）。但是，无论如何，政治技巧中有一个部分，最初源于一种可以传授的技艺，这部分就是修辞术——这是一个事实，而非偶然。

但从古典的观点来看，这还不够。议事首先处理的是标准问题，即如我们所言——也就是说，关于什么是战争、什么是和平、或者其他事情的标准——但也要涉及具有某种更加永恒特征的事物：当下的战争与和平，选择的时机问题。这些永恒的事物就是法律（laws）；因此，更加重要的、视野更加宽广的议事对象就是立法。政治科学，从这个术语的原初意义来说，其实等同于政治技巧，这是一种治邦者的技巧，当它能够成为立法技艺的教诲，它就提升到可转移的教诲的层次，而立法技艺是最高的政治技艺——即如亚里士多德所言，一种建筑术，它同一切其他技艺的关系，如同建造者的技艺和木匠以及其他与建造房屋相关的匠人的技艺的关系（《尼各马可伦理学》，卷一，1-2）。最后的结果是，政治哲人的面目就不仅仅是立法者，而且是立法者的教师。每一位立法者都必须处理具体城邦的实际处境，在这里或那里确定这样那样的敌人，确定这样那样的资源，诸如此类，他努力为那座城邦做到最好。但是，如果他不能内在地具有什么确实对这座城邦好的观念，他就做不到上述努力，不过，他为这座具体城邦而选择的观念，并不必然意味着，他在此时此地的做法暗示了某些普遍的优先原则。立法者，也就是说，

那些应该为各个完全不同的城邦制定法律或者解释法典的人,[3]他们的教师却不能受到这座或那座城邦的这种或那种处境的限制。他必须以普遍性的词汇进行最初的思考。我们可以说,现在希腊最初出现的政治哲人就有两种形象:最优秀的裁决人和立法者的教师。二者之间自有关联。裁决人必须解决争论。我们暂时可以说,唯一根本的政治争论关注的是政府形式(form of government):应该是民主政制还是寡头政制等等。这是根本的争论。应该优先解决这类争论,这优先于正确的立法问题,因为一切法律都要基于政府形式。遗产、言论公开等等,你拥有的任何一种东西,都取决于政府形式。因此,作为立法者的教师,政治哲人是最卓越的裁决人。

我曾提醒大家注意两种思考形式,即自然(physis)和习俗(nomos),黑格尔在评论古代和现代研究的区别时,暗示了二者的区别,[①]现在,谁要是想朝向古典政治哲学,那么,这两种一般的思考方式指出了他必须遵从的最低限度的条件。但是,这只是一种最低限度的条件。为了理解古典政治哲学,或者为了正确地研究古典政治哲学,我们必须明白,我们的研究始于何处。我的答案是:亚里士多德的《政治学》。不是始于柏拉图,因为柏拉图的著作都是对话作品——尤其《王制》(*Republic*),当然其他作品也是,而亚里士多德的《政治学》则是论述文体(treatise)。柏拉图在其对话中从不出声。我们可以说:好罢,虽然柏拉图从未出声,但苏格拉底在言说,苏格拉底通过柏拉图之口言说。但问题并不如此简单,我们只需提到一个事实就足够了:苏格拉底以其反讽(irony)而著名。本人从未说话,而其代言人却以反讽而知名:这几乎就等同于某个人从不出声。更具体地说,反讽一词的含义在许多世纪之中发生了诸多改变,但是,其原初的意义,或者对我们来说最为重要的第二层含义,带有某种意图而与人交谈:如拉丁语所言,针对某人(ad hominem)。因此,苏格拉底作出的任何评论,或者任何其他柏拉图的代言人,都带有针对对话者的某种意图:针对他们的处境,永

① 参讲稿第九节。

恒的或者暂时的处境，他们的个性，他们的能力，他们的社会地位等等。为了发现苏格拉底就同一个主题所说的绝对之辞，而不是针对这一种或另一种人，我们就不得不把直白的陈述转换为某种意味着绝对真实的陈述。我们就不得不把相对的陈述转换为绝对的陈述，这没有那么容易，而在亚里士多德那里，我们听到他本人一直在对我们言说。亚里士多德和柏拉图之间的这种区别，也可以解释为什么以戏剧诗人作为古典政治思想入口的做法是不明智的，因为这些戏剧诗人当然和柏拉图一样极少自己发言，比如，如果我们认为歌队直接表达了索福克勒斯的观点，这当然是个巨大的错误。即便在史家修昔底德那里，最重要的、视野最宽广的陈述也不是出自修昔底德本人之口，而是由其笔下人物在其言辞中传达出来。那么，我们就会再次提出问题：修昔底德如何看待具体发言者的智慧和理解力？

[4]因此，以亚里士多德开始，是研究古典政治思想最审慎的方式。至于所谓的前苏格拉底哲人，我们只有其残章片语，而解释这些残篇，恰当地理解他们，无疑比理解完整的著作要更为艰难。

现在，至于如何以一种相当外在的方式研究亚里士多德的《政治学》，也就是说通过译本而研究，我想最可读的译本来自巴克的牛津版译文，而且，我想这个平装本也便于使用。[①] 采用这个译本还有一个特别有益的理由，即如封底所言，巴克解释了亚里士多德作出的精炼陈述，否则，要是直接开始阅读这些陈述，就完全不可理解。确实，就此而言，亚里士多德会变得比他实际的情形更为好辩，或者太过饶舌，而且，这样的话，亚里士多德独特的个性魅力就会消失殆尽。但是，你不可能鱼和熊掌兼得，仅就开始而言，我们必须对我们能够得到的每一种帮助心存感激。巴克的译本还有一篇很适用的导论，他在导论里着手探讨

① 《亚里士多德的〈政治学〉》，Ernest Barker 编译，前揭。巴克和施特劳斯在一些关键术语上译法不同，比如 polis、politeia 和 arête。巴克分别译为国家（state）、宪制（constitution）和善（goodness），而施特劳斯则以为城邦（city）、政制（regime）和德性（virtue）。在讲稿中，施特劳斯和他的学生多数时候用施特劳斯的译法替代了巴克的术语，但并非全部。施特劳斯对这些关键词不同译法的替换，由于出现过于频繁，后文脚注中就不再一一注明。

一个相当含混而又近乎无用的论题,也就是发展的问题,所谓亚里士多德思想的发展过程,早期呢,对柏拉图亦步亦趋,等到了一定年纪,某些语文学家相信他们能够发现某些不同的东西,巴克非常睿智地得出结论是,对这一点其实难置一词。不过,也许你们之前遇到过关于亚里士多德思想的发展问题,那么读读巴克清醒的论证就颇为有益。

现在,我们不用考虑任何无谓的纷扰,开始进入亚里士多德的《政治学》。我们先读读开篇。每个人手中都有这个译本了吧?好的,我开始读了[读文本]:

> 我们首先看到,每一个城邦都是某种社会联合体(association),其次,所有这些联合体都是为了获得某种善而建立——因为所有人的行事,都带有对他们自己对善的看法。因此,我们可以说,[①]一切联合体都追求某种善,我们也可以说,所有联合体中具有最高地位、所有联合体中最为权威的[②]联合体,也包含了其他所有联合体,它所追求的就是最高程度的善,因此也应该是具有最高地位、最为权威的善。这个最权威、涵盖范围最广的联合体就是城邦,或如其名所示,是政治联合体。(《政治学》,卷一,1252a1-7)

[5]你们会发现,亚里士多德立刻朝向了事物的核心。《政治学》自然要处理 polis 的问题。现在要提出的第一个问题是,我们之前对此已有所暗示,即如何翻译 polis。巴克依照惯例在希腊文后附上英译:"polis [state (国家)]"。但是,我们应该记得之前我曾经读过柯林伍德的说法,他认为无论谁以这种方式翻译,都是一个严重的问题。今天,有人为了避免这个困境,选择"城市—国家"(city-state)这种译法作为一种解决方案,但这也不是更好的方法,因为这样做的话,当然就意

① 此处省略了巴克译本中"以我们的实际观察为基础"一句。

② "所有联合体中最为权威的"这个短语非巴克译本所有。

味着我们懂得，国家（state）是什么，也意味着我们认为存在一种所谓“城市—国家”的国家（state）。

现在，我们看看一位后世思想家，看看他如何界定亚里士多德使用polis的含义，这就是霍布斯。我们看他如何定义polis。“这一点办到之后，”——我不会把这一点究竟是什么的内容念出来——“像这样统一在一个人格之中的群体就称为共同体（commonwealth），拉丁语即civitas［城邦］。”[①]Civitas恰恰是希腊语单词polis的传统拉丁译法。因此，commonwealth就姑且可以视为polis的一个恰当翻译。我们还可以看看霍布斯的另一种译法，这个译法与我们现在关注的问题更加相关，在《法的要素》第一卷第十九章：“如此形成的联合，今天人们称之为”——他没有说是“国家（state）”——“政治体（body politic），或者公民社会（civil society），希腊人则称之为polis，或者城邦（city）。”[②]

这样，你们就明白了，即便在17世纪，对霍布斯这样的人来说，国家（state）这个词语也不是必须的，也不是最自然的［术语］。霍布斯以city来翻译polis，这是最佳的翻译，同时，他还给出了同义的英文表达：“政治体或者公民社会”。那么，现在我们把polis译为city就不会有什么犹豫了，但是，我们必须清楚，这只是以一种谜（riddle）代替了另一种谜：希腊语中谜一样的存在polis，被我们以英语中的谜所谓city代替了。因为当我们说起city的时候当时不是指polis。比如伦敦城（the city of London），或者伦敦的城市（the City in London），当然有着完全不同的的蕴涵。

［6］我刚刚朗读的《政治学》开篇一段表明，城邦关心最广泛的善，而其他的联合体，隶属于城邦的联合体，则关心从属的、部分的善。亚里士多德使用希腊语eudaimonia意指这个最广泛的善，英语通常译为幸福。现在，我们开始思考如何翻译eudaimonia这个大难题：完全的人

① 霍布斯，《利维坦》，第十七章。［译按］中译参黎思复译本，北京：商务印书馆，1985，译文略有改动。

② 霍布斯，《自然法和政治法的要素》（*Elements of Law Natural and Politic*），卷一，第十九章，第八节。

类之善。城邦关注完全的人类之善。亚里士多德理解的幸福凌驾于一切德性活动之上,当然这意味着你要面对德性活动的条件问题。比如,如果你正病重,因此就不能在每个方面都有德性地行为,这暗示了健康是幸福的一部分。但是,不同的人当然对幸福有不同的看法,甚至相同的人在他们生活的不同年代也会持不同看法。因此,我们可以假定(现代人总是比古代人更喜欢假定),幸福是绝对主观的,那么当然就不可能根据幸福来定义国家(state)的最终目的。那么,政治社会难以定义为一个以幸福为追求的社会。在理解城邦时所要面对的理解障碍时,这很可能是最好的起点了。然而,当我们仔细考虑一下并且承认,关于什么是幸福的观念不可尽数,那么,无论如何我们都会认为,尽管有着难以尽数的差异,但其中总有某种共通之处,这当然就是幸福的条件。无论你如何理解幸福,你都需要或者去追求你的幸福。更进一步来说,你必须具有自由活动的可能性:你必须是自由的;倘若身陷囹圄,你就不大可能去追求幸福,不论你如何理解幸福。第三,你必须具有按照你对幸福的理解去追求幸福的可能性。我指的是一套你们熟悉的程式,它们全都来自《独立宣言》:生活、自由和追求幸福。《独立宣言》把这些理解为人的诸种基本的自然权利,但是我们也可以从不同的、当然也绝不矛盾的观点看待这些自然权利,把它们理解为幸福的条件——而无论人们如何理解幸福。

现在,我们就处于一个奇怪的处境之中。人们努力追求幸福。生活、自由和追求幸福只服务于他们对幸福的享受。幸福是最终目的;生活、自由和追求幸福则是手段,因此是较低的东西。但是,另一方面,幸福是完全主观的——毕竟每个人对幸福的理解都有所不同,而生活、自由和追求幸福则是客观的。无论你如何理解幸福,你都需要生活、自由和追求幸福。人们之追求幸福,是按照他们各自对幸福的理解,他们有时与他人合作,有时又与他人竞争。这种既合作又竞争的行为,其目标都是其人的幸福,我们可以说,这种行为产生了某种网络;这个网络就是社会,恰与国家形成对比。国家只关注前面列举的条件。

这种对国家与社会之间关系的理解,有一种特别的含混。一方面,

国家是更高的：它追求所有人都需要的某种东西，[7]某种具有客观有效性(validity)的东西。但是，这一切又都只是手段，因此就是较低之物。最高的东西不再客观。在这个二元论之中，国家和社会这两种元素之间的等级是含混的，为了克服这种困难，我们必须转向某种更加宽广的东西，在这种更加宽广的范围里，我们目前为止所理解的国家和社会都是其中的部分。现代人成功地发现这样的东西，或者发明了它。这一母体之中，国家、社会以及其他东西都是部分的存在，切确地说，这个母体就是我们通常所理解的文化。当你们谈到某个部落、某个民族或者某个城市的文化时，它意味着某种范围更广的东西，国家和社会就是这一范围更广的联合体的一部分。我想说的是，如今极为普及的文化概念，是城邦的等价物，在理论层面上，在与公民思想有别的学院思想的层面上。而在公民思想的层面上，城邦的等价物是国家。

比如，我们可以说，肃剧或者戏剧诗人属于文化——属于文化但不属于国家。但是对古典时代的人来说，肃剧当然具有道德功能——也就是说，净化某些激情的功能——而道德功能与政治功能密不可分，因此，肃剧属于城邦，雅典当时就是这样的情形。的确，道德-政治功能并不能穷尽肃剧的可能，至少就其超越政治功能而言，肃剧属于智慧的领域——而智慧就不再是城邦的一个部分。换言之，从古典观点来看，我们应该称文化为一种合成物，一方面由城邦另一方面则由智慧构成。顺便说，我们可以从这里发现，文化概念假设了城邦与智慧之间更为紧密的关联，但在古典时代看来，其关联并不如此紧密，也就是说，每一个城邦都有其独特的智慧。正确的智慧是普遍的，客观而言是如此(de jure)——但事实(de facto)是否如此则另当别论。

现在，根据这一思考(还可以进一步深入)反思城邦的现代对应物，我们就可以公正地对待历史主义的真理，也就是说，我们公正地对待这一事实：业已出现的根本改变，导致对最重要和最根本术语的理解已经改变。你们是否有需要我进一步澄清的地方？或者你们觉得哪里需要说明？我刚刚讲述的最后一点可能最难理解：城邦和智慧不仅可以区分，而且还具有根本不同的特征，毕竟，城邦总是某个具体城邦、某

个具体的社会,而智慧则总是普遍的——如我所言,客观而言是如此,但事实不必如此——现代的文化概念暗示了二者之间的相互同化。对吧?

学生:但是,希腊人认为肃剧具有某种道德功能,同时道德功能也与政治功能密不可分,这个事实不也暗示了他们认为智慧——至少是以诗歌形式呈现的智慧——低于政治吗?

施特劳斯:嗯,"智慧"这个词含义众多。实践智慧本质上属于实践、政治生活。我现在是在更严格意义上谈"智慧",也就是理论智慧,比如就肃剧来说,是对人的理解。

[8]学生:好吧,肃剧和肃剧观点之中也有理论智慧,这是事实,但你也说过,希腊肃剧的道德功能同政治功能密不可分……

施特劳斯:道德功能当然属于政治功能。城邦的目的是让城邦民成为好人,如亚里士多德所说,成为行为高贵的人。[①] 这就是密不可分。亚里士多德把包含其伦理学在内的整体教诲称为某种政治考察。但这不是关键,我的意思是,这不是问题的难点所在。好吧,让我们从后面还会谈到的另一个现象开始,不理解这个现象,我们就不可能理解作为整体的古典思想。我们今天的思想已经持续数个世纪,就其根基而言,它对理论智慧和人的日常生活之间的关系的理解,与古典思想尤其是亚里士多德的理解有着根本区别。这一改变深受被广泛称誉为伟大运动的启蒙运动的影响,但启蒙运动不仅仅是18世纪的思潮,还包含17世纪[的思想运动]。对启蒙运动来说,智慧应该传播,应该散播到所有人之间,因此,理论意义上的智慧和理论意义上的不智之间的区别,就不再那么重要。这一思想对你们来说有意义吗?这种意义上的启蒙概念在古典思想中并不存在,因此,哲学和城邦之间、智慧和城邦之间并没有简单的和谐。智慧就其自身的意图而言,是普遍的;城邦则必然是具体的、个别的。我们在现代的所作所为在下列事实中能够看得清清楚楚。"文化"(culture)这个词语就其自身而言仅仅意味着耕

① 可能指亚里士多德《政治学》卷三,1281a2-3。

种(cultivation),或者土地的耕耘;不过,人们当然也提到心灵的耕种——在古代也以单数形式使用过,cultura mentis [心智的培养]。但在19世纪,人们开始在复数意义上使用文化一词:诸种文化。这就是说,现在以相同的方式理解所有文化,或者近乎相同的方式,根据这种方式,各种政治社会都是特殊的,你们明白吧?而根据更老派的观念,只有一种心灵的培育或者人心的培育(culture)。把心灵的培育同化于政治生活之中,这是一个现代现象,正是这种同化决定了我们今天如何使用"文化"一词。今天,在一般意义上来说,甚至在人类学当中,文化与心灵的培育没有丝毫关系。当你们提到某个街区的少年阿飞的文化时,你们其实没有严肃思考到任何心灵培育的问题。这是更进一步的思考。但是,从其源头来说,在19世纪,即便是复数意义上的"文化"也意味着更高的文化。然后,情形就是,每一个部落都有一种"所谓的文化"(quote culture),当然,最终也用于任何社会的每一种更细致的分类,却也是细微而可悲的分类。

我们还是首先跟随亚里士多德的论证。亚里士多德继续证明,城邦是最高、最整全的联合体,为了证明这一点,他在其他的联合体中思考最重要的联合体。这就是家庭(the family or the household)和村庄。在这里我们要把握好他的讨论[读文本]:

> 人一旦趋于完善就是最好的动物;但是,如果他远离礼法和正义,他就是最糟糕的动物。拥有武器的不义就是更可怕的不义;[9]而人就其天性而言,是被武器所武装的,①这种武器的意图是服务于明智和德行,但是,这些武器也可能用于相反的目的。这就是为什么,如果人②没有德行,他就是最邪恶最野蛮的存在,比其他一切溺于欲望和残暴者都更加糟糕。正义③属于城邦;因为,决定了什么是正义(just)的公正(justice),是政治联合体的秩序之所

① 施特劳斯在阅读巴克的翻译时,省略了"比如语言"。
② 这里的"人"(man),巴克译为"他"(he)。
③ 施特劳斯省略了巴克的翻译"这就是他的拯救"。

在。(《政治学》,卷一,1253a31-39)

亚里士多德考虑的是什么?我们首先考虑另一种情况。城邦是从自然的联合体中产生的,比如家族:家庭也是从自然的联合体中产生的,因此它自身就是自然的。在某种意义上,家庭甚至比此前的各种联合体更加自然。正是在这里,亚里士多德……困难……翻译……([译按]原文此处有遗漏,当是录音不清所致)在某种意义上,根据亚里士多德的看法,城邦甚至比家庭和此前的各种联合体更加自然。为什么?因为一切其他的联合体在某种程度上都不完整。它们都未能实现人全部的自然需求。它们都不完整,并指向城邦作为其最后的完善形式。非常明显的是,一个自然事物的目的是这一事物的自然(The end of a natural thing is the nature of the thing)。举个简单的例子:[如果]我们想知道一匹马的自然,我们就看一看一匹成长中的马,看它的健康状态等等,也就是说,小马或者病马是有欠缺的马。一个事物的自然就是这一事物自身的完善。与亚里士多德此处讨论相关的,不仅在于城邦是自然的,而且首先在于,城邦作为城邦而是自然的,也就是说,它本质上与家庭不同。亚里士多德暗示的其他思想家,其中最重要的是柏拉图,他们的断言是,家庭和城邦之间的区别只是一种量的差异(《政治学》,卷一,1252a7以下)。亚里士多德说:不,这不是量的区别,而是本质的差异,也就是说,换言之,城邦恰恰因其特性,作为城邦是自然的,而不单单作为一种发育过强的家庭。这里的关键是,如果城邦依其本性而成为城邦——这个主题某种程度上开启了整部《政治学》——那么,城邦就不是依循习俗而成。如果使用后来极其频繁的术语来说,城邦不是由契约约定而成。

就城邦因其自然而成为城邦来说,随之而来的就是,人因其自然而是政治动物。因其自然,为什么?因为人所具有的特性,也就是人身上的独特性,独特的差异吗?人确实具有逻各斯、言辞或理性(logos, speech or reason)的能力。因言辞或理性之故,人是政治的。亚里士多德说,人比其他一切社会动物都更加政治、更加社会。逻各斯,言辞或

者理性，比其他一切都更具有形成社会的能力，因为没有逻各斯，就只可能具有一种感知，尤其是对快乐和痛苦的知觉。这没有把人限制在其他类似知觉的程度。我们还通过逻各斯意识到正义和不义。我们更进一步就会发现，两个人类个体的完全联合——两个一般意义上的个体，只有在思想中并且通过思想才有可能实现：如果他们同样地思考着相同的东西。这种关于感觉的同一性永远不会被知晓，即便他们使用相同的词语。如果你们选择最简单的例子：如果他们依循[10]同一种理论的相同阐释，无疑，他们的思想能够完全联合在一起。他们的确在思考相同的东西。

在另外一个意义上，城邦对人来说也是自然的。后来，亚里士多德在第七卷[更加充分地]解释说，我们应该称城邦为一个相当小的社会：在这个社会里，虽然不至于人们之间彼此认识（那只会是一个村庄），但是每个人都会认识所有人都会认识的人，因此，他可以通过直接的了解认识那个人，比如说，当他竞选公职的时候。同样，亚里士多德理解的城邦，就是一个足够大的社会，足以满足所有的本质的自然需求，但又足够小，足以限制人的求知和关切的自然力量。我们都以某种方式知道约翰逊总统（President Johnson）和汉弗莱副总统（Vice President Humphrey），但是，怎样的方式呢？通过电视。与这样的认识方式不同的，是你在自己共同成长过程中认识的人，或者和你父母共同成长而认识的人，等等。换言之，我们可以说，城邦作为一个足够小的社会，[一个演说者]无需借助任何人工事物而向人们演说。人们可以聚集在一起听[他的]演说。

我刚刚读的这一段里，亚里士多德以为，人若不是政治的，则是前政治的，或者对政治漠然视之（apolitical），不是出于偶然而是不能与他人共同生活，他明确表示，这种状态很糟糕。亚里士多德此处所言，让我们想起霍布斯所谓的自然状态，霍布斯以为，人就其自然而言是非社会的（asocial）——也就是说，没有社会规则，也无需服从法律。那么，霍布斯和亚里士多德之间的真正区别何在？这一点很重要。为什么对霍布斯来说人是一种如此粗野的存在？是什么令人如此粗野？霍布斯

称之为骄傲:渴望凌驾于他人之上,渴望被他人视为更出众之人。因此,霍布斯认为他是非社会的。亚里士多德或许会回应:你之所言证明了人的非社会性,但也证明了人的社会性:一种根本上依赖于他人观念而存在的存在,根本上就是一种社会存在。换言之,霍布斯的思考还不够深入:他错将反社会性(antisociality)当作非社会性(asociality)。但是,你们如今常常见到或者听闻的那些反社会人士,他们当然在一种根本意义上是社会的:据他们自己所说,他们极其渴望变得重要,由于无法通过合法的方式变得重要,于是他们努力通过非法方式而成就这一点。但是,"重要"当然意味着他人的仰慕,这是一种根本的社会性。霍布斯错将社会性视为仁爱。但是,邪恶依旧是社会的,也是反社会的。一个根本意义上来说非社会性的存在,不会在这个意义上是邪恶的。

亚里士多德认为,人就其自然而言是社会的,这一学说一直以来都是传统的学说,直到 17 世纪受到攻击,尤其是霍布斯的攻击。在 17 和 18 世纪,还有人认为人就其自然而言是社会的,他们和反对者之间存在激烈的争论。断言人就其自然而言是社会的,这种学说当时被称之为社会主义(socialist)学说,其他人则被称之为反社会主义学说。你们发现了,这些术语的含义发生了多大的变化。顺带一提,对社会主义来说真实的东西,对个人主义来说,某种程度上甚至更加真实。比如,廊下派(Stoics)因其个人主义而著名,但是,在这个意义上,[11]他们当然也是社会主义者,因为他们也教诲说,人自然具有社会性。当然这只是附带言之。

当亚里士多德说城邦出于自然,他的意思不仅仅在于城邦不是习俗所致。他还拒绝这一观点:还存在另一种出于自然的政治联合体,至少是与城邦相同的程度上,这就是希腊语中的 ethnos[部族]。我们可以翻译为"部落"或者"民族":一种非城市的游牧联合体,或者农民联合体,诸如此类。下面我们解释一下拒绝 ethnos[部族]的理由。人生来需要教化(civilization)。"教化"的词源是城邦民(civis 或 citizen)和城邦(civitas);在希腊语里有一个对应词,这就是 polis。人生来需要教

化，但是在部落生活里，他发现不了这一点。

进一步说，“城邦是自然的”这一命题意味着，城邦并不神圣。荷马和其他诗人谈到城邦，比如特洛伊城时，他们称其为“神圣的城邦”。亚里士多德则称其为自然的。[①] 这是一个重要的思考。可以证明这一点的事实是，亚里士多德在《尼各马可伦理学》中讨论美德时，虔敬并不在诸种美德之列。亚里士多德在《政治学》中强调，神庙、祭牲等对神圣事物的关注，是对城邦的关注的一部分。但是，对神圣事物的关注，亚里士多德的下述评论却又引致含混。在列举城邦关注的事物时，他说一、二、三、四、五等等，但第五和第一点，城邦关注的都是神圣的事物。换言之，从一种观点来看，这当然是最重要的，因为它处于第一的位置。但从另一种观点来看却并不如此。这是一个需要深入思考的暗示。对神圣事物的关切，作为对城邦关切的一部分，同时也超越了城邦，也就是说，以哲学的形式超越了城邦，从亚里士多德的观点来看，当然是以最高的形式关切神圣事物。

同时，《王制》也肯定了这一观点。在《王制》开篇，令人尊敬的老者克法洛斯，同时也是父亲，他前去献祭，而苏格拉底则同年轻人讨论最佳的政治秩序。我们还可以发现其他例子。这种特定的世俗主义一定不能同现代的世俗主义混为一谈，原因很简单，亚里士多德不是一个启蒙主义者。柏拉图的对话《蒂迈欧》开篇已经足够清楚地指明了这种情形，借助柏拉图的《王制》，《蒂迈欧》中那位对话者应让我们注意古埃及的秩序，在古埃及的秩序里，《王制》中的哲人位置被祭司所取代，而那位对话者并不知道其中区别，似乎苏格拉底或者柏拉图也是这样。城邦当然不会是一种祭司秩序，尽管城邦必然包括祭司在内。

《政治学》第一卷的总体框架里，主要讨论作为城邦最重要部分的家庭，或者齐家之术。齐家在希腊文中是 oikonomia，英语经济（economics）一词的词源。这样，亚里士多德开始讨论经济问题，但是总是

① ［译注］可参阿莫伯勒，《亚里士多德对城邦自然性的理解》，柯常咏译，收于刘小枫主编，《城邦与自然》，北京：华夏出版社，2010 年，页 83-108。

在齐家的框架之内。他不会以其他方式谈论财政或者任何公共经济问题。

[换磁带]

[12]施特劳斯:——除了他为奴隶制辩护。确实,他为奴隶制辩护。我马上就要谈到这一点。但是,仅仅知道这个事实还不够,因为我们还不知道他为什么为之辩护,也不知道亚里士多德意识到他的辩护的局限在哪里。亚里士多德一开始就陈述了一个事实:奴隶制颇有争议。有些人说,作为一个主人而统治其他奴隶有违自然,因为只是由于习俗(nomos)的缘故,一个人才成为奴隶,而另一个人则成为自由民,但是从自然来说,二者之间没有区别。由于奴隶制没有以自然为基础,因此它不正义:它只是一种暴力行为。这种制度在对自然施加暴力。

亚里士多德以非常简单的说法提出这个问题:奴隶制是自然的,还是习俗的?如果奴隶制只是一种习俗,就这种情形来说,它就不义。要回答这个问题,亚里士多德当然必须首先界定什么是奴隶。答案是:一种所有物,财产的一部分,但奴隶有生命——和罐子或者锤子不一样,但更具体地说,是一种有生命的工具,其目的不是为了生产事物,而是为了生活、用途或行为(life or use, or action)的目的。生活是一种行动,而非生产。行动或者用途,也不是生产。生产仅仅服务于生活,而非生活本身。换言之,这里没有将奴隶理解为一种生产工具,挖掘地下的矿藏或者从事工业生产之类,奴隶是家庭奴隶,是人的生活的助手。亚里士多德断言,奴隶制可以正确地理解为自然的。为了说明这一点,他开始陈述这个事实:作为整体的自然具有等级制的特征。我们随处可见高者和低者:有些事物根据自然而统治,而有些事物则根据自然而被统治。最接近家庭的例子是心灵-灵魂-身体之间的不同。欲望,激情:属于灵魂,却与心灵相反。根据自然,心灵是欲望和激情的统治者,同样,灵魂是身体的统治者。雄性和雌性之间也存在同样的不同——不仅仅局限于人类,这个不同也是整体的等级制特征的标志,雄性是统治的部分。亚里士多德说,灵魂之统治身体,正如主人之所为,也就是说,一如身体是接受纯粹命令的奴隶,而不是被说服的奴隶。我们可以

同我们的愤怒说话，但我们不可能同样对我们的身体说话，因此，心灵，灵魂通过说服以政治方式统治激情。

奴隶具有足够的语言能力，能够听和言说，但他自身没有逻各斯的能力。这就是亚里士多德的定义。因此，这样的人被奴役就符合正义，也没有什么暴力施加于他——相反，对他来说，成为奴隶颇有用，正如对他的主人来说，拥有他作为奴隶颇有用处。那么，什么是一个自然的奴隶？一个人某种程度上能够理解动物所不能理解的东西，野兽所不能理解的东西，但这不足以引导他自己的生活。他需要别人的引导。比如说，某人能理解命令：带五段圆木进入房间——一、二、三、四、五。他能够做到，但狗没法做到。但是，另一方面，他不能照顾自己，因为他完全不能控制自己对酒或者其他事物的欲望。亚里士多德理解的自然的奴隶，有个最为生动但又不大让人喜欢的形象，此即莎士比亚《暴风雨》（*Tempest*）中的卡里班（Caliban），如果你们记得的话，剧中的卡里班应该受到普洛斯佩罗（Prospero）控制，在普洛斯佩罗的命令下，屡受精灵爱丽尔（Ariel）的戏弄，剧本的这个描绘我们现在不应该[13]觉得奇怪了。问题在于：这个事实与政治之间有多大关联？亚里士多德认为关联甚大。因此，奴隶制如果用于那些自然的奴隶身上，就合乎自然。如果用于那些根据自然不是奴隶的人身上，当然就不正义，因此，举例来说，仅仅由于被俘的缘故而奴役战俘，这不正义。

我们后面会发现，这里不是亚里士多德关于奴隶制问题的最后看法。后文第七和第八卷描述他认为的最佳政制（commonwealth）时，奴隶制当然在考虑之内，他建议，应该给予奴隶能够获释的希望。这显然不可能是自然的奴隶，因为奴隶被定义为不能被释放的人，因为他们不能照顾自己。因此，亚里士多德必然假定，你拥有的奴隶，只是因习俗而成为奴隶，也就说，他们成为奴隶并不正义。这一点如何与我们所读的第一卷内容协调呢？这一点容后再谈。

亚里士多德继续他的讨论。“从以上关于奴隶是什么的分析中，我们可以清楚发现，一个主人的统治和政治统治并不相同”——包括柏拉图在内的其他人似乎不这么认为。

其一是政治统治,统治自由的人,另一种则是统治奴隶。家庭的统治是君主制,因为每一个家庭都由一个人统治,而政治统治则是统治自由的人和平等的人。统治之人并不是因他拥有的知识而被称为统治之人。

——当我们说一个人是医生,是因为他拥有作为医生的能力、技巧和知识——"而是因为他是这样的人"——即,因为他是一个主人。"这同样适用于自由人和奴隶"——他们也不是因为他们拥有的特定知识而成为自由人或者奴隶。①

亚里士多德继续说道,这并不意味着没有某种奴隶必须掌握的知识。他告诉我们,曾经有一个叙拉古人开办一座奴隶学校,奴隶们在学校里学习在家庭中必须要做的各种事物的知识,同样可以说,有某种主人需要掌握的知识,以便命令他的奴隶。但是,亚里士多德说,这种类型的知识并不伟大,能够提供这种知识的人会安排一个执行者,让他来关心这类知识。而主人们自己则会走向政治生活或者意欲追求智慧。这里,你们发现了一个简单的抉择:真正的人的生活,或是政治生活,或是对智慧的追求:这就是希腊语中的哲学,我们还要多次回到这种抉择。

下一个属于经济学的重要主题,并不一定关系到人类,尤其是奴隶,而是关系到其他类型的财产。这里最重要的问题是赚钱和齐家之间的关系。亚里士多德断言,它们是两种截然不同的事物。赚钱和齐家之间的区别,以财产、获得物的自然形式和非自然形式之间的区别为基础。本质上来说,自然的形式有其限制,以一个人和他的家庭能够适度使用为宜。本质上来说,赚钱的技艺则没有限制,因此这种技艺就有某种[14]错误,即,一个有限的存在却去追求无限的金钱。在获得物的自然形式里,最重要的是农业。对亚里士多德和柏拉图来说,农业的地位高于贸易、工业——与农业相比,地位尤其低下的是高利贷,在亚里士多德看来,这根本就不正义或不道德。

① 《政治学》卷一,1255b16-22,这里显然出自施特劳斯本人的翻译。

我们现在不必深入亚里士多德的经济教诲、他关于获得物的自然和非自然形式的教诲的细节。[此中]有不少要点都很重要，兹举一例。从字面上看，马克思关于使用价值和交换价值的明确区分，其实来自亚里士多德。很自然，马克思的使用当然有很大的区别，因为在马克思看来，经济领域最基本的现象是生产，亚里士多德却不这样以为。对亚里士多德来说，基本的事情是使用的目的——或者，如果你换一种眼光来看，是自然的馈赠，而不是通过人类生产而存在的东西。我就到此为止。这里已经和其他地方一样醒目的要点，是通过自然之物和非自然之物来确定方向。没有这样确定的方向，我们就完全不能理解亚里士多德的教诲。

获得生计的营生有自然的方式，也有不自然的方式，标准在于，这种方式是否是被决定的，是否有其限制，或者是否没有限制。自然的事物必然有其限制，有其具体的特征。自然首先意味着某种具体类型事物的自然，无论是人、狗或者马——也就是说，事物彼此有别，彼此分离，总是受到事物之间关系的限制。从这一点来看，不受限制就不自然。经济问题中，奴隶制问题是首要问题，某种程度上也是最重要的部分，亚里士多德讨论完经济问题之后，第二卷转向了一个新的主题。

我们已经以我们的方式知道，城邦是自然的，它的部分也是自然的，存在一种自然的奴隶制，有一种获得财产的自然方式。现在我们转向城邦，但是什么意义上的城邦？第二卷开篇如下[读文本]：

> 既然我们意图思考政治联合体，那么，对那些能够如其所愿在最高的程度上生活的人来说，哪一种才是最好的联合体？我们也必须考虑其他那些被赞誉为治理良好的城邦选择的政制形式，如果还有其他某些人所宣扬的政制形式，如果还有其他具有良好声誉的政制形式，[我们也必须考虑，]这样，我们就会发现，它们当中什么是正确的、有用的，而什么是不正确的、无用的。①

① 《政治学》，卷二，1260b27-33，这里显然是施特劳斯的翻译。

诸如此类。现在,亚里士多德转向了最佳政制问题(the best form of government,我姑且保留这一对希腊语 politeia 的临时翻译)。但是,在转向这个问题之前,他先看一看我们能够从其他人向我们呈现的内容中学到些什么:[首先,]被赞誉为值得追求的城邦;其次,被赞誉为值得追求的城邦蓝图。你们发现了,亚里士多德以一种严格的常识论方式推进自己的分析。他通过声誉来发现自己的关节点,假定声誉绝不会完全无根无据——在一个相当自由的社会里当然不是这样,因此声誉有某些作用。但奇怪的是——对我们来说[15]奇怪的是,他对待斯巴达这个实际存在的政治秩序或者政制的方式,与对待柏拉图《王制》的方式一模一样。换言之,究竟是实际的政治秩序还是作为蓝图的政治秩序,在亚里士多德而言毫无区别。这值得我们留意。顺便说一句,亚里士多德的论证过程不是历史式的;他以柏拉图在《王制》和《法义》(*Laws*)中的计划为开始,讨论各种不同的政制(regime),然后又提出某些更早思想家的计划,之后他才转向具有良好声誉的现实政治秩序,比如斯巴达。具有典型意义的不是雅典:雅典并不具有一个良好政体(polity)的声誉——虽然亚里士多德在对雅典人说话,因此,他没有提到雅典。我们下次会讨论这一点。

在第二卷的讨论里,对柏拉图的批评当然最为重要,因为亚里士多德这里做了某些第一卷没有做的事情,也就是,他表明了家庭也有必要。他只是表明了,城邦优于家庭,本质上也与家庭不同,并且比家庭更为广泛、更具整体性。但是,他确实考虑到没有家庭的城邦的可能性,这在理论上有可能:柏拉图在《王制》中的做法(《王制》,卷五)就是如此。因此在批评柏拉图《王制》的时候,亚里士多德要表明为什么家庭、私人财产和私人家庭有必要。这是亚里士多德在第二卷中呈现的一个关键点,另一个关键点则是他对最早的政治哲人的讨论,我们可以称呼这个最早的政治哲人为希朴达摩斯(Hippodamus),你们在文本中也会读到,我想,如果你们在下周三已经读完这一部分会很有帮助,将会推进我们的讨论。现在我们还有一些时间。有什么问题吗?

学生：[1]我不大能够确定，亚里士多德为什么认为赚钱……不会受到一个人的精力和聪明程度、惯例、生意的本性以及法律的限制——

施特劳斯：不，比如说，一个人获得了十万美元。这个例子里没有什么同他的赚钱相抵触的自然问题，至少就相关的经济问题来说如此，如果他可以，他能够赚取百万美元，一亿美元等等。但是，如果你不能控制（absolutize）金钱，如果你看看总体的语境，总体语境是人的使用，财产拥有者对财产的使用，然后，你就会碰到限制。除非你能够说：那么，他不再聚敛金钱，而是更加喜欢奢侈生活——他想拥有五十艘游艇，二十处乡下庄园，五十个——无论你要的什么东西；但是亚里士多德会说——如果你从使用的角度、从好的使用角度、从有道德的使用角度再次具体审视一下，这种生活不会排除炫耀的因素，或仅仅是为了出众的消费，当然同样还有吝啬的缘故——那你就会发现你不能超越某个临界点，这就是它自身的限制。亚里士多德意在于此。亚里士多德知道（尽管他不知道纸币），你可以同样以聚敛美金的方式聚敛很多地产，或者数块土地，或者钻石，但是，他只是认为，金钱固然带来很大的便利，然而，它自身还有一种诱惑，会让我们忘记它的用途：它只是一种便利而已。这是一则很好的例子，可以说明古人对纯粹的便利的看法。一个纯粹的便利只是便利，但是，一个[16]某种程度上伪装成具有独立性的便利，似乎就逃脱了我们的控制。清楚了吗？列维先生？

列维先生：对霍布斯来说，前政治状态就是一种战争状态。亚里士多德如何看待前政治状态或者人的生活方式？还有，为什么前政治状态是不足够的……？

施特劳斯：你曾在乡村生活过吗？

列维先生：生活过。

施特劳斯：可不是格林威治村啊。[2] [大笑]好，你在乡村会发现不少你在那里不能轻易得到的东西。你偶尔会在那里遇见某些你可以

---

① 这位发言人在打印稿上被错误地标记为列维先生。

② [译注] Greenwich Village，纽约的一处时尚繁华之地，1910 年之后成为艺术家和文人骚客聚集的中心。

和他谈论你感兴趣话题的人,这样的机会比你在更大的社会里要少。你的自然需求,你的心灵的需求,不大容易得到丰富。当然,你一定不要忘记,这个国家的任何一个乡村或者欧洲类似的地方,都是更大的整体的一部分,因此不能完全忽视这一点。你知道吧?是吗?

列维先生:第二点……作为回应,他或许会说,用亚里士多德自己的话来说,我不是说课堂上的同学,但多数人并不关注心灵,只关注力量……

施特劳斯:好吧,正如亚里士多德在《政治学》第一卷所言,如果我们想发现什么是自然的,我们就必须看看健康的东西,在这个意义上,我们就应查看某个种类中的正常成员,而不是那些在这个或那个方面腐化的或者有缺陷的成员。当然不能否认,存在着心灵完全没有任何培育而完全幸福的人,但是他们身上总有某些错误。

列维先生:你所说的是……

施特劳斯:他们是——我们有时称他们为笨伯,或者其他类似的词,你当然和我一样很清楚这一点。我们不能让他们承担我们所承担的东西。我们不应该轻视他们,但我们不能让他们承担我们承担的东西,倘若他们能够满足于一个无趣的社会,但这也不意味着我们也应该满足于这样无趣的社会。

列维先生:那么,你说的是,生活在两个不同村庄的两个政治哲学研究者,会离开村庄,他们结婚之后会建立一座城邦?

施特劳斯:亚里士多德不会这么说,如果这是一个真实的村庄,而不是城邦的一部分,那么,就不会存在任何一位哲学的研究者。

列维先生:好吧,那么城邦从哪里出现呢?谁知道要建立一座城邦?

施特劳斯:它会如何出现呢?有两种方式来理解这一点。一种是需求,也就是共同防卫——我的意思是,[17]每个人都能理解这些天然的需求。另一种方式是,有些村庄定居在一起,从中产生了城邦。一旦城邦出现了,起码有发展更高事情的机会了。亚里士多德如是论述:城邦的出现是为了生活之故,也就是说,不仅是为了生活——自我防卫

之类——还是为了美好的生活(《政治学》,卷一,1252b29-30)。美好的生活,不是饕餮者理解的美好生活,而是高贵地生活。那么,这个由于定居在一起而形成的城邦,是否预设了最伟大的人——甚至超越了最伟大的哲人,超越了建城者——的可能,这一个复杂的问题,也就是说,像雅典神话中的建城者忒修斯(Theseus)这样的人的可能。这是一个复杂的问题。当然,根据通常的观点,他是一位英雄(hērōs),而非哲人。亚里士多德是否接受这一点,这又是个复杂的问题。

列维先生:你提到城邦的防卫。对亚里士多德来说,一般而言,前政治世界会不会爆发战争?

施特劳斯:能重复一遍吗?

列维先生:对亚里士多德来说,一般而言,前政治世界会不会爆发战争?在前政治世界——

施特劳斯:我想都是的。有和平的人,也有不和平的人,社会亦然。要看具体的情况(Ça dépend)。战争可能发生,也可能是和平,但这不是要点。但人们定居在一起可以共同生活,可以更好地保卫自己。好,那么——

[课程结束]

第十一讲　亚里士多德《政治学》卷一至卷三

（没有日期）[①]

[19]施特劳斯：[进行中]——现代的这种或那种理论知识。众所周知，今时今日的实证主义政治科学，由于借助实证主义方式所理解的科学而具有一种仲裁的能力（mediation），[②]它因此也持有一种外在标志，即某种专业技术词汇的重要性，但古典政治哲学对这些词汇完全陌生。

我们现在返回亚里士多德《政治学》的研读，转回第一卷，我们知道该卷关于自然（physis）和习俗（nomos）之间区别的最初思考相当重要，还知道它们与政治生活直接相关。这种直接的关系如何呈现呢？

柏拉图认为城邦和家庭只有量的区别，而无质的差异，亚里士多德不同意这一断言。换言之，亚里士多德为城邦的高贵性而辩护，反对对城邦进行还原，比如还原为和家庭相同的地位。此外，亚里士多德也反对那些主张奴隶制只是习俗所致的人。他再次为他视为城邦根本制度（institution）的东西而辩护。亚里士多德论证的这种辩护特征同一个根本问题相关，我们下面来谈谈这个问题。政治生活的整体领域，或者政治理解力（understanding）的整体领域受到基于理论原因的攻击，也就是说，基于外在于政治生活本身的理由，因此，政治生活和政治知识

① 原来的打印稿颠倒了第十一讲和十二讲的顺序。

② [译注]注意上一讲一开始，施特劳斯就提到，政治哲人是仲裁者或者裁决人。

就需要理论上的辩护。我们可以举一个当下的例子：要为政治明智（political prudence）而辩护，为政治生活的特定理解的这种特定方式辩护，但这种辩护今天受到了苏联的学说的破坏，受到一种讲述了整体历史进程的特质的假设学说的攻击。你们不能单单通过审慎的、实践的方式辩驳他们的主张：对明智的领域（the sphere of prudence）的辩护必须具有理论特征，因为攻击具有理论特征。自然概念，尤其是与技艺对立的自然概念，在前理论、前哲学生活中当然为人所熟悉。但是，在理论讨论中具有非常重要作用的自然和习俗的区别，导致理论上的反思，因此也就超出了前哲学知识的领域。这一点清楚了吗？我尝试重述一次。与现代思想不同，尤其与柏拉图不同，亚里士多德假定，政治—道德领域某种程度上独立于一切关于某种物理的或者形而上学的自然研究，理由在于，我们可以直接获得据以进行道德和政治判断的各种标准，而无需借助理论的推演。我们能够充分了解节制、慷慨以及其他这些东西是什么。亚里士多德甚至没有打算将这些不同的德性还原为某些更加基本的东西——而这恰是柏拉图在《王制》中之所为，柏拉图试图表明，有且只有这些德性存在，因为灵魂拥有这些部分和秩序。亚里士多德没有这么做。他没有做什么理论还原，而只是认为，受到正确培养的人们都从他们的学习中、从他们的生活中懂得这些德性，亚里士多德之所为，是讲清楚每一位君子（gentleman）正常情况下应该知道的东西。在这个领域里，[20]对高贵、正义和德性的理解的限度，就不在于需要还原为更高的原则，也不需要得到理论上的证明。但是，如果实践的、明智的整体领域受到这样的[理论]攻击，它就有必要为此而辩护。攻击当然会具有理论特征，辩护也就应该具有理论特征。你们似乎有些……

学生：那么，你说的是不是，如果事实的结果是，明智需要得到来自那些理论攻击的理论原因的确证，那么，普通人，对德性持有其观点的人，知道这些理论原因吗？或者，你是不是只是说，他们对这些理论原因有着真实的意见，但他们并不是真的知道？

施特劳斯：是的，但是，真实的意见总体来说就已经足够了。

同一位学生：但是，只是对实践目的来说足够，他们其实不知道这些方式……

施特劳斯：这是非常大的问题，就亚里士多德《尼各马可伦理学》的文本语境来说，他们是否止步于真实的意见？因为这还需要某种理论的还原。下面我谈谈基本的困难在哪里。如果你们尝试将道德还原为某种更高的东西，你们就会相信自己可以回答这个问题：人为什么要有教养？但对一个有教养的人而言，他永远不会提出这个问题。柏拉图当然讨论过这个问题。在反驳《王制》中的忒拉绪马库斯(Thrasymachus)和《高尔吉亚》中的卡里克勒斯(Callicles)这样的人时，苏格拉底所提出的著名论证，其意义就在于此：这样的人，多少有些聪明，拒绝承认教养的基本原则，因此苏格拉底被迫为这些原则辩护。但是，在亚里士多德的《尼各马可伦理学》中，你们找不到这样的辩护，尤其没有出现在核心部分，也就是是前五卷或者前六卷。

我说过，亚里士多德根据自然来审视城邦。“自然”在这里意味着某种与现象的整体性有别的东西。这里的“自然”作为一个区别性的词语，与技艺和习俗相对。理解“自然”的方式，也出现在我之前给大家朗读的《奥德赛》第十卷中的一段，那里有对“自然”的理解：[①]“自然”一词的意义容易受到影响，常常用于复数。有各种自然。也就是说，每一种事物，人，狗或者马，都有其自然。比如，人的自然根本上是不同于橡树的自然的某种东西。此外，自然一词还暗示了，或者如亚里士多德明确的表达，一件事物的自然是其目的(telos)。当一个事物的存在(coming-into-being)已经完成，一个事物作为事物的自然才存在。完成：在希腊语中的词源是名词“目的”(end, telos)。因此，城邦的自然性(naturalness)显然是人类联合体的完成形式。这里理解的自然，在生物体身上表现得最为清楚：我们有一个开端，种子，然后朝向高峰，然后衰败。但是目的是高峰；换言之，目的并不意味着死亡作为人的生命结束(end)那个意义上的目的。

① 参第九讲(芝加哥大学出版社即将出版，将来也会作为手稿上传网络)。

[21]正如有一匹马的自然，也有一种人的自然。那令人成为人的东西，决定了人的自然，即逻各斯、言辞或理性（logos，speech or reason），因此，人的完成首先就是他的言辞和理性能力的完成，而不止于他的身体的完成，尽管后者也很重要。人有多种不同的完成形式，这是人与野兽之间最为显著的区别之一：诸种卓越或者德性。这里最重要的是实践智慧和理论智慧的区别。人与人之间，理性的能力有着巨大差异，而这些区别不仅出自于学习和训练的缘故，还由于天性（nature）之故。[①] 如经典作家所言，有好的天性也有不好的天性。这并不意味着好天性的人和坏天性的人，而是意味着有天赋的人和没有天赋的人。今天，当人们说着智商的时候，我们也能注意到[这一点]，这是关于天性的一部分内容，不过，关于智商，还是有某些东西没有被考虑在内：如果某人由于天性而具有一点点超出了他的欲望的力量——比如，某人被称作所谓“性欲过盛的”——从这一点看，这也是他的糟糕天性的一部分。因此，各种秉性的协调（well-tempered）也非常重要，某种程度上比智商更重要。一旦我们理解了天性上的这种差异，我们就能够理解关于自然的奴隶的差异是什么了。极端的情况，或者最差的情况是：一个人和一头牛一样强壮，但也和它一样愚蠢。但是，他也不是特别愚蠢，不然的话，他就不可能理解“一二三四”——一头牛当然不能理解。

亚里士多德在第一卷后半部分，也从自然的观点来考察财产和财富。根据自然来说，什么才是真正的财富。构成真正财富的东西，根据它们的自然，能够根据它们之所是而有其用途：比如说，在食物不足尤其是饥荒年代，比之于金钱，我们清楚地知道什么是食物，毕竟你不能吃钱而只能吃食物。现在，我们看看亚里士多德的说法[读文本]：

> 每一种财产都有一种双重的（twofold）用途；每一重用途本质上都属于这个事物，但不是同一种方式。其中一重用途适用于具

① [译按]为了便于阅读和理解，在论及人的“自然”（nature）时，拙译一律译为“天性”。

体的相关事物,另一重用途则不是这样。以鞋为例:你可以穿着为用途,你也可以通过交易或者售卖为用途。二者都是鞋的用途。因为,即便将写字交与某人换取金钱或食物的人,也是在使用作为鞋子的鞋子,而另一位,即购买者拥有了一双鞋而不是其他。但是,这种交易不是鞋子的正当用途;因为以交换为目的的鞋子还没有成为存在(come into being)。(《政治学》卷一,1257a6-13,显然是施特劳斯本人的翻译)

这就是使用价值和交换价值的区别,马克思令这一区别举世闻名。但是,亚里士多德与马克思有什么区别?我们看看亚里士多德的说法[读文本]:

这类财产,①也就是说,②以生存为目的的财产,显然是自然给予一切生物的,从它们出生的瞬间到它们长成终结的日子。有的动物在后代出生时,[22]带给它足够的食物,直到这个后代能够为自己觅食:这个例子可见于蛆虫和卵生动物。胎生动物则必须在某一段时间自己为后代提供食物,自然地提供所谓乳汁。

如果说,这种从出生开始为了生长而自然地提供食物(也就是说,这是自然的),是显而易见的事情,③那么,同样显而易见的是,我们必须相信,为了长得成熟也需要提供类似的食物。植物之存在,为动物提供了赖以生存的东西,动物也为人类提供了赖以生存的东西。④驯养的动物也具有食物的用途;野生动物在大多数情况下——倘若不是全部的情况——不仅成为人类的食物,还能

① "类"(kind),巴克译为 order。

② "也就是说"(i.e.),巴克译为 that is to say。

③ 巴克指出,这些词语是抄本中的添写:"[如果说,这种从出生到成长而自然地提供食物是显而易见的]"。括号里的补充说明"也就是说,这是自然的"(i.e.,by nature)是施特劳斯朗读时所加。

④ 巴克此处是用"它"替代了"赖以生存的东西"。

提供其他的舒适，比如[1]衣服或者对生命有类似作用的东西。因此，自然不会毫无目的或徒劳地创造任何东西，那么，自然一定是为了人类而创造前述的[2]一切动物。（《政治学》，卷一，1256b7-22，巴克译文）

这就是我要读的一段。

这里能够告诉我们马克思和亚里士多德的区别是什么呢？根据亚里士多德的说法，真正财富的起源是自然：自然为我们提供了这些事物，我们自然也会加以调节，但是起源还是自然。马克思的观点是什么呢？这不仅是马克思主义者的观点，马克思也只是激进地处理了这个非常清晰的陈述，它来自于洛克：一切财富的起源是劳动。洛克明白地指出：自然只是为我们提供了毫无价值的材料。我们不能否认，我们需要某些自然的馈赠，但是，它们其实什么都不是：它们几乎就是毫无价值的材料。换言之，根据洛克-马克思的观点，真正财富的起源是人类的生产。这个原则不仅仅局限于财产范围，还具有某种普遍的意义。从亚里士多德的观点来看，知识是一种恰当的理智能力，能够认识应该被理解的事物，也就是说，从根本上来说，知识可以传承（receptive），而且相互关联。但从现代观点来看，知识类似于某种感官数据的组织。从根本上讲，知识是构造性的，而非可以传承。换言之，这与我们此处关于财富的分析有一种严格的对应关系。

你们还会发现，这一段里的“自然”是单数形式。为人类提供食物的，为野兽等等提供食物的，是同一种自然。自然是非人类所创造的一切事物的源头。为了说明复数理解中的“自然”和单数意义上的“自然”，你们或许会说，自然（nature）是各种自然（natures）的源头。在我刚刚读的这一段里——这是璀璨非凡的一段，自然对人非常友善。亚里士多德似乎要传达一种非常乐观主义的[23]观点，一种幼稚的乐观

① 施特劳斯略过了巴克的词组“提供”（the provision of）。

② 施特劳斯此处在巴克的译文里插入了“所述”一词。

主义观点。我们此刻姑且搁置这一表象,转而思考一下现代的相反观点,"征服自然"这个频繁使用的短语对此表达得非常清晰。你们不能征服对你来说很亲切的东西。自然这里被暗示为敌人。当然,这一现代看法面临的困难在于,一个事实是,人能够征服自然,但另一个事实是,他在自身之中也有自然,他不是因其自己而存在,而是因自然而存在:他如此装备自己——即便只是以某种可能性装备自己,目的是他能够成为自然的主人和占有者——用笛卡尔的话来说。

如果我们把《政治学》第一卷[①]视为一个整体,并审视其中的主题,我们首先会发现证明城邦是自然的证据,也就是说,城邦是自然联合体的自然完成,即作为城邦的各个组成部分的联合体;这些联合体中家庭最为重要。其次,我们发现对家庭的讨论非常适度,因为家庭是城邦中最为重要的部分。根据亚里士多德的理解,家庭连接了三种联合体:男人-女人或者丈夫-妻子联合体、父母-孩子联合体和主人-奴隶联合体。但是,第一卷仅仅讨论了奴隶制,原因在于,关于父子和夫妻关系的任何相关细节,都依赖于政治社会的具体情形。比如,在一个严苛的、清教徒社会中,这些关系同放任(permissive)的社会中的情况非常不同。因此,你们不得不思考父子和夫妻身处其中的社会,而主奴关系则相对独立于这个整体——这或许是亚里士多德的暗示。

亚里士多德还在这里讨论了获得的技艺或者技巧,尤其是赚钱的技艺。他在第一卷中表明家庭需要城邦,没有城邦的家庭是不完全的。但这引致一个新问题:相反的情况是什么?一旦你拥有这座城邦,一个需要进行防卫的足够大的社会,你是否还需要家庭这个较小的联合体?这就是共产主义的问题,也是亚里士多德关注的问题,随即第二卷对此展开讨论。

第二卷致力于考察那些被视为优秀的政治联合体或者社会体(communities)。因为,城邦是自然的,当然不意味着每一座城邦在每一个方面都符合自然。即便对马来说也是如此。马是自然的存在,但

① 打印稿中是"第三卷",这显然是一个笔误。

马可能是因疾病或偶然而成残废之马。因此，并不是每一种自然的存在在每一个方面都符合自然。因此，我们不得不精确地发现，一座在每一个方面都符合自然的、也就是符合城邦的自然的城邦，应该如何。有些著名的城邦具有好城邦的声誉，有些城邦“仅仅存在于写下的作品”之中，或者我们也可以说，是蓝图中的城邦，但亚里士多德对二者给予同样的关注。亚里士多德与通常意义上所谓的“现实主义者”（quote a realist）差距何其遥远。原因在于，任何现实政治秩序都绝对不仅仅是好的，因此，我们不得不思考蓝图中的城邦。也许，它们会在某个方面更为卓越。

然而，亚里士多德对具体政治秩序的考察，还有一个具体的理由，因为他在一开始就说道[读文本]：

> 我们将着手这项研究，目的是看一看各种政治制度（institution）中，[24]什么是正确的、有用的，此外，也可以避免这种印象：似乎我们提供某些不同建议，目的只是极力炫耀我们的智慧。①

亚里士多德指明了，现实既有的或蓝图中的政治秩序都不够好，他要借此证明自己[所致力]的考察具有正当性。这是他为自己工作所作的申辩，但他在其他作品中却从未如此。比如，开始阐述他的物理学时，在讨论其他人观点的地方，亚里士多德并不担心他可能被某种炫耀自己智慧的人曲解。野心的现象，或者炫耀欲的展现，在亚里士多德看来，更可能在关于政治的问题讨论时出现，而不是其他问题。纯粹理论思考的人（这是亚里士多德未明言的假设），不太持有这种动机，而至少在与市场毗邻的地方，这种动机却勃然有力。

现在，亚里士多德要考察现实的、声誉良好的联合体，引导着他这一考察的问题是：政治联合体是否意味着一种包含一切的社会体，或者

---

① 《政治学》，卷二，1260b32-34，此处显然是施特劳斯自己的翻译。

只是某些事物的社会体？当然，在虚无(nothing)之间不可能有交流，不可能出现一个社会体。最大的可能是女人、孩子和财产的联合体。不可能存在一种身体的联合体。牙痛或者其他身体绝对反应不可能形成一个社会。从自然来说，这是个体的东西，永远不可能集体化。但是，不那么完全属于自己的东西，如亚里士多德所说——比如女人、妻子、孩子和财产之类，就可以集体化。这当然是柏拉图《王制》中苏格拉底提出的建议，也正是亚里士多德首先批评的主题。苏格拉底为什么让一切都集体化或者社会化——甚至远甚今日的共产主义，原因在于，那个城邦应该是最高程度可能性的城邦。亚里士多德质疑这种尝试，因为某种混杂性才是城邦的本质：如果我们让城邦过于单一，它就不再是一座城邦。城邦依照自然就是混杂的，这意味着统一有其绝对的限度。城邦不仅由许多人组成——没有人否认这一点，还由许多本质上不同的人组成，政治联合体中的不同成员各司其不同的职责。如果他们都履行相同的职责，城邦就不复存在。柏拉图当然也承认这一点。你们都知道，在柏拉图《王制》里，每一个人被预设为只拥有一种技艺，因此城邦中就有许多种技艺。根据亚里士多德的看法，一座城邦的善的标准，不是任何一种意义上的统一，而是自足。更具体地说，亚里士多德反对苏格拉底的共产主义的理由在于，如经验所表明，公共事务总会为人所疏忽。每一个人都会想，会有其他人关心公共事务：换言之，个人责任不再存在。“乔治会去做”这个信念会导致没有任何人来做。或者，关于家庭，作为所有城邦民的儿子，如柏拉图《王制》中的孩子的未来，意味着不是任何人的儿子。父母的慈爱，孩子间的友谊，变得如此普遍，又如此稀薄，正如亚里士多德所指出，更不要说这个事实了：苏格拉底构想的共产主义规划根本不会有效，因为人们会认出自己的孩子，随后就不可能再承认普遍的关系。

此处讨论亚里士多德的所有论证既无必要也不重要，因此，我挑选某些特别典型的部分。我们看一看：[读文本]

[25]关于妻子和孩子的社会体(regarding a community of

wives and children)，还有一些其他困难，[1]这种社会体的主张者会发现，不太容易遇到任何一种预防措施。我们可以举一个施暴、无意或有意的杀人、争斗和诽谤的例子。[2] 所有这些罪行，倘若逆行于父母或者近亲，便与施诸没有亲缘的人罪行不同，前者可谓违背虔敬[3]之举。在不知道对方是自己亲属的情形下，比之于知道他们是自己亲属的情形，这些罪行必然发生得更为频繁。如果发生这种罪行，一旦(when)人们知道他们之间的亲属关系，就会以惯例惩罚，但如果不知道[亲属关系](when they do not)，就不会有什么惩罚。[4] 柏拉图让城邦(polis)[5]中的所有男孩(younger men)[6]成为城邦民[7]共同的儿子，而仍然让我们惊讶的是，在此之后，他至少会禁止年长的男子成为年轻人的"情人"(lovers)，发生肉欲的关系，但他又不会禁止他们像"情人"一样的举动或其他亲昵之举。这样的亲昵举动，如果发生在父子之间或者兄弟之间，实在太无教养(indecency)，哪怕仅仅是对这种形式的爱的喜爱，即便没有实际的表达，它本身也缺乏教养。(《政治学》，卷二，1262a25-37)

这一段是典型的亚里士多德论证：他此处诉诸于一种既有的教养(decency)概念，但丝毫不会尝试向人们证明这些是正确的概念。我之前说过，教养和它的具体意义有许多方面，与我所说的这个事实相关的，是亚里士多德只是视其为当然，而且不会加以演绎。

---

① 巴克译为："在妻子和孩子的社会体系统中(in a system of community of wives and children)，还有一些其他困难。"

② 巴克的确切译文是："我们可以举一些关于施暴、无意(我们或许可以加上有意)杀人、争斗和诽谤。"

③ 此处朗读者遗漏了"自然的"(natural)一词。[译按]即翻译为"违背自然的虔敬"。

④ 巴克确切的翻译是："如果发生这种罪行，如果(if)人们知道他们之间的亲属关系，就会以惯例惩罚，但如果不知道亲属关系(if they are ignorant of them)，就不会有什么惩罚。"

⑤ 巴克译为 state。

⑥ 巴克译为少年(young men)。

⑦ 巴克这里加上了"年长"(older)一词。[译按]即将"城邦民"译为"年长的城邦民"。

下面是范围更广的论证:令一个人最大程度地关心另一个人的,是私人性——属于他自己——和珍视(preciousness)。但是,这两个条件在女人与孩子公有的社会里都不能实现:他们不是任何一个人的妻子或孩子,因此有无数女人可以被他当作妻子,也有无数孩子被他当作孩子,二者都不具备被人珍视的特质。亚里士多德还指出柏拉图《王制》中的一个巨大困难,也就是,低等阶层中有天赋的孩子可以转移到高等阶层,他们当然会认识他们自然的父母,甚至对他们心怀依恋之情,因为在他们刚刚出生的时候,人们不可能发现他们是否拥有高智商或者其他重要的品质。

关于财产,亚里士多德指出一个当一切公有时会出现的巨大麻烦。他提到旅行伙伴(fellow-travelers)(当然不是[26]比喻意义,而是就实际意义而言)的体验:当你们处于狭小空间里并总在一起时候,彼此间关于琐碎小事的冲突。因此,没有个人财产,没有私人空间,人的生活就绝对不可承受。但是,苏格拉底的共产主义中还有某些真实的东西,虽然他的共产主义中没有出现,也就是说,属于朋友的东西也绝对公有。换言之,这恰恰意味着,每一个人拥有自己与朋友所分享的东西。

现在,让我们看看[读文本]:

> 很显然,上文所说的财产为私人所有却施于公共用途,是更好的系统;立法者的职责就是让人们得到这样的安顿,以这样的方式教育他们,他们就会以这种方式对待财产。
>
> 还有一个更深入的思考,也就是快乐问题:再者,想到一件事物为你自己所有,这对你有着妙不可言的(unsayable)重要性。[①] 对一种自然感情的满足会带来快乐;[②] 重视自己,或者自爱,再延

① 巴克译为:"还有一个更深入的思考必须纳入考虑。这就是关于快乐问题的思考。再者,[和关于善的问题一样],想到一件事物为你自己所有,这对你有着难以传言(inexpressible)的重要性。"

② 巴克指出,这句"对一种自然感情的满足会带来快乐"是插入的一句。

及其他，也颇为恰当，因为人自己所拥有的东西[①]是一种自然赋予人的感情，而不是一种单纯的[②]冲动。自爱受到责难也很正当，但是，真正[③]要责难的，不是如此对自己的爱，而是对自己的过度的爱（excessive love of oneself）[④]——正如我们也会责备爱钱的人不要太爱钱，就是不要过度地爱钱；[⑤]任何这类事情的单纯喜爱的感情[⑥]多少都具有普遍性。在做出某种友好的举动（doing an act of kindness），[⑦]帮助朋友、客人或者同志时，我们会发现其中增加了一种巨大的愉悦；而这样的友好和帮助只有在财产私有时才有可能。但是，在过度统一的城邦系统中，不仅这些快乐[⑧]不可能，还有两种形式的德性之举也明显被破坏了。首先是性关系问题上的节制（克制对他人妻子的爱，是教养和德性之举），其次则是使用财产时的慷慨。（[译按]编者未标明出处。此处当为《政治学》，卷二，1263a38-b15）

[27]你们这里会发现亚里士多德的论证类型。我们受到正确的教育，一方面要节制和自制，另一方面则要慷慨，我们由此而知道诸种德性。如果没有私人财产，如果没有私人性的妻子，就不可能践行这些德性，因此，苏格拉底的共产主义同道德的基本要求有矛盾。

那么，亚里士多德对柏拉图《王制》的总体印象是什么呢？他深深为《王制》的吸引力所折服。我相信，不少现代读者，无论他们如何思

---

① 巴克的译文里，方括号里的内容是插入的部分："重视自己，或者自爱，[再延及其他，]也是颇为恰当的，因为[人自己所拥有的东西]是一种自然赋予人的感情，而不是一种单纯的冲动。"

② 巴克在这里插入了"任意的"（random）一词。

③ 巴克译文里以"确实地"（really）取代这个"真正地"（truly）。

④ 巴克使用了短语"自爱得过分"（love of oneself in excess）。

⑤ 巴克认为，"不要太爱钱，就是不要过度地爱钱"这句是插入的部分。

⑥ 朗读者省略了巴克插入的部分"自我、财产或者金钱"。

⑦ 巴克译为 doing a kindness。

⑧ 巴克此处译文插入了一句："从自爱的自然感情中的满足感中所产生的，从我们帮助别人的冲动中的满足感中所产生的"。[译按]这是修饰"快乐"的定语从句。

考这个问题,都会认为《王制》具有魅力。对亚里士多德来说,这种魅力的秘密何在?如果我能从你们那儿得到某种回应,你们在《王制》中发现什么吸引人的地方,那会很有帮助,也很有启发……不过,我不期待得到一个答案。[笑]

亚里士多德说,苏格拉底在《王制》中建议的这种安排,"看起来很美","听者也乐于接受"。为什么?因为他认为[读文本]:

> 这种社会中有一种朝向所有人的美妙友谊。尤其是在有人批评他们现在的状况时,说他们现在之所以境况糟糕,着意于诉讼、伪证与谄媚富豪,是由于财产未能公有的缘故。

所有这些事情,在我们的社会中也屡见不鲜,而且一切社会中也都如此,但在苏格拉底勾勒的社会中却消失不见。但是,亚里士多德说,这些罪恶,这些真正丑恶的事情,"并不是由财产未能公有的原因所致,而是人性之恶。"因此,治疗这些疾病的方式——倘若它们能够救治的话,是好的教养而非苏格拉底的共产主义。

亚里士多德还提出一个反对柏拉图《王制》的理由。他说道[读文本]:

> 如果这些建议正确,那么人们此前就应该有所耳闻。因为,某种程度上,一切都已经被发现,但是其中有一些还没有被汇聚起来,而其他我们已经知道的东西,其实还没有被使用。①

因此,你们会发现,亚里士多德关于"新"的看法:他或许会把迄今为止没有汇聚起来的制度汇聚起来。但他不认为有任何制度先前不为人所知。亚里士多德不是说,一切这样的东西都合理。但是,他说合理

---

① 《政治学》,卷二,1263b15-23([译按]上一段引文),1264a1-5。这两处显然是施特劳斯自己的翻译。

的东西某种程度上总能为人所知，这显然不是一回事。

最后，他给出下述的总体论证。《王制》中推荐的规划尽最大努力追求城邦民的幸福。随即提出《王制》中某处的问题：那里谁人幸福呢？粗略的答案是：没有具体的个人是幸福的，但是城邦作为一个整体是幸福的。[①] 亚里士多德说：幸福不是来自于奇数这种类型的东西的自然，或者，也不来自于偶数的自然。[②] 你们可以很容易地[28]将两个奇数相加，从而得到一个偶数；但你不能把不幸福的个体加在一起就得到一个幸福的社会。因此这种……这只是再次表明个体和他的满足感所具有的关键的重要性，亚里士多德正是用此来反对柏拉图的共产主义。亚里士多德没有谈到个体的权利；我们或许可以说，一方面亚里士多德谈到城邦民的责任，谈到成为一个好人，谈到个体的德性，而另一方面，他还谈到，个体也需要良好的感觉带来的快乐。我们所理解的权利概念此处并不存在。

现在我们转而讨论另一个蓝图，除了柏拉图的蓝图，这是亚里士多德讨论中最重要的一个了。我还是从阅读开始。这是一个叫希朴达摩斯的人的规划。[施特劳斯在黑板上写下这个名字。]你们或许没有听过他的名字；我们对他也几乎一无所知，只有亚里士多德在《政治学》第二卷告诉我们一些他的内容。不过，你们很快会发现，无论如何他显然算不得一个伟大的人，但颇值得留意。关于他，亚里士多德告诉我们了什么呢？亚里士多德如此开始[读文本]：

> 希朴达摩斯，米利都城邦民欧吕丰（Euryphon）之子，是第一个没有参与政治事务却极力尝试处理最佳政制主题的人。[③] 他是发明了市镇分区规划的人，并为佩莱坞（Peiraeus）设计了整齐的道

① 参《王制》419a-421c；另参 466a，519e-520a。

② 《政治学》，卷二，1264b15 以下。

③ 这里同巴克的译本略有差异："希朴达摩斯，一位米利都城邦民欧吕丰之子，是第一个没有从政经验却试图处理最佳政制主题的人。"

路。在其一生中,[①]他还多少有些古怪,总想引人注意;这让不少人觉得他生活过于刻意,行为方式有些乖张。[②] 他留着长发,戴着昂贵的装饰:他总穿着长袍,饰以豪华的点缀,那件长袍廉价但却温暖(笑),无论冬夏,他都这么穿着;他有博学之志,要在一般而言的自然方面[③]博学多闻。(《政治学》,卷二,1267b22-30)

这不是亚里士多德谈论其他人的方式。看起来这更像恶毒的流言蜚语[笑]。因此他一定有他的理由。比如,当他讨论柏拉图或者苏格拉底的时候,他谈起苏格拉底的言辞,它们具有独特的魅力、吸引力和雅致。他说,总不要还要太期待它们会成为真实![④] 这显然与关于希朴达摩斯的说法很不同。

为了便于理解,为了充分理解亚里士多德对希朴达摩斯的评论,我们必须恰如其分地对待亚里士多德所说的话:他是第一个没有参与政治事务却极力探讨最佳政治秩序的人。一个没有参与政治的人却极力探讨最佳政治秩序:我们会说,根据亚里士多德的定义,这就是政治哲人。[29]因此,我们可以说,希朴达摩斯是第一位政治哲人。不过,糟糕的是,这第一位政治哲人形象却如此丑陋。这与政治疑问重重的特性有关,我们此前已经暗示过要尽快回到这个问题。希朴达摩斯的规划——我其实不想用他的规划烦扰你们,将一切都分为三部分——城邦体、法律等等。数字三显然来自于他所思考的某种自然哲学。结果当然是一切都清楚而简单:每一处你都可以发现三。但是亚里士多德的暗示也很明白,恰恰由于这个缘故,由于极度的简单,巨大的混乱接踵而至。这就是说,希朴达摩斯没有注意到政治的独特情形,政治不会清晰简单,星空才具有这样的特征——至少肉眼看来如此。换言之,政治自成一类,而科学以低于人类的东西(subhuman)为研究对象,我们

① 巴克在此插入"除了这些创造"一句。
② 施特劳斯以"乖张"(overdone)替代了巴克的"矫揉造作"(artificial)。
③ 巴克这段译文结束时插入一句"和市镇设计"。
④ 参《政治学》卷二,1265a10以下。

解释政治时不能以科学提供的概念为基础，但希朴达摩斯没有懂得这个事实。

希朴达摩斯倒是有一项建议对亚里士多德来说尤为重要，众人当中只有亚里士多德认为这一点很关键。希朴达摩斯建议，那些为城邦发明了某些有用东西的人，应该被授予某种荣誉。我们姑且接受这一点，认为这是一项富有智慧的实践，但是，对亚里士多德来说，这却很成问题。亚里士多德花费大量篇幅讨论这个建议，因为这则看似琐碎的建议，实则深入到希朴达摩斯观点的深处。我来读一下[读文本]：

> 关于希朴达摩斯提出的这个进一步的问题——即是否应该授予那些为城邦利益而给予进步建议的人以某些荣誉——我们要探讨的是，这个意义上的立法不可能安全地实施，它只是表面上看起来正确而已。这个建议可能会鼓励针对改革者的错误指控，[①]也可能导致[②]政治骚乱。但是，这个建议还与另一个问题有关，还需要进一步的论证。在有可能采取其他更好的法律时，改变传统的法律对城邦(state)究竟有得还是有失，某些思考者仍然心存疑虑。关于这一点，如果我们认为，改变(change)并非一种得益，那么，我们就很难乐于接受希朴达摩斯提出的建议；各种改变其实[③]是对法律的颠覆，或者对整个政治秩序[④]的颠覆，那么，这些改变就需要有人为之辩解，声称改变是为了朝向公共的善。然而，关于现在谈论的问题，我们还需要进一步深入界定我们的观点。我们说过，这是一个我们可以争论的问题；[⑤]有时也可以说，改变是更好的政策。当然，其他知识领域里，我们可以证明改变有益。我们不妨引传统实践中的改变作为证据，比如，医学、身体锻炼，以及一般而言

① 巴克此处插入“革命计划”(of revolutionary plans)。[译按]即译为“这可能会鼓励针对改革者的错误指控，指控其改革为革命计划。”

② 巴克此处插入“以这种方式”。

③ 这里的“其实”(in fact)在巴克的译文中是“确实”(really)。

④ 这里的“整个政治秩序”(the whole political order)，巴克译本为“宪制”(the constitution)。

⑤ 此处“我们可以争论”(we can debate)在巴克译文中是“争论中的”(is in debate)。

的所有技艺和人类的技巧形式中的改变;既然政治被当作一种技艺或者[30]一种人类技巧的形式,[①]因此,讨论同样的改变出现于政治之中[②]必然真实存在,这也合乎情理。[③] 我们还可以讨论,有些具体[④]事实能够指明改变的益处。[⑤] 古老时代的习俗常常极为简单又尚未开化:希腊人出门时带着武器,相互购买新娘。

你们想想看[读文本]。

其实,依旧存在某些古代遗俗,依旧随处可见,它们完全是荒唐的:比如,在居尔内(Cyme),有一条关于杀人的法律,如果某位指控者能够提供来自他自己亲人的一定数量的证据,那么,这个被指控的[人][⑥]就会被控以谋杀罪。[笑]一般来说,所有人都试图追求的,不是祖先,而是善(not the ancestral, but the good);[⑦]我们所知最早的人类,无论他们是"大地所生"还是大洪水的幸存者,都完全可能类似于今日的普通人,甚至愚人。[⑧] 因此,总是固守他们的观念,那也实在是一种荒唐。(《政治学》,卷二,1268b22-1269a8)

我想就此打住。亚里士多德的要点是什么?……亚里士多德没有否认技艺、医学等已经取得的进步。相反,在相应的段落里,你们会发现他曾经说过,进步是技艺的本质。总是有着更加精致的可能,这正是技艺或者技巧的法则(law),无止境地进步。但问题是:技艺上的真理

① 巴克的译文中没有"人类"一词。
② 巴克译文这里还有一个"也"(also)字。
③ 巴克的译文以"合乎逻辑的"(logically)代替这里的"合乎情理的"(reasonably)。
④ 巴克在此插入了"历史的"(of history)。
⑤ 巴克的译本将"改变的益处"作为插入部分处理。
⑥ 巴克在此插入"人"(person)。
⑦ 巴克此处译为"不是传统的规矩,而是某种善的观念"(not the line of tradition, but some idea of the good)。
⑧ 施特劳斯省略了巴克的附加说明,"其实,那确实是讲述'大地所生'的人的传说。"

就是法律或者政治的真理吗？首先的讨论是，为什么不？政治也是技艺或者技巧的一种形式。但是，亚里士多德起初暗示的困难，我定然不会忘记。他会说，技术上的改变可能会很大程度上导致政治改变，因此，你们不能简单地赞同技术改变：你们必须睁开你们的眼睛，思考可能的政治改变。如果政治改变值得追求，为了更好而改变，那很好，但是，如果政治改变不是变得更好，那么你不得不考虑，是否应该促进技术的进步。你们首先不得不采取更简单的观点，也即希朴达摩斯的看法：改变法律当然正当，因为产生那些法律的是更古老的时代，那个时代人们比起今日，自然不够启蒙，也不够开化。尤其是，我们所有人都知道的原则、任何有智性的人都知道的原则是，我们追求的不是作为祖先的祖先，也不是作为传统的传统，而是善。如果传统或祖先与善之间有别的话，我们将会选择善。

[31]这个观点和希朴达摩斯关于数字三的简单清晰的建议有关。我们很容易就会发现，希朴达摩斯这种现象，以某种修正了的形式在现代重获其生机，我们可以称这个现代政治现象为政治激进主义。它在这个国家有一个不同的名字。我想这就是自由主义。它的基本特征基于这个简单建议，或者下述观点：技术改变中的真理也是政治改变中的真理。亚里士多德讲完希朴达摩斯的情形和他的人生之后，开始讲述另一种观点，我们可以称之为保守的论证，至少我们可以此称呼古代的讨论。

这些论证会表明，在某些情形下，在有的年代，法律理当改变，然而，从另一种观点来看，改变似乎是需要极其谨慎对待的问题。当我们考虑到，可能产生影响的进步或许很小，那么，让人们习惯渐渐废除法律，就很糟糕了——[换磁带]

施特劳斯：某种技艺实践的改变，不能与法律实践的改变等量齐观。从习惯出发，只有从习惯出发，法律才能具有确保服从的有效性。但是，只有一长段时间才能形成习惯，而相应地，乐于改变实际存在的法律，就会弱化法律的普遍力量。

这一点我们很难理解，因为一般来说，在现代，由于主权者和主权

(sovereign and sovereignty)概念的原因,立法(lawmaking)和法律的快速改变多少已成为惯例。因此,我们需要努力激发想象力,才能尝试理解更古老的看法。我认为,亚里士多德这里的要点可以有直接的理解:技艺和法律的类比,或者技艺和政治、技艺和城邦的类比颇有问题,因为技艺的力量源于其清晰的合理性(reasonableness),由于这种合理性,某种操作,某种程式显然有助于达到预期的结果,但与技艺不同,法律的力量只源于惯例或者习俗,如亚里士多德这里所言……不是源于法律本身的合理性。因此,必须以与技术完全不同的方式来考虑法律。这当然是仍旧与我们相关的问题。亚里士多德所设想的,或许是根据下面的思考进行论证:城邦作为城邦,与技艺作为技艺不同,对理性怀有一种抵抗(recalcitrance),一种不可克服的抵抗——柏拉图在其洞穴喻中传达了这一思想。洞穴是处于大地之下的区域。政治人作为政治人,就生活在这样的洞穴之中,他永远不可能离开洞穴,并居住在阳光之下。我为你们读一篇联邦人的论文,这篇作者不太确定,至少我用的这个版本这么认为。[①] 这是第四十九篇论文:

> 如果所有政府的确以意见为根据,同样真实的是,意见在每个人身上的力量以及对个人行为的实际影响,主要决定于他认为持有同一意见的人数。人的理性,就像人自身一样,在独处时是胆怯小心的,他的坚定和信心同他联合的人数成比例。当强化意见的例子不仅数目多而且又是年代久远时、[32]它们就会有加倍的效果而为人所知。在哲人的国家里,这点可以不加考虑。

因为,不论古代的意见还是多数人持有的意见,当然与哲学毫无关系。

---

① [译按]一般以为,第四十九篇的作者可能是汉密尔顿或麦迪逊,因此施特劳斯说不能确定作者。下文所引《联邦党人文集》,参程逢如等译,北京:商务印书馆,1980年。

> 启蒙的理性之声会充分教育人们尊敬法律。但是哲人之国和柏拉图所希望的哲人王一样，是盼望不到的。在所有其他国家里，最讲道理的政府也不会认为，公众对它的偏护是一种没有意义的优势。①

有许多其他国家，尤其盎格鲁—撒克逊世界，是这种类型。我想提醒你们注意柏克（Edmund Burke）的说法，一个相当极端的表述："按比例分配人的基本权利，在形而上学上是正确"——也就是理论上是正确的——"但在道德和政治上错误。"②

这是个相当强烈的表达，按比例（in proportion）……但是，据我所知，对此最有意思的说法出现在麦考莱《英国史》（*History of England*）的相关段落里，我随后会阅读这部分内容。麦考莱所处理的问题，今日政治科学也认识到了，不过，我不认为解释得很恰当。谈到詹姆斯二世的逊位时，他说道：

> 起草任何形式的言辞，既得到非常重要的赞同，又能取悦所有赞同的人，这很不容易；但最终，从不同的区域（quarters）提出的许多建议中，一种能令大多数人满意的解决方式还是有希望达成。③
>
> 这种解决方法多次承受批评，正如对人们写下的每一句话所作批评一样，既微不足道却又极其严苛［施特劳斯插话：这是典型的麦考莱式夸张表达］，或许，人们永远不会写下一句话，能够稍

---

① 《联邦党人文集》（*The Federalist*），第四十九篇，E. M. Earle 撰写导言，Washington D.C.：National Home Library Foundation，日期不详。

② Edmund Burke，《反思法国大革命》（*Reflections on the Revolution in France*），收于《著作集》（*Works*），卷二，页 335。此节原文是："那些理论家所宣称的权利皆属极端；按比例分配那些权利在形而上学上正确，但在道德和政治上错误。"

③ 麦考莱继续说道：

> 詹姆斯二世打破了国王和人民之间的原初契约，由此而竭力颠覆王国政府，在耶稣会士和其他邪恶之徒的怂恿下，亵渎了基本的法律，而正是这种［大多数人满意的解决方式］令詹姆斯二世自己离开王国，继而逊位，王冠则因此而空落。

微经受一下这样的批评。

然后他举了一些相关例证。①

不过,审视这些值得纪念的言辞,就像我们对亚里士多德或霍布斯的某章应该进行的审视那样,其实毫无意义。这些言辞不应该被视为言辞,[33]而应被视为行为。如果它们影响了它们意图对之产生影响的对象,那么,它们就是自己或许与之矛盾的理性思考。如果它们不能达到它们的目的,它们就很荒谬,尽管它们自身能够说明某些内容。逻辑不承认妥协。政治的本质却是妥协。②

我还会读一些《英格兰历史》中的其他内容。革命后不久,英国议会通过了《宽容法案》(Toleration Act),麦考莱这么谈及该法案:

在英国议会所有通过的法案中,《宽容法案》或许最显著地透显出英国立法特别的缺陷与特别的卓越。③ 完美的立法者是纯粹理论型人和事务性人之间正义的调和,前者目之所及,唯有普遍原则,后者目之所及,唯有具体的情态。④ 在英国的立法当中,实践倾向⑤总是超过了理论倾向,超过得甚至有些过度。⑥ 完全不考虑平衡,但对便利却思之过甚;从不移除非常轨之人或事,仅仅因为此非常轨;从不改革,除非发觉某些牢骚;从不改革,除非试图涤除牢骚;从不公开声言任何比必需讨论的具体事务范围更广的论题;这些就是我们的规则,从约翰王时代直到维多利亚王朝,普遍引领

① 在下一段引文之前,施特劳斯插入几句话。

② 麦考莱,《英国史》,第十章,收于八卷本《麦考莱文集》(*Works of Lord Macaulay Complete in Eight Volumes*), London: Longmans, Green, & co., 1873年,卷二,页366-367。

③ 引文中省略了这句话。

④ 施特劳斯也省略了这句话。

⑤ 这里的"倾向"(sentiment)一词,麦考莱原文里是"元素"(element)。

⑥ 此处"理论的"(theoretical)一词,麦考莱原文是"沉思"(speculative)。

着我们两百五十年的英国议会的议事。我们的民族对政治科学中的任何一种抽象都深觉嫌恶，但这嫌恶无疑是一种错误。

麦考莱这里当然没有考虑到罗素勋爵（Lord Bertrand Russell），[①]因为：

然而，这或许是一种正确方向上的错误。我们必须承认，我们太过缓慢地改进我们的法律。可是，尽管其他国家时时取得更为迅捷的进步，但我们却不大容易发现其中哪个国家极少发生退化的情形。

《宽容法案》非常接近作为一种伟大的英国法律的理念。法学家熟悉立法理论，但不熟悉不同党派之间的调和，正是这些党派，令我们的国家在革命时代四分五裂，对这些法学家来说，《宽容法案》似乎仅仅是一种混乱和矛盾。[②] 正确的普遍原则不应如此行事。绝不，任何原则，无论正确与否，都不会如此行事。[③]

[34]……但是，当我们考虑到，由于各种激情和偏见，我们才制定了《宽容法案》，那么，这些错误似乎都是有价值的。[④]

我不想再继续饶舌，但是，麦考莱还讨论了英国在17世纪晚期的标准，他的讨论如下：大前提——这里当然有一种三段论的演绎推论，大前提、小前提和结论——大前提不适合小前提，从大前提和小前提出发，就得不出相应的结论。但是，大前提带来200张选票，而小前提也

① 施特劳斯在第七讲提到了罗素。

② 此处的“混乱和矛盾”（chaos and contradiction），麦考莱的原文是“荒谬与矛盾的混合”（chaos of absurdities and contradictions）。

③ 施特劳斯省略了麦考莱在这一段结尾和下一段引文之前的内容。

④ 这里的“考虑到”（take into account），麦考莱原文是“思考到”（take into consideration）。参麦考莱，《英国史》，第十一章，前揭，页463-465。

带来200张选票,结论就是:都一样,于是事情就通过了。[①] 这就是他认为的政治论证的典型特征,与理论论证完全不同。

这里的看法,还有柏克的说法,当然超出了亚里士多德说法的限度,但是其中有某些重要的共通的东西,我们可以采取通常的术语,称之为城邦对严格理论推理的内在反抗(recalcitrance)。在希朴达摩斯这一节,亚里士多德认为,法律的力量完全来自于习俗或者习惯,而不是内在的合理性。这似乎与他的另一个说法矛盾,即法律是理性的一种命令:如他所言,法律是一种产生于实践智慧和智性的言辞,或者宣告。[②] 法律是理性的一种命令:这是古典的和阿奎那的定义。但是,你们应该注意,亚里士多德在《尼各马可伦理学》中说:言辞衍生于某种实践智慧。[③] 阿奎那和亚里士多德的教诲之间为什么会有区别,这就是另一个原因所在。根据亚里士多德的看法,法律——也就是所有有意义的法律——一定存在于一种政治秩序的视野之内。民主制法律与君主制法律不同,寡头制法律与民主制法律不同,诸如此类。但是,你们所能发现的大多数政治秩序,其实多少都有缺陷,因此,它们之中存在的法律,也就不能简单地视为合理,因为它们存在于有缺陷的政治秩序之中。选择某种政治秩序,也就是说,选择这些秩序中为人所知的某些关于正义的观点,是必要的。这就引导我们转向亚里士多德《政治学》第三卷的讨论,在此之前,我只会再提一点相关内容,就是亚里士多德对现存的具有良好声誉城邦的讨论,也就是斯巴达、克里特和迦太基。现在我唯一必须提及的内容是:在这些美好的城邦之中,迦太基不是希腊城邦。单单这一点,就足以证明,不可能将城邦(polis)翻译为"希腊城邦"(Greek city-state)。是,的确是"城邦",但不是"希腊的"。希腊城邦数量较非希腊城邦为多,但这只是一种偶然。城邦不能等于一种希腊制度(institution)。

---

① 这里显然是指麦考莱的如下说法:"他们很少关心,他们的大前提是否与结论一致,如果大前提可以能够保证200张选票,结论就是超过200张。"《麦考莱文集》,卷二,页367。

② 《政治学》,卷三,1287a30。

③ 《尼各马可伦理学》,卷十,1180a22。

现在，我们转向第三卷，该卷包含了亚里士多德《政治学》中的根本讨论。如果可能，我们当然要通读《政治学》全书，但只有在确实如此的时候才有可能，而在第三卷里，我们可以发现根本的讨论。我们先阅读一下开篇[读文本]：

> 谁要探究各种政制(the politeiai)，探究各种政制的存在以及它们的特征[35]，对他来说，首先要探究关于城邦的问题，即什么是城邦。①

这是一个非常奇怪的开篇，因为我们已经知道什么是城邦了，是吧？当然，城邦是政治学的真正主题(the theme)。亚里士多德为什么再次提出城邦的问题呢？正是从这个开篇，我们知道(如果我们每一段都读了的话，我们此前就应该已经知道这一点，不过，没有任何一处文本和这里一样明显)，对亚里士多德来说，政治哲学的真正主题不是城邦，而是 politeia[政制]。现在我想使用希腊语，因为如何翻译 politeia 这个问题不太容易回答。我只想提及一个事实：politeia 是柏拉图《王制》的希腊语标题，真正的标题。因此，不是城邦，而是 politeia。

亚里士多德提出了这个奇怪的建议：我们对城邦有兴趣，就必须发现城邦是什么，这仅仅因为，我们对 politeia 感兴趣，对各种形式的 politeia 感兴趣。原因何在？到目前为止，我们已经知道，城邦因自然而存在；依照自然，所有其他的联合体走向[城邦这个]顶点或者终点；城邦包含一切，因此直接朝向最高的善；城邦必须认识到个人的、也就是家庭的独立，不是在这个意义上的个人领域里的独立——即每个人都可以做他愿意做的事情——而是在个体责任的领域里的独立。“政治的”(political)是与城邦有关的东西，因此人们就能够发问：什么是政治的？如果城邦可以为人所知，那么，人们就可以给出既不可能又多少有些夸张(far-fetched)的各种类型的答案。当然，每个人都知道，政治的

① 《政治学》，卷三，1272b32-34，此处是施特劳斯的翻译。

和非政治的都以某种方式而存在。投票是一种政治行为,购买食物则是不太政治的行为,但可以因为偶然的缘故而变得政治,比如你向因竞选公职而无暇亲自购买的人兜售(fetch)三明治。这只是一种例外,但能够说明规则。不过,"政治的"这个词还有另一种你们非常熟悉的意义:这是政治的,我不想与它发生任何关系。这个"政治的"是什么意思呢?肮脏的事情,你当然不想在生活的其他领域碰见政治,但不止于此。关键是,政治是分裂的。比如说,某位国内税收的征收者征税的做法,就不是这么"政治的",因为这是你必须缴纳税款的法律,它就不再是——至少不是——一个政治问题。

当我们以否定的方式说起"政治的",我们首先是指它的分裂特征。亚里士多德把握住了政治中的这种分裂特征,但是,奇怪而又引人注目的,不是政治的丑陋一面——这虽然是我们首先会看到的面目——而是在本质上作为城邦的最高目标的一面。亚里士多德继续说:既然我们关注 politeia,为什么我们还必须要问城邦是什么呢?我认为,一言以蔽之,不解释清楚 politeia 的意思,是极不友善的做法。根据通行的翻译,我推测,巴克也是依从此俗,将 politeia 译为宪制(constitution)——比如,如果就 constitution 的意思而言,我们能够用以描述某个人的强壮体质(strong constitution),那么,这个译法也是可以接受的。在这个意义上,这个译法尚可接受,但这不是我们谈到 constitution 时要表达的意思。以历史为例,我们对于 constitution 的理解,也终结了关于土地的基本法律的概念,二者之间的区别出现于16世纪或者17世纪,但具体哪一个世纪,我暂时记得不太清晰了。比如,法兰西王必须是一个男人——女人不可能成为君主——或者,国王不可安排皇室领地,诸如此类。这些基本的法律不会改变,除非国王做出改变。所有其他法律都不是根本法,[36]都可以改变。但关键在于,politeia 不是任何法律。亚里士多德频繁使用的 politeia,与法律相对立,前者为根本,后者则不根本。更简单地说,politeia 首先制定了统治的、权力的实际秩序,而这是任何立法的根基,某种方式上也就是一切立法的原因,因为城邦的统治部分着眼于它的统治而制定法律。这并不必然意味

着，城邦的统治部分必然考虑自己的利益——这是一种阴险的解释，因为，统治团体着眼于整体的利益而统治，至少也有可能。倘若如此，任何政治秩序里的关键问题就是：在这个政治社会里，什么类型的人会占据优势地位，以他们自己的权利（right）而统治，而不是借助任何代表而统治。约翰逊总统（President Johnson）当然不是凭借他自己的权利而统治，他作为选举出来的代表而统治。在每一个社会里，我们都会发现某些人或者某个群体根据他们的权利而进行统治。我想问问你们，美国有这样的人或群体吗？

学生：人民。

施特劳斯：是的，某些人或者某个群体根据他们的权利而统治，而不是血统。对于亚里士多德来说，关键问题是：政治社会里，什么类型的人在统治？根据亚里士多德的看法，这个问题与下面这个问题密不可分：那个社会致力的目标是什么？有教养的人——从某本童书里举个简单的例子——有教养的人致力于教养，而没有教养的人则致力于各种各样没有教养的行为。我们可以进一步细分，后面会谈到这些。关于 politeia，我翻译为“政制”（regime），我认为这是最好的译法，一旦发现更好译法，我会立刻接受——而 politeia 的问题，各种不同的政制，而不是作为城邦的城邦，才是亚里士多德政治科学的主题。要点如下。政治的问题不在于城邦。从政治角度来说，人们不会关注，他们是否应该生活在政治社会里，是否拥有政府，他们关注的是，生活在什么类型的社会里，拥有什么类型的政府。实践上的问题不是永远不可能成为政治问题，但是会成为一个分裂的问题，也就是说——在一个幸福的社会里当然不会有实践上的分裂，但在原则上，它是分裂的。今天的我们立刻就能理解这一点，因为我们生活在冷战这个非常不幸的处境之中。冷战当然不仅仅是美国和苏联这两个国家之间的冲突，还是两种政制类型之间的冲突……我们称一方为自由民主制，另一方为苏联的共产主义制度。①

① ［译按］关于冷战，可参加迪斯，《冷战》，翟强、张静译，北京：社会科学文献出版，2016 年。

在19世纪,在一战前的美好年代里,人们几乎忽略了这个事实。柏拉图和色诺芬这样的人遭到研究希腊的现代历史学家的严苛批评,批评他们是糟糕的城邦民,因为他们没有完全(simply and unqualifiedly)认同自己的雅典城邦。但是,我们已经看到,在过去的20或者30年里,有多少人仅仅是从单纯的爱国主义观点出发,而被迫为错误的一方战斗,明白这一点以后,我们就会发现,这种对自己出生的国家的完全(simple unqualified)认同,只有在一个非常幸福的时代才有可能,或者至少一个相对幸福的时代。在20世纪早期,爱国主义(patriotism),或者按照那个年代的说法,国家主义(nationalism),被视为理所当然,对此无人质疑。大多数政制,至少在西方世界里,大多数政制相对有教养,没有引发根本的问题。爱国主义以及(and/or)国家主义总是被视为一种自然的基础。根本意见方面的不合的可能性,或者内战,没有得到足够严肃的思考,[37]当然苏联的情形例外。在英国内战期间,在17世纪,爱国者是一个党派:一方是爱国者,一方是保皇党。在那个时代,爱国主义并非理所当然。爱国主义意味着选择人民主权一方,对抗君主主权。如今,国王的天赋神权学说已经破产,法国大革命最终完成了最后一击,其后果是,人民主权成为政治理论的基础。今天当然在任何一个地方都是这种情形:共产主义学说和法西斯主义学说,都很清楚地以人民主权为基础——只有他们有某种资格:真正的人民是人民的唯一部分,他们的主权才最应该,此即无产阶级,那就应该是无产阶级专政。这只是人民主权学说的一种修改版。以此作为基础,亚里士多德的学说几乎就不可理解了。现在,我们可以从我们的经验出发,开始理解亚里士多德的学说。

我就此打住。我们剩下的时间不多了,谁有什么问题吗?

布鲁尔先生:您是不是说,《王制》的主题不止是城邦?

施特劳斯:要回答这个问题需要很长时间,因为politeia不止一种意思,而最重要的意思,我此前已经说过,就是政制(regime)。但是,politeia也可以意味着引导城邦民的生活。这种含混性在这个问题上非常重要。

学生：通过细致阅读亚里士多德的《政治学》，我们是不是能够发现，他的教诲中暗含了关于集体化（collectivization）的思想，并视之为一种卓越的集体化……

施特劳斯：不，在我们理解的意义上，我们做不到这一点，因为我们称之为意识形态的东西并不存在。当你阅读柏拉图《王制》第八卷或者第九卷关于各种政制的讨论（比亚里士多德的《政治学》更加清晰）时，你会发现，不同的政制有其相应的某些意见。比如说，与民主制度相应的意见认为，政治生活的目的是自由，而寡头制则根据财富来思考这个问题。这些意见总是同社会中的某些部分相应。我的意思是，一般来说，一个富人不会是一个民主派，而一个穷人则不会是寡头派。亚里士多德清楚地呈现出寡头制和民主制之间的敌对，相当粗鲁的说法就是，富人和穷人之间的敌对。但是，没有什么意识形态，原因非常简单，每个人都以非常直率的方式精确地说出自己所跟随的东西。当然，某种伪善的因素——如果它是种伪善，也就可能是一种自欺——自然伴随着那些事情。诚实的民主派相信，自由派所理解的自由对城邦来说最好，诚实的寡头派也相信，寡头派所理解的财富对城邦来说最好。但是，[寡头派]不是以某种意识形态的名义，而是直接陈说：一座城邦有专属的海军和其他装备，但是，如果没有周围的富人为此支付费用，它如何才能很好地自我防卫呢？关于自由的思考当然也类似。这不是一种意识形态，意识形态是理论事物的某种形式——我想说的是，伪理论的东西，不过，我们可以采取更加宽和的观点说：某些似乎从理论思考中产生的东西，在较早的学说当中并不存在。

[38]学生：只是直率的利己主义。

施特劳斯：它不一定必然是利己主义，但确实没有超出政治的范围。比如，如果非洲某地的某个部落拒绝接受他们完全陌生的人民的统治，但能否称他们为国家主义，我持怀疑的态度。因为国家主义是某种特定的理论，但你不需要一种理论。这种理论产生于同人民（people）生活在一起的人（men）当中，但他们不能理解人民的语言。他们可能允许人民在他们之间生活，但他们不希望被人民统治。任何

详细解释都不能说明的某种自然反应,和理论思考之间的简单区别,你们能看出来吗?

学生:比如说,会有英国人的权利,但没有人的权利。

施特劳斯:是的,你可以这么理解。换言之,人的自然权利是一种发端于哲学的学说。我们以后应还有机会谈论这个问题。现在令人遗憾的是,我们不得不因为三次会议而中断课程,也就是一周半的时间,之后,如果一切顺利的话,我们再回到关于 politeia 的问题上来——我的意思是,回到内战的可能性问题上来。亚里士多德关于 politeia 的学说显然说明了这一点。

[本讲结束]

第十二讲　亚里士多德《政治学》卷三

[39]施特劳斯：政治生活或者政治行为，同维持（preservation）或者改变有关：维持好的东西，为了更好而改变。这暗示了某种关于什么是好或坏的意见，某种指向知识的意见。与政治事物相关的完整知识，应该是关于如何构建一个好社会的知识。这是完整的政治之善，公共的善，而在人们最早开始认识政治哲学的时候，这一点就已是政治哲学的关注所在。在我们今日所关注的情形当中，政治哲学已经丧失它的合理性（plausibility），丧失了对其可能性的信任，尽管我偶尔会勾勒的那种一般推理过程中，仍然具有以前的迹象。这首先是我们所谓的实证主义的“功劳”……这种观点认为，最高形式的知识，不不，知识的唯一形式就是科学知识……这种观点可以追溯到孔德，正是他制造了“实证主义”这个术语。在孔德看来，在科学占据主导地位的阶段，必定是科学统治人类，正如现代世界中某种精神力量统治人类。我们都知道，[科学统治人类的]观念完全丧失了可行性，尽管它依旧在许多地方幽灵不散。比如，最高法院（Supreme Court）以社会科学的宣言为基础做出各种决定；我们还会发现某些类似的东西。名不副实地说，科学统治人类的观念指的是技术统治（technocracy），但技术统治作为技术统治，并非民主政制。

孔德三阶段论——神学阶段、形而上学阶段和实证主义阶段——的关键要点就在于此。在较早阶段（神学阶段和形而上学阶段），人们

首要的关注是"为什么",关注第一因和终极目的。在科学阶段,对"为什么"的研究受到对"怎样"的研究的限制。这里的困难是,神学和形而上学问题虽然被科学排除在外,但依旧存在:它们依旧是问题。为了避免这个困难,我们必须宣称,这些问题不仅无法以科学的方式回答,而且是毫无意义的问题。然而,这个短暂的反思表明,实证主义失败了。

这并不是我们眼下迫切的难题,因为导致这种情形的原因,是孔德之后很久发展出来的思想:即事实和价值的分离,不带价值的判断才是一种理性判断。我们必须将这一点同对形而上学的拒绝放在一起考虑。与人关系最为深切的问题,最为重要的问题,非科学所能胜任,这必然导致远离科学理性——这是科学自身的胜利,如你们所知,如果不是从书本,至少也是从最具智术的杂志文章里所知。关键的思考,这是我此处唯一想重复的问题,因为它深入到这个问题的核心,根据严格的实证主义理解,这个关键思考是,唯有科学知识才是真正的知识。这个思考夸张地反对了这个事实:科学知识,尤其是实证主义科学,基于前科学的知识,或者常识知识,但这种常识知识绝不会转变为科学知识,在最有趣味的例子里,我们都能发现这一点。常识知识是科学知识的基础,但不知道事实与价值的区分。在这个一切社会科学的母体里,[40]我们无法发现这种区分的基础,而现在大多数人已经视此为自明的了。但是,我们可以说,这种区分对政治哲学来说并不重要,因为常识知识,常识,从历史上来说总变幻不定,因此就有希腊的常识,巴比伦的常识,诸如此类。如果不可能有一个不变的答案,一个所有时代所有人都适用的答案,那么,政治哲学就不可能——应该的情形如何则是另一回事了,但是政治哲学不再可能。这种观点,即不变的答案并不可能,又被称之为历史主义。一切思想最终都基于绝对的前提——孔德会这么认为,这种绝对前提在每一个时代却又各各不同,而且不会受到理性批评的影响。实证主义和历史主义的相互合作,导致今天政治哲学从根本上说很成问题。不再有任何可能性从仅仅两代人之前还确然存在的前提出发,开始进行思考。然而,或许有某些安慰在焉,某种普

遍的同意，也就是说，研究政治哲学史的可能性和必要性终归存在。因此，我们别无选择，只能学着用政治哲学史取代政治哲学——似乎只能如此。

对历史的研究必须恰当而且思想开明，也就是说，对政治哲学的可能性持开放的态度，而不是封闭这种可能性，但大多数历史研究的路径恰好相反。现在，我们转向政治哲学史的研究，在政治哲学史研究中，我们会发现基本的论题是古今之争。政治哲学产生于古希腊。苏格拉底应该是奠基者，他引致的这种政治哲学，我们称之为古典政治哲学，一直延续到中世纪，我们可以称之为中世纪政治哲学而非神学。这个传统的断裂发生在现代，在霍布斯身上体现得尤其鲜明，不过，如果你继续深入挖掘，就会发现马基雅维利，他已经为霍布斯影响深远的巨大改变做好了准备。政治哲学史的主题就是理解古今之间的根本差异，理解古今之争。

我们概述了马基雅维利、霍布斯和他们转向实践政治哲学的后继者的根基。随后，我们又讨论了古典政治哲学的基本特征，然后再转向亚里士多德的《政治学》，尝试对政治哲学的原初含义有个更加具体的理解。我们发现，亚里士多德的《政治学》有一个双重开端，分别是第一卷和第三卷的开篇，这个双重开端有其实质的原因。《政治学》以对城邦和城邦与家庭关系的讨论开始。家庭需要城邦，亚里士多德的讨论直接反对柏拉图：城邦也需要家庭。第三卷的主题不再是城邦，而是politeia，我们可以把这个词语翻译为政制。我们从第三卷一开始就发现，正是 politeia 或者政制才是亚里士多德《政治学》的主题。第一卷和第三卷讨论内容的差别可以简述如下：在第一卷里，城邦是范围最广的联合体，它的各个部分应该是相对更小的联合体，而在这些小联合体中，家庭最为重要；但是，在第三卷里，城邦的各个部分似乎不再是任何一种联合体，而是城邦民。我们马上就会发现这意味着什么。

[41]《政治学》的主题变为与城邦明显不同的政制。Politeia 这个希腊词语一般译为“宪政”（constitution）。我已经解释了为什么政制是更好的翻译。那么，什么是 politeia 问题呢？这是政治的问题，也就意

味着是分裂的问题。所以家庭不应该是一个政治问题——只有某些狂想家(crackpot)才会时不时建议取消家庭。但是,政制永远是一个实际的政治问题,或者潜在地是一个政治问题。是否应该存在一个政治联合体不是一个政治思想,但是政制必然是一种政治思想。拉斯维尔(Lasswell)把政治科学定义为谁获得了什么,何时获得,我们就不得不说:是的,我们可以姑且这么说,但是谁获得了什么,何时获得,它的基础是谁拥有权力,拥有多大程度的权利,而这正是关于一个政制的问题。[①] 很明显,在一个封建君主制度下,普通人(other people)获得什么以及何时获得,与他们在民主制度下获得的东西非常不同。因此,权力的问题,如通常人们所说,可以更加精确地表达为权力的形式问题:也就是政制的问题。

这是我们今天从冷战那儿立刻就能理解的东西,我们多少对冷战都有些熟悉,这当然不是这个国家和苏联的问题,而是不同政制的区别,自由民主制和苏联政制。我并不否认,这两个疆域巨大的区域,一个横贯欧亚大陆,另一个则位于这个半球,即便他们采取相同的政制,二者之间也可能会有各种各样的紧张关系。但其实,如果不根据政制的差异来思考,我们就不能理解实际存在的冲突。冷战直接向我们表明,亚里士多德关于政制的问题,依旧是引导着当前政治生活的问题,甚至某种程度上引导着学院派的政治科学。政制问题中一个重要部分是对政府进行比较。但是,什么是对政府进行比较呢?从根本上说,比较不同的政制,或者在另一个方面,讨论"各种主义"(isms):不同的主义为不同的政制辩护。这与19世纪的政治科学的处境完全不同,在那个时代,我们可以简单地说,政治科学的主要问题是国家(state),而国家就自身而言并不分裂。在20世纪,国内战争曾经并且继续具有重要的作用,与之相比,在19世纪和20世纪早期,国内战争的作用要小得多,这个事实再次解释了,我们为什么要以一种特殊的方式理解亚里士

① 参Harold Lasswel,《政治:谁获得什么,何时获得,如何获得》(*Politics: Who Gets What, When, How*), New York: McGraw-Hill, 1936。

多德和他的《政治学》，因为我们再次深陷基本的政治危机之中。

这个危机在19世纪并不存在，原因多种多样，其中最引人注意的原因是，一种信念仍旧在发展之中：确信最值得追求的政制，也就是最大程度的自由和平等，必然取得胜利。这种确信已经不复存在，因此，我们必须要更深入地探究。苏联，或者沃尔特（Upper Volta）之类，[①]是地理学和历史学，或者社会学的主题，但是这些国家的政制则是政治科学的主题。因此，我们发现，亚里士多德视为——他比任何其他政治著作家都更加强调也更加清晰地指出这一点——政治科学主题的政制，对我们来说依旧是明白不过的主题。根本的问题依旧相同，但是，当我们说起根本的、不变的问题时，我们并不必然假定一切时代都均等地接受这些问题。在有的时代，这些根本问题或许深藏不露，那或许是最幸福的时代。但是，恰恰因为这些时代是幸福的，这种幸福也是沉睡的诱因。[42]因此，就我们是理论人或者科学人而言，我们不必首先关注我们生活其中的年代的幸福，而是关注本身就会施加影响的可能性或者必然性，以思考根本的问题。

我们现在转向第三卷中亚里士多德对这个关键问题的讨论。我们已经阅读并讨论过第三卷的开篇几行。你们使用的是巴克译本。第三卷的第一句话里，亚里士多德明确说明，只有在我们对 politeia，对政制感兴趣的情况下，我们才会对城邦感兴趣。这就产生了一个问题：由于我们对 politeia 感兴趣，我们必须知道什么是城邦。亚里士多德提出这个问题的意图何在？他的论证如下。有没有人愿意坐着对全班朗读这些段落？莱肯先生（Reinken）很擅长朗读，但他不在班上。谁想展示一下自己的雄辩术？好吧，那我只好点名了，布鲁尔先生，坐在这儿带上巴克的译本。从第二句开始。我重复一下，在我们听布鲁尔先生朗读之前，要思考的问题是：我们为什么必须关注什么是城邦？毕竟，我们已经知道了这一点。

布鲁尔先生［读文本］：

---

① ［译按］即布基纳法索（Burkina Faso）的旧称，西非内陆国家。

城邦的自然是什么?[1] 首先,城邦的自然,目前是一个有争议的问题——

施特劳斯:不,等等[读文本]:

> 他们对此争论不休。有人说,城邦施行行为,其他人说,不是城邦,而是寡头制或者僭主。(《政治学》,卷三,1274b33-36)

这可以理解吗?想想看苏联在革命后发生的事情:债务。不是城邦在做,也不是苏联人民,而是党派。谁在这里说话?谁进行论证?显然不是一个僭主的跟随者,也不是寡头制的跟随者。发言者是民主派。他暗示了什么?民主政制、寡头制和僭主制当然是政制类型。如果没有民主政制,如果人民没有统治,那就没有城邦。城邦眼下已经被破坏。我们会使用"政府形式"这个姑且可用的说法,但"政制"要更清晰,我想你们会发现不少支持这一点的理由。蒲柏(Alexander Pope)有言:

> 我们的政府形式(Our forms of government)令愚人争论:哪一个才是管理最好的政府,最好的政府。[2]

我们现在能够分辨清楚:这不是亚里士多德的说法。有的政制所以统治得不好,因为这种政制下什么也无法提升。如果一个僭主将其僭主制统治得很好,那对他的臣民来说,这要比他是一个无能者还要糟糕。亚里士多德的第二个论证是什么?

布鲁尔先生[读文本]:

---

① 巴克这里插入了一句"这么做有三个原因",也就是说,刚刚提到的关于城邦的问题,是这么开始探究的。

② 出自蒲柏《论人》(*Essay on Man*),《书信集》卷三,ll. 303以下。蒲柏用的是For forms,而不是Our forms。

其次，治邦者和立法者的一切活动显然都与城邦（state）相关——

施特劳斯："与城邦相关。政制是运作秩序的某种形式"——我们不妨说是"城邦居民（the inhabitants of the city）的［运作秩序的某种形式］"（《政治学》，卷三，1274b36-38）。

［43］这是我们发现的第一个定义。你们知道了，这指城邦居民的一种秩序。城邦居民的——他没有说"城邦民的"（of the citizens）。为什么？已经依赖于政制的人，或者他并不是城邦民，这恰恰是分裂的问题：谁是或者不是城邦民。如果有各种不同程度的城邦民身份，完全的身份或者不完全的身份——当然，我们从每天的新闻报纸上都会发现，这依旧是当今的问题之一，他们还在报纸中报道发生在亚拉巴马或者其他地方的奇闻怪事。[1] 城邦一方面由家庭组成，另一方面由城邦民组成。正式的论题是并不分裂（non-divisive）。我们可以说，从政治上讲这些是中立的论题：应该有家庭这个事实来说，民主派和寡头或者僭主之间没有区别。但是，一个人究竟是不是城邦民，却在根本上有争议。最卓越的政治事务——这一点不能强调得太充分——是关于什么是分裂的。这就是原因。没有任何一个城邦没有某种秩序，没有某种形式。用亚里士多德的术语来说，居民就是质料（matter）。正是其秩序赋予城邦的特征。我们谈起国家或者国家的形式时总会混淆这个事实。对亚里士多德来说，接下来的明显问题是：谁是城邦民？因为我们对这一点了解得很清楚：不同的政制之间，一个人是不是城邦民当然有区别。亚里士多德对城邦民的定义如下：参与审判和统治的人就是城邦民。"统治"这里意味着"发布命令"。但是，亚里士多德说，这个定义非常自然、非常容易地表明，它首先适用于民主制度。可是，他为什么首先提出民主制对城邦民的定义呢？我想说，这不是一种偶然，正如政治哲学出现在民主雅典不是一种偶然一样。民主、争论、公开争

① 施特劳斯这里指的是民权运动。

论——它们同政治哲学有某种关联,我们都知道这一点。

尽管如此,这个为民主制度量身定制的定义,即便出于这个原因也还是太过具体。我们需要一个普遍化的版本。亚里士多德进而说,城邦民参与了无条件的统治(unlimited ruling)——这是字面的翻译。这个说法是什么意思?在两个方面没有限制:没有时间限制——城邦民终身参与统治;在事务方面也没有限制。将军的统治只局限于战争,财政官的统治只局限于财政事务,但有些人或者某个群体,如后来的某些人所说,必须不受限制地统治。我们很快就会发现其中的区别。

统治在时间方面不受限制。这就是说,城邦民的统治并不以选举为基础,并不像今天的总统那样——这是一种代表统治。我想,亚里士多德此处所言应该提醒在坐的每一位,注意一个在现代社会变得强有力的概念。亚里士多德所谓的不受限制的统治,在现代应该被称作什么呢?我们发现,现代早期,尤其是在霍布斯那里,他定义的统治恰恰是这种不受限制的统治。其中共通的东西是:总有人以其自己的权利而统治,而不是通过代表制。由于他们以他们自己的权利而统治,因此不会必然受到任何[未曾听闻的东西](the inaudible)的限制。这还暗示了,没有可能就他们的决定向任何更高的权威申诉。那么,这个现代的主权和学说与亚里士多德的学说之间,区别何在呢?如果你们想简单地得到某个不会错误的答案,你们应该读读霍布斯的经典表述,尤其是在《利维坦》第十八章。[44]我们立刻就可以发现,霍布斯的学说——对于未曾听闻的东西,也是相同的——是一种法律学说:主权者拥有的权利是什么?

从消极方面来说,亚里士多德的学说可以无需描述为一种法律学说,此中蕴含着非常重要的意味。我们现在看1275b17-21。

布鲁尔先生[读文本]:

> 但是,我们对城邦民的定义[1]还可修正。我们必须注意,在民

① 巴克的译本在此加上了一句话,用以指明定义城邦民会遇到的困难:"[尽管可以坚持,而无视这些困难,因为它。]"

主政制之外的各种宪政(constitutions)当中,议事会(assembly)和法庭成员,并不是拥有某个不定任期的职位。他们具有固定的任期;正是这些有其任期的人(无论其人数之多寡),在这些宪政之中,赋予公民以审议和审判的职权(而无论是全部的议题还是部分议题)。①

换言之,具体的民主政制就是审判团和议事会。它们不可能以同样的方式存在于一个寡头政制之中。这里还明显有一种公民身份:这些人或许拥有政治权力。必然存在一个适用于他们的定义,一如适用于民主制公民的定义。②

布鲁尔先生[读文本]:

从上面这些思考,一般意义上的公民身份的自然,已经清楚地呈现出来,因此,我们最后的定义是:(1)谁享有议事和审判职位(office)的权利,因此就获得了他的城邦的城邦民身份;(2)城邦,就其最简单的含义而言,就是数量相当的这样的人的集合体,并能够保持自给自足的生存。(《政治学》,卷三,1275b17-21)

施特劳斯:"职位"(office)当然是多少有些误导的翻译,因为这个词语的希腊语是archē,简单来说就是统治,能够统治,也含有某种开端的意思。"拥有参与议事和审判特权的人,就是在统治的人",这就是说,发布命令。显然,法官发布命令,但是,议事者(deliberator)同样发布命令,因为议事必然具有议题或者应该有一些议题需要决定——这就是说,某项法律,宣战的决定,无论什么——这也是对他人发布命令。因此,换言之,在每一个社会,总有某些人,无论多寡,他们拥有发布命

① 《政治学》卷三,1275b13-17。注意:打印稿中没有注明这段话究竟是施特劳斯朗读还是这位学生。这一段和后面的内容,打印稿中甚为模糊,但一般以为,这段《政治学》文本由学生所读。

② [译按]这段解释根据上下文来看,应该是施特劳斯所言。

令源头的全部权力,这样,他们的权力就不是代表的权力。单个的城邦民或许会被选举为长官,这当然是一种代表的权力,但是,他作为一个主权者的权力却不是代表的。主权,用我们的现代语言来说,并不能称之为一种解释。现在我们知道什么是一个城邦民:首先参与了三种职权——议事之权,这与我们今日所谓的决议(decision making)如出一辙(非常有趣的是,亚里士多德并没有称之为做出决议,而是议事[deliberation])。当你们说起所谓决议时,你们或许[45]忘记了那个决定是议事的结果。当你们说起议事时,这个危险就可以避免。列维先生?

列维先生:施特劳斯先生,对不起,我不大明白,亚里士多德起初用于民主制的第一个定义和其后设想为普遍的定义之间有什么区别。这个区别是什么呢?

施特劳斯:我先看看这个表达,恰当的表达是:"参与审判和统治。"

列维先生:如果选举中产生呢?意味着"被选举的"?

施特劳斯:不,统治的范围更广。你一定不要忘记,现在还存在着我们称之为执行者(executive)的人,上至将军,下至某个警察。他们都有命令的权利。但是,在这个问题上,非常清楚的是,这些权利都代表权力。我们关注的,是非-代表的权力、最初的权力。

列维先生:那不是选举权吗?

施特劳斯:选举官员?确实,但是亚里士多德目光关注的,不是这种选举权力,而是议事和审判权力。

列维先生:第一个定义中使用的审判——或许应该被翻译为"选举",而不是"审判"?

施特劳斯:不。那就会把范围拉得太广,我不认为这是它的意思。稍后,亚里士多德还会大量讨论统治体的各种不同职能的等级秩序。但是,包括立法在内的议事职能,总是最为重要。是吗?

学生:在第二个定义结尾,亚里士多德说,"这样的城邦民组成的城邦,大到足够自给自足"。但是,根据第二个定义,在一个僭主制或者寡头制中,就只能有一个或者少数公民。

施特劳斯：仅仅一个或者少数，都非常极端。

学生：好吧，在一个僭主制中，只有唯一以自己的权利统治的人，才会成为僭主。

施特劳斯：是的，但问题是，这能否称之为一种政制，我们后面会谈到这个问题。问题也就是绝对君主制，这是亚里士多德在《政治学》第三卷第二部分很喜欢谈论的主题。亚里士多德的分析步步为营。他首先从人人皆知的经验出发——也就是雅典的民主制。然后，他看到，这个定义并不充分，因为还有民主制之外的制度，因此这个重要的扩展的范围还不够宽广。在什么意义上，[46]你可以谈论绝对君主制下的城邦民，这很困难。你们知道，仅仅是不久之前，在一个称之为大不列颠的伟大民主制度里，还是只有臣民而无公民。我想，仅仅是上一代人那里，他们才成为公民。我想，现在这却成为英国人的某种奇怪的好古癖，而在政治上并没有什么重要性，但是，这指明了一点，在很长时间之内，英国没有公民。在一个绝对君主制里，没有人可以由于他自己的权利而可以参与审判和议事。倘若如此，是国王对他进行任命。

现在，我们开始阅读下一节，因为这是一个相对理论层次上的内容——我们的谈论一般具有这种理论层次，但是，我们永远不要忘记简单的层次，亚里士多德随即在这个层次上说：

布鲁尔先生："关于参与的目的——"

施特劳斯：更字面的翻译是，"关于用处"。

布鲁尔先生：[读文本]

> 一般来说，把城邦民定义为"父母双方都是城邦民的人所生之人"，而不是单单父亲或者母亲一方是城邦民；但是，有时这种要求还是回溯的更远，推及上两代，三代甚至更多世代的祖先。

施特劳斯：换言之，有时祖父母也必须是城邦民，还可以一直往上追溯。

布鲁尔先生：[读文本]

这个通行而简易的定义,有很多思想家提出疑问:"三代或者四代以上的祖先如何成为一个城邦民呢?"勒昂提尼的高尔吉亚(Gorgias of Leontini)——或许部分是由于这种困难,部分是出于嘲讽——说道,"灰泥是由被称之为灰泥匠的工匠所制造的东西,因此拉里萨人(Larissaeans)就是由被称之为拉里萨制造者的工匠所制造的人。"

施特劳斯:或许他这里的意思同时还指拉里萨的长官们。

布鲁尔先生:[读文本]

但是,[①]实际上问题很简单。如果在他们的时代,他们享有我们所定义的宪政(constitutional)权利,[②]那么,他们当然就是城邦民。

施特劳斯:这里的要点在于,如果他们参与统治和审判,他们当然就是城邦民,而无论他们的父母是不是城邦民。是吗?

[47]布鲁尔先生:[读文本]

显然,对某个城邦民父亲或母亲的后代的要求,不可能适用于某个城邦最早的居民或者起初的奠基者。(《政治学》,卷三,1275b22-34)

施特劳斯:你们看到亚里士多德称之为"政治的和天然的"政治定义中的荒谬了吗?每一个政治事务必然是天然的(crude),因此,亚里士多德不得不在他更加深入的讨论里超越这一点。但是,从一个天

① 巴克在此插入了这句:"[关于更早的公民的身份,没有理由提出任何疑点。]"

② 巴克译本此处插入:"[也就是说,分有审判和议事职权的权利。]"[译按]由于巴克译本以 constitution 翻译 politeia,因此后面引文中的翻译大多译为"宪制",而非"政制",保持字面的统一,似乎更便于我们理解这种通行翻译的意义和不足。

然的观点来看，城邦民就是另一个城邦民的后代，然而，某个寡头制下的城邦民同一个自由民主制下的城邦民当然不同。[不同政制]蕴含的概念，即成为一个好公民，从根本上并不相同。好公民总是相应于(relative)其政制。但是，亚里士多德指出，这并不会改变一个根本上非相对主义(non-relativism)的东西：存在某种善，与具体的政制没有相关性，这就是人之为人的善。对于一个好人来说，有思想的、开明的人在每一个地方的意味都一样：一个正直的人，一个节制的人，具有勇敢和其他德性的人。因此，好人的行为就可能具有某种标准，这种标准有助于我们区分出较好的政制和不那么好的政制。亚里士多德没有深究这一点。他只是强调好人的同一性特征和好公民的多变特征，他还为我们暗示了一个解决之道——他说好人和好公民只有在一种情况下一致，也就是说，在最好的政制之中的城邦民身上，当他践行某种统治职能，因为当他进行政治活动时，他具有的所有德行在最高形式上成为现实。

在这些评论之后，亚里士多德转而详谈各种不同政制。他已经向我们指明，为什么政制问题是最重要的问题，他无需任何证据，一直都明白这一点，因为每个人都知道，政制具有各种不同类型。但是，现在对他来说，这种多样性的概念变得非常必要了。毕竟，我们必须知道有多少、有多少种类的政制，它们彼此之间又有怎样的区别。亚里士多德以两个思考为基础探究政制的多样性。首先，城邦的目的是什么？其次，有多少种统治人的类型存在？城邦的目的问题必须考虑，因为倘不如此，我们就没有标准可以区别好政制和坏政制，或者比较好的政制和比较糟糕的政制。与城邦的目的更加一致的政制，是更好的政制，更好或者更糟的政制问题最终当然引向最佳政制的问题，我想这一点不再需要明言了。

对于生活在城邦社会(civil society)中的人来说，这些目的是什么呢？其要有三。第一，人因其自然而是政治动物。这是在严格意义上所作的理解。人总是喜欢共同生活，甚至不需要考虑利益或者好处。我想，我们总能在某种程度上验证这个说法：只有在极端情境下，我们

才想生活在彻底的孤独中,不想再看见任何人。一般来说,我们喜欢同伴。第二个目的是共同的善,共同的善就是高贵地生活。这里无需证明,亚里士多德假定,高贵地生活必然就是共同生活。高贵地生活意味着践行德性,而践行德性——并不必然指所有德性的所有方面,而只是概而言之——则要求共同生活。[48]但是,亚里士多德还提到第三个目的,那就是纯粹的生活,换言之,只是生存。这一段与一个更广泛的问题有关……

布鲁尔先生:[读文本]

> 好的生活是主要目的,无论是对作为整体的共同体还是对我们每一个个体而言。但是,仅仅为了生活,人们就会聚在一起,构建并维持政治联合体;因为,如果生存的困苦(evils)没有压迫得过于沉重,或许即便是纯粹的生活里,也总有善的因素。一个明显的事实是,大多数人为生活的沉重所牵累,也仍然愿意忍受诸多艰辛,这也暗示了,生活自身之中就含有某种健康的幸福和一种自然的甜蜜。①

施特劳斯:这里非常有趣,人们进入城邦社会只是为了单纯的生活,而不是美好生活。这是否让你们想起另外某个政治哲人的论证?

学生:卢梭。

施特劳斯:不……

学生:霍布斯。

施特劳斯:是的。这位教师认为自我保存就是最好的。关于卢梭,你们也相对正确,不过,只有在相对更深的层次上,我才会同意卢梭也是如此。这是怎样的区别!霍布斯如何谈论我们生活的牵累?他是否提到生活的自然的甜蜜?不!对死亡的恐惧。这是典型的霍布斯特

① 《政治学》,卷三,1278b23-30。这里的甜蜜(sweetness),巴克译为"快乐的品质"(quality of pleasure),这个置换表明这一段或许是施特劳斯所读。

征，他从来没有提到任何自然的甜蜜，比如，阿喀琉斯（Achilles）在冥府中提到这种甜蜜：他说在人间做一日的苦工也胜过在冥府为王。[1] 这非常值得注意。我们不妨直言：对霍布斯来说，坚持这种教诲非常必要。对霍布斯来说，没有最高的善（summum bonum），但亚里士多德说：当然存在最高的善。但另一方面，霍布斯又教诲说，存在最高的恶（summum malum，一个非常悖论的表达）。当然，这就是死亡。对此有一个绝佳的例证。不要认为仅仅是霍布斯，因为洛克只是以一种更加柔和的方式传达关于快乐和痛苦的教诲，洛克之为人，比之霍布斯，更少一些尖刻与讥诮，但从根本上讲，他们谈论相同的东西。

刚刚提到的关于卢梭的说法也是对的。正是在这一点上，卢梭以某种方式返归古人，反对霍布斯和洛克，卢梭的论证是，如果生活本身没有自然的甜蜜，那么自我保存就没有根本的重要性。卢梭没有使用完全相同的词语，不过约略无差：他提到存在的情绪（the sentiment of existence），也就是简单的快乐，这是人身上最深沉的东西。

［49］我们还是回到亚里士多德。我们已经知道，人进入社会的三个原因。现在，我们必须思考：对人的统治有多少种类型？亚里士多德这里给出三种类型。主人对奴隶的统治：希腊语即 despotikē，英文独裁者（despot）即源自于该词，不过是个错误的借用。（在古典传统里，独裁［Despotism］和僭主制具有完全不同的含义，将二者混为一谈是 18 世纪发生的事情，不过这种混用是个微不足道的历史问题。主宰者［despot］只是意味着主人对奴隶的统治，对亚里士多德来说，如果一个人就其自然而言就是奴隶，那么他被主人统治就没有任何错误。）还有一种经济统治：家庭内的统治，同主人对奴隶的统治一样，从根本上说还是基于主人的利益。我的意思是说，这个可怜的小伙子能够避免伤害，能够避免他因其极端的愚蠢而对自己做出的伤害，但这只是附带的事情：要点在于，主人拥有的这个人，他为主人剃须并操持某些其他重要性低于这个人的事物。但是，一个丈夫对妻子的统治或者父亲对孩

① 参《奥德赛》，卷十一，行 489–491。

子的统治,首先是基于被统治者的利益。还有第三种统治,也就是政治统治,统治和被统治轮流进行。显然,妻子不能在随后一天统治丈夫,孩子更不能如此,但是,政治统治中存在这样的东西,即假定政治共同体是一个自由和平等的人的共同体。(他们或许在外在方面不自由、不平等。)这其实是为了被统治者的利益。也就是说,如果约翰逊总统仍然在统治,我们应该这么理解,他是为了美国的利益而统治。当然也可以理解为为了约翰逊总统的利益,因为他终究还是一个美国公民(citizen)。亚里士多德有一个精彩的比较:如果某个人,比如某个体育教师,他为了学生的利益而锻炼学生,这样他们就可以身体健康,体育教师也可能在向学生做展示运动时,加入到锻炼的队伍,他自己的身体也因此变得更加健康:但这位教师获得的利益只是附带的结果,对约翰逊总统来说,情形也是如此。我们可以说,政治统治就是为了公共的善而统治。

从这些不同的统治特征出发,我们就会发现,主宰者的统治,即主人对奴隶的统治,总是同政治联合体的特征相悖。但是,另外两个,即经济统治(父亲的统治)和恰当的政治统治,二者就其自身而言都可能是善的。论证就引向一个简单的纲要(schema),如果你们还不知道的话,那就必须背诵下来。这个纲要非常简单,但是它会不停出现,你们可以借助它来看看别的思想家如何进行修正。[施特劳斯写在黑板上。]首先的区分是好与坏。然后是统治者的数量。

一个人:统治者是好的,这种政制是王政;统治者是坏的,这种政制是僭政。

少数人:少数人的好统治,贤良政制(aristocracy),少数人的坏统治,寡头制。

多数人:多数人的好统治,他称之为共和制(polity,这与一般译为政制[regime]的 politeia 是同一个词);[①]对亚里士多德来说,

① [译按]参《政治学》1279a38。亚里士多德这段原话为:"多数人为了全体城邦人民的利益而统治的,这就是 politeia——这个名称实际上是一般政体的通称,却用作一个种类的名称。"两种汉译本均译为"共和政体",共和显然不是最恰当的翻译,此处暂时依循旧例。

多数人的坏统治，就是民主制。

这里没有遗漏。当然还有混合的形式。柏拉图在其《治邦者》(*Statesman*)中也做出过这种区分，尽管还是有区别，柏拉图没有区别好的民主制和坏的民主制，因为民主制是一种虚弱的政制，因此它不可能太坏，也不可能太好。①

[50]不过，这当然是一个非常表面的纲要，本身也不大好理解，因为这种纲要的形式类型本来也不好理解。亚里士多德要证明自己的说法，又花了很长篇幅讨论下面这些思考——不过我们没有时间朗读了：寡头制被理解为富人的统治，尽管亚里士多德这里没有明确表达；类似地，在民主制度下，所有人都意图穷人的统治。没有人会否认，这是最普遍的问题，尤其在伯罗奔半岛战争期间。但是，除此之外，每一个城邦都有两种人——最为重要的区分——富人和穷人。马基雅维利很多年以后说过类似的话，即便今时今日我们还是会发现这一点。顺带说一下，“穷人”绝不是乞丐的意思，而是不得不为生计奔波的人，而富人却没有必要一定工作。我想今天我们还是可以作出这种区分。因此，实践的立场就不是上面这种纲要，尽管我们需要借助这个纲要至少弄清楚已经忘掉的东西，实践的立场是从民主制和寡头制的区别出发，从富人的统治和穷人的统治出发。亚里士多德有个非常有趣的讨论：为什么没有一种穷人很少而富人很多的政制呢？坦白地说，理论上可能，但实践上不可能。

非常清楚的是：单一的[政制]形式有缺陷，因为对于统治来说，财富并不是最重要的考虑；自由也不是，因为一个自由的城邦民或许非常愚蠢、非常邪恶，正如一个富裕的城邦民可能非常愚蠢、非常邪恶一样。因此，我们想知道，是否存在某个两种形式的混合，这种混合或许会优秀一些。亚里士多德说，这是存在的。他首先谈到的政制当中，所有人都以重装步兵的身份而成为城邦民。换言之，这当然意味着财产的要

① 参《治邦者》，291c-292a，302c-303b。

求。轻装士兵的武器要比重装武器便宜得多,因此轻装士兵终究是次一等级的公民。你们现在会发现亚里士多德讨论说服的方式。原则是成为或者已经是重装士兵,这也就是说,不是简单的财富或者简单的自由,而是爱国观,从这个爱国观出发,无论政制如何变幻,这都是同一个祖国。由此出发,就是,他采取了好公民的爱国观。一个好公民,无论政制如何变幻,他都会持续为自己的国家效力。最近法国有种争论,即那些在维希(Vichy)政府下忠诚效力的官员们,随后又在戴高乐(Gaulle)政府下效力,等等,比起忠诚于一个特定政制的那些人,他们究竟是不是更好的公民,更好的法国人。①

民主派和寡头派,我们都称之为党派主义者;爱国者不是党派主义者,而一个党派主义者在某种程度上不是爱国者,因为他认为某些东西比祖国更加重要。党派主义者追随某一种政制,他们说如果没有建立起这种政制,城邦就不存在。人们没有必要说——就像我们经常遇到的情况:城邦没有做到这一点;僭主却做到了这一点。在我们的时代,我想寡头派可能会说:国家将会成为碎片。如果国家要成为碎片,那么,国家就不复存在,之后将是国家最终的消散。这些我们称之为党派主义观点。很显然,党派主义者会称爱国者为[51]叛徒:因为他们既为第三共和国效力,也为维希政府效力,所以他们是叛徒。

有个多少与雅典有关的人,忒拉美尼斯(Theramenes),他就是这么做的——他究竟是虔心如此还是出于不那么纯粹的动机,当然难以分辨——他也被称为叛徒,但仰慕他的人却说:不,他是一个好公民,他赋予雅典更高的价值,一种永恒的根基,胜过那种肤浅的政制。② 你们发现这个问题的重要性了吗?它又如何削弱了所有其他的政治讨论?只有在非常幸福的时代,当一个政制已经稳如泰山,也没有什么重要的问

① 施特劳斯这里和下一段提到的官员,二战期间在法国被纳粹德国占领之后,效力于法国伪政权(collaborationist government),解放之后又为复国的法兰西共和国效力。

② 忒拉美尼斯是公元前5世纪的雅典政治家,他既卷入了公元前411年的寡头集团,也与公元前404年雅典败于斯巴达之后建立的三十僭主的政制有关。在两种情形下,他最终都同政府更加极端的人员发生冲突,而后一种情况下尤其致命。围绕着他的精神遗产的争论,可参亚里士多德《雅典政制》,28.5。

题可能产生危险，只有这样，人们才不会提出这个问题。

我们再以下面的方式看看这个问题。色诺芬——尤其是色诺芬，在伯罗奔半岛战争期间，他居身斯巴达错误的一方，与自己的父亲为敌——在19世纪早期，当政治史家受到法国大革命的影响、重温古老的史实时，他们认为色诺芬所作所为非常可怕。他竟然与自己的祖国为敌！叛徒。于是，色诺芬第一次被摘下头上的花环。如果这种历史学家，也就是尼布尔（Niebuhr），能够活到150岁，他就会发现，许多德国出生的人为反对希特勒的德国军队而战，我们不会说他们是道德有欠缺的人。[①] 只有单纯平静的年代才不会提出这类问题。不消说，这是法律不能解决的问题，因为每一种法律还是由某种类型的政制而确定，但是由于这个原因，法律上不能解决的问题遂成为不复存在的问题。

因此，亚里士多德这里呈现的政治问题就是：什么令一座城邦仍然是同一座城邦？什么令一个国家（country）仍然是同一个国家？爱国者错误，党派主义者也错误。爱国者说：一直存在着同一个国家。党派主义者说：只有我们所热爱的政制建立起来，城邦才成其为国家。亚里士多德说：由于政制可以从寡头制改变为民主制，因此，城邦依照自然就是一个地方。但是，根据另一座城邦来判断一座城邦——这是亚里士多德教诲中明显悖论的特征。或者，你可以说，亚里士多德恰恰是准确的，他依从我们以常识谈论方式谈论的内容，也就是常识判断。现在我们进一步阅读。

布鲁尔先生：［读文本］

> 让我们假定一个单独的人群居住于一块单独的土地上，我们能不能说，城邦保持了它的同一性（identity），只要它的所有居民还是相同的人（尽管老的城邦成员总是死去，而新的城邦人员总

① 参Barthold Georg Niebuhr，《古代史讲座》（*Lectures on Ancient History*），L. Schmitz译，卷二，London：Taylor，Walton and Maberly，1852年，页36。

会降生)?[①] [52] 或者,我们必须采取不同的观点,说尽管人群还是相同的人,但是由于前面提到的原因,[②]城邦的改变已经非同小可?[③]

如果城邦是联合体的一种形式,如果这种形式的联合体是一个政体或者宪政(polity or constitution)中的城邦民的联合体,似乎不可避免的看法就是,一旦城邦宪政发生某种改变,变为一个不同的宪政,那么,这个城邦就不再是同一个城邦,并改变了它的同一性。我们可以引戏剧中的类比为例。我们可以说,歌队有时出现在谐剧中,有时又出现在肃剧中,因而不是持续统一的东西,并改变了它的同一性——尽管歌队成员依旧是同样的人。普遍地说,歌队的本质,也是其他每一种形式的联合体(association)、其他任何一种混合体(compound)的本质。如果组合的规划不同,混合体就变成了完全不同的混合体。由相同音符编成的和谐乐调,可能根据不同的多里斯或者佛里吉亚(Dorian or Phrygian)"调式"(mode)[④]而呈现出不同的和谐。如果按照音乐的情形来说,很显然,我们用于确定城邦同一性的首要标准,就应该以宪政为标准。(《政治学》,卷三,1276a34-b11)

施特劳斯:这似乎是一个非常奇怪的例子,但这里一切都昭然若揭。肃剧中有歌队的表演,但同样的歌队也出现于谐剧中。尽管歌队成员相同,但这是不同的歌队,因为组成的原则以及他们组合在一起的目的根本上已经改变。亚里士多德认为,这有助于我们理解,什么东西首先构成了城邦的统一。你们在这里会发现,尤其在最后一句,亚里士多德并没有否定某种连续性,当我们谈论从阿尔弗雷德

① 朗读者省略了下面一句:"我们是否可以把城邦类比为河水或者泉流,我们承认它们持续的同一性,尽管事实上河水或者泉水总在流进,也总有一部分流出?"

② 巴克补充了一句:"[也就是说,所有居民仍旧是相同的人。]"

③ 巴克在下一段开始之前插入了一句补充:"[后一种观点颇能说服人]。"

④ 巴克这里插入"[或者编曲的意图。]"

王(Alfred the Great)[1]到伊丽莎白二世(Elizabeth II)的英国史时,自然就暗示了这种连续性,但是,亚里士多德说,这正是连续性的问题:英格兰人(English people)生育了后来的英国人(Englishmen)。此外,亚里士多德并没有说,城邦的同一(sameness)仅仅依赖于政制。那当然会很荒谬,因为如果确实如此,那么,所有的民主制度就会只是一种政制了,也就不会有多种民主制度了。由于政制的变迁,城邦变成了另一个城邦,尽管没这么简单;城邦还变成了不少其他东西,[2]比如,如果一切都彻底改变,并进入全新世界,那么,这应该是另一个城邦。但是通过政制更迭,由于城邦所致力的目标,即它的目的,城邦在最重要的方面变为另一座城邦。这是最重要的思考。就重要性而言,没有什么改变可以与德性到邪恶之间的转换,或者相反的转换相提并论。在重要性上,有什么改变可与之相比吗?它当然不是在各个方面都不同的城邦,比如,在城邦政制更迭时,条约义务是否应该履行就是个问题,亚里士多德借这个条约义务问题开始触及这一点。[53]此处没有给出明确的答案,但很显然,正出于相同的理由,亚里士多德是同一个人。鉴于僭主为了城邦的利益而规定义务——毕竟,他或许会说:我想装饰我的首都,城邦民们就会喜欢这些美丽的街道和建筑——但是,如果他为了维持一支虐待城邦民的卫队而背负债务,那当然:"要让这些给他钱的外国混蛋看看,他们怎么会得到他们的金钱。"

我们今天的讨论,以非常简单的方式恰好触及的问题,即忠诚问题。忠诚意味着什么?"为了美利坚合众国",这并不足够。一个苏联人或者会说:

我忠诚于美利坚合众国的人民。我为他们追求最好的东西,

---

① [译按]古英格兰国王,起初是英格兰西南部韦塞克斯国王,后来击退丹麦人的入侵,并征服丹麦人占领的区域。著名的《盎格鲁—萨克逊编年史》就是从他的统治时期开始编纂。

② "它还变成了一些其他的东西"(it also becomes some other things),建议读为"这还取决于某些其他东西"(it also depends on some other things)。

正是由于这个理由,我希望废除自由民主制度。

忠诚单单就是对既有政制的忠诚,正如这个既有政制所界定的忠诚。如果我们再次考虑一下之前提到的政制,在这个政制中,所有可以作为重装步兵的都是城邦民,那么,我们随后就会考虑到德性问题。但是,军事德性,城邦民士兵的军事德性,虽然极受敬重,但并不是完全的德性。因此,我们可以设想某个更高的政制,介于民主制和寡头制之间,兼具二者之长但可避免二者的缺陷:这其实就是有德行者的统治,即贤良政制。因而,贤良政制就比其他两种情况更具有所谓"现实主义"特征(quote realistic unquote)——至少就揭示亚里士多德的意图而言如此。

这——中道、中庸高于极端——也是《尼各马可伦理学》的基本特征。从一个简单的观点来看,我们无法从我们的现代观点出发,去理解中庸为什么要高于极端,原因恰恰在于,中道不是简答的算术平均数,而是另有其不同于极端的原则:比如说,节制的原则。亚里士多德没有自相矛盾地说过(最近一次选举中有某种类似的效果),任何德性的中道,虽然是与两个相反的恶正成对比,但在某种意义上也是一种极端——尤其是[施特劳斯在黑板上写下]它是一种卓越。德性是某种卓越:同平均水平相比,这就是一种极端。这大概触及到戈德华特参议员(Senator Goldwater)的演讲如何让人接受的问题,他给了那些不知道亚里士多德的人一个惊讶的机会。[①] 是吗?

学生:在什么意义上贤良政制与寡头制不同?

---

① 这里指戈德华特(Barry Goldwater)1964年7月在共和党大会上臭名昭著的演讲:

> 为了捍卫自由而采取的极端主义不是一种邪恶——为了追求正义而节制也不是一种德性。

戈德华特是亚利桑那州参议员,1964年,他作为共和党候选人角逐总统选举。需要注意的是,一般认为,正是施特劳斯比较早期的学生雅法(Harry V. Jaffa)在戈德华特的演讲里插入了这句话。

施特劳斯：因为贤良政制避免了单纯的财富原则和单纯的自由原则。换言之，必须处于二者之间，而不是剥夺二者。而贤良政制最终得名，不是来自于寡头制所依赖的巨大财富，而是作为行为之仪轨。

[54]学生：换言之，事实恰恰在于，认为德性是一种极端，似乎令贤良政制反而不那么简单，因为，至少我们可以在某个程度上说，德性事实上依赖于它不得不赞成的东西。

施特劳斯：但是，要点在于——亚里士多德这么做并非徒劳：除非你发现德性本质上同两个极端对立，否则你就不能理解德性。比如，我们举自由这个简单的例子。如果你把自由理解为与放肆对立的德性，那就没有理解自由。你还必须看到相关的，也就是与之相反的极端吝啬。我的意思是，凭借经验来思考，你们会懂得这一点。你们会说：一个自由的人，一个自由的挥霍者（spender）。但是，一切自由的花销（spending）都符合德性吗？你们会发现一些完全不负责任的花花公子，然后你们会说：不，还是有某些中道。但是更深层的原因在于，为什么中道不是简单的统计上的平均，原因在于，它还有比合理性（reasonableness）原则更高的原则，这种思考对极端来说是不存在的。是吗？怀亚特先生（Mr. Wyatt）？

怀亚特先生：还有其他的例子，极端在某种情况下也有其意图。这里似乎完全不是它们的样子，或者说，贤良政制可能是两个极端之间的中道，但无论如何，贤良政制根本就是好的影响产生出来的衍生物。至于关于自由的例子，一开始……

施特劳斯：好，你知道的，迄今为止的讨论当然是暂时的，还不够具体。你要这么看。亚里士多德理解的德性，尤其是在政治语境之中吧？《尼各马可伦理学》中描述的道德德性需要条件（equipment），希腊语是 ektos。用直白的英语翻译，它是什么意思呢？你必须有钱。比如，如果你没有多余的东西，你的自由如何可能呈现？你们也知道，亚里士多德在这方面非常强硬。他知道在很贫穷的人们当中，也可能拥有德性，但是，这些德性并不清楚，也打动不了你们。要选一个人作为自由人的典范，除非你是熟悉某种技巧的小说家，否则你不会选择两个

住在穷街陋巷里的人作为典范。亚里士多德并不怀疑贫民窟中也有自由,但是,我们不会在贫民窟中寻找我们的典范,正如我们不会在住着年过90的老人的养老院里寻找尚武英勇的典范。因此,当然需要某些条件,贤良政制就需要一定的财富。类似地,他必须是一个自由的人(free man),因为如果他是一个奴隶或者一个被解放的自由民(freedman),他就几乎没有机会被认可为一个统治者。

学生:除了它们是前提条件这个纯粹的事实之外,是否还有某种东西呢?我的意思是说,是否有某种共同的特征,令……

施特劳斯:不,只有这一点,与它们相关的问题可以进入更高层次,也就是财富问题,另一方面则是自由问题。在比较低的层次上,从更高的观点来看,这个问题无法改变,因此,它们就只能是简单的对立面。这里只有自由的人;此外,这些人是富人。这两种思考都不足够。所谓现实主义者尝试要做的,当然是不考虑德性。"德性"一词就变得非常荒谬,甚至成了某种势利(snobbery)的用法,我想至少在某些圈子里如此。但是,为什么不忘记这一点,而只是谈论富人和穷人,像拉斯维尔那样,谁获得了什么,在什么时候获得?麻烦在于,[55]如果你想完全素朴谦直,你就必须引入各种德性——以一种绝对有益的方式。我的意思是,尽管你想素朴谦直,但遇到麻烦的时候,你还更愿意受到一个正义的陪审团的判决,一个正义的法官,你希望人民公仆完全能够抵御这些卖蠢药的家伙的贿赂——这是不是恰当的说法?[笑]——你们知道的。即便拉斯维尔也不得不引入诸如正直之类的概念和其他相关思考。德性需要以一种有益的、作为手段的方式呈现,如果社会不想四分五裂——这一点不难证明,倘若如此,我想这应该是人们乐于同意的观点。

关键的问题在于:德性能否理解为只具有手段的意义?在理论层面上,这是有区别的[1]问题。如果德性只是有利于城邦民社会福祉的一种手段,那么,城邦民社会的利益本身就可以决定德性是否有用。这

① 此处"有区别的"(divisive),应该是"决定性的"(decisive)。

正是马基雅维利的学说：当你对你的共同体有用时，你就有德性。但是，如果不是——当你对共同体没有作用的时候，你就邪恶。这些思考，以更加高贵的形式呈现于奥古斯丁的学说当中：一个强盗团伙和一个城邦民社会之间是否有区别呢？你们也知道，一个强盗团伙里也存在某种道德。如果他们彼此之间没有一定的信任，相信能够得到属于自己的份额，这个强盗团伙就一天也无法维持，而如果你签订了一份协议，我想他们也会称呼它为协议——协议内容是某人要被运往安全地带，直到整个事件平息下来，协议还有其他的精妙之处——你也会遵守协议。奥古斯丁的意思当然是说，城邦民社会与强盗团体的区别在于，前者更加一致地力图成为有德性的人，而后者只认可他们需要的有限德性。[①] 但德性首先必须不仅仅是手段，而且是城邦民社会的目标：这才是亚里士多德的观点。但是，从最低的观点和平素的谚语开始，没有任何不当之处："狗咬狗"，"富人吃穷人"，"或者穷人吃富人"，"回看来时路"。只有政治团体，没有人关注公共的善，公共的善只是不同团体之间权力关系的产品。你们只能够说明一个有限范围的现象。

关于这一点，以城邦民父母双方或者祖父母等等来界定是否具有城邦民身份这个最朴素的观点，也有着相同的困境。如果过于强调这一点，我们甚至会认为，最早的城邦民，奠基的父亲们，其实不是城邦民。这是我们能够设想的最荒谬的事情了，华盛顿（George Washington）的先祖不是美国公民。但亚里士多德指出这一点时，他想借此表明另外的东西。著名的修辞术教师高尔吉亚说过的笑话："拉里萨制造者"首先意味着生育城邦民的人：父母。但是，它还有第二层含义，因为，以归化为例，那么，拉里萨的制造者就是归化为城邦民的移民。因此，城邦民身份首先似乎是某种完全自然的东西，和生殖一样自然——一个父亲和一个母亲的生育——而我们发现的第二点是，城邦民身份似乎又完全依赖于法律，是彻底习俗化的东西。亚里士多德指

① 这里可能是指奥古斯丁《上帝之城》（City of God）第四卷第四节。[译按]中译参吴飞译本，上海：上海三联书店，2007年，卷一，页137。

出,一个人是否具有城邦民身份不仅仅取决于自然也取决于政制,如果我们反思这个事实,那么上述的双层看法就具有更加真实的含义。这多少能够说明城邦的特征:城邦依照自然而存在,但并不这么简单,[56]随后一个非常明显的事实是,每一个城邦必须具有一种形式,一种政制,而政制的多样性又让亚里士多德提出一个问题:这些政制之中,如果有的话,哪一种政制可以说合乎自然呢?在极端的情况下,如果没有政制真正合乎自然,那么,城邦的习俗性就和自然性不分伯仲。但是,或许存在着这种可能性:独有一种政制,唯有它符合自然,这就意味着其他政制不自然,它们就是患病的政治形式。

目前为止,我们已经发现,政制是一种城邦形式。一切事物皆有其形式,其形态,其特征——马、狗、橡树等等。一旦它们失去它们的形式,它们就不复存在。如果你看见过一个生物处于已经腐烂的状态,比如一个兔子,你就会知道我的意思。更进一步,这些形式不会改变。一匹马不可能具有一条狗的特征,除非是在阿拉伯故事里。但是,我们要开始另一种思考。同一座城邦可以在不同政制之中延续——换言之,这是一种奇迹,就像一只猫变成了一条狗时所发生的情形。这些政制变化现在一般被称之为革命。问题在于:这些改变的程度究竟多深?我们回忆一下我们前面说过的民主派的论题:不是城邦在做,而是僭主在做;当僭主统治的时候,城邦并不存在。房子在那儿,物质也在那儿,人亦如是,但是没有城邦,没有共同体。但是,假设我们今天谈起英格兰宪政史的时候,我们蕴含的意思是:总是存在着一个英格兰。无论经历了怎样的变化,它依旧保留着相同的本质。但英格兰曾经是封建制、绝对君主制、带有某种寡头制特征的君主立宪制,随后是民主制,但还是同样的英格兰,无论如何变化,还是保有同样的本质:同一片土地,同样的祖国。我们需要厘清这一点,你们仍然需要一个政府而不是计算机来行事,这相当有趣,似乎也与这个事实有关:人仍然在某种意义上被理解为一个理性动物。

关键要点同统治者的数量有关:是一个人的统治,还是少数人或者多数人的统治。不存在所有人的统治。这是一个非常重要的暗示。总

是某个部分或者某些部分的混合体进行统治。这样的混合体是，此类富人的统治和彼类穷人的统治混合在一起——你们自己很容易就会发现。某些部分的混合体的统治，就应该是混合政制。亚里士多德在第二卷谈到斯巴达和其他事情时，已经指出了这一点。混合政制的问题同美利坚合众国的历史有关，你们在《联邦党人文集》第十篇论文中可以发现这一点。

我下次想讨论这个问题：我们能不能从亚里士多德对不同政制的概述中得到教益，以理解现代民主制？我们可以学到一些普遍的东西，也就是对政制的关注，而不是那个含糊的词语“权力”，即便它是一个特别的政治现象——我想我已经说明了这一点。因为权力——还有电力、后院里雄鸡的权力、一个下流丈夫对妻子滥用的权力，或者妻子对丈夫滥用的权力——这些都与政治意义上的理解毫无关系。特定的事物是政制。这显然恰当而且切题，但是，如果我们转向更加急迫的任务，这就与民主制问题有关系了。因此，我下次课程要讲授的要点是：关于民主制度，我们能从亚里士多德那里得到教益吗？

第十三讲　亚里士多德《政治学》卷三

[58]施特劳斯[进行中]：……亚里士多德甚至做梦也不会想到。想想苏联和法西斯主义。你们现在不得不考虑这个问题：究竟在多大程度上，亚里士多德对于各种政制的具体分析，同我们对今天面对的政制的理解有关。我要约束自己对民主制问题的谈论。

根据亚里士多德的定义，民主制这种政治直接以“穷人”的利益为目标。“穷人”在这里的意思，与约翰逊总统“对贫穷开战”中的意思并不相同；这里意指那些不得不为生计而奔波的人。阿里斯托芬在《财神》(*Ploutos*)——字面翻译为财富(Wealth)——里也清楚地做了这一区分。贫穷在剧中是一个女人的形象，她捍卫贫穷，针砭对财富的追求，她强调的事实是，像农民这样的穷人不得不为生计而奔波；而其他人，比如乞丐，当然不会被当作穷人。

重复一下，亚里士多德定义的民主制，是直接为了穷人的利益的，与此不同的，则是对公共的善的追求，即所有城邦民的善。这当然很震撼我们，但另一方面，也并非不可理解。我们都听说过现代民主派的此类说法：通过遗产税和累进所得税而“挤富人的奶”(milking the rich)。我们都听说过，尽管不知道谁制造了这个说法，“我们纳税，我们纳税，我们纳税；我们消费，我们消费，我们消费；我们选举，我们选举，我们选举。”这可能是霍普金斯的描述，也

可能不是。[1] 我们假定，公共善是每一个有礼的社会都会关注的，这种善存在于最大数量的人的最大幸福之中，我们可以基于这种假定而解决上述困难。当然我们立刻能够发现关于民主制的暗示。或者说，使用我们都知道的《共产党宣言》(Communist Manifesto)里的公式：为了大多数人的利益的大多数人的运动——当然，反对对劳动人民的剥削。[2] 这也是一种解决方案。

我们今天讨论的民主制是否同亚里士多德对民主制的分析有关？我们如何理解民主制呢？我们不会遵循我提到的那些极端说法。我们可以想一下林肯的说法："民治、民有、民享的政府"(government of the people, by the people, and for the people.)。关键点在哪里？人民的政府——这里无需赘述。这当然对绝对君主制或者开明专制来说也很恰当，因为它们的主张是——父亲般地照顾人民。人民的政府截然不同。这暗示了人们的最终主权，也就是排除了君权神授。政府不是因某种神意恩典之类而出现，而是由于人民。人民可以委派国王为政府代表，或者委派国王和议会。你们当然从一入学开始就很熟悉这种观点，因为这是《独立宣言》开宗明义的观点。[59]或许有人记不清楚了，我不妨提醒一下：

> 我们认为下述真理是不言而喻的：人人生而平等，造物主赋予他们若干不可让与的权利，其中包括生存权、自由权和追求幸福的权利。为了保障这些权利，人们才在他们中间建立政府，而政府的正当权利，则是经被统治者同意授予的。任何形式的政府一旦对这些目标的实现起破坏作用时，人民便有权予以更换或废除，以建立一个新的政府[施特劳斯：这就是说，这是和当初建立这个政府

① 霍普金斯(Harry Lloyd Hopkins, 1890-1946)，罗斯福总统的亲密助手，是罗斯福新政的设计师。据称，正是他说了这些话："我们将消费，消费；纳税，纳税，选举，选举。"

② "无产阶级的运动是绝大多数人的、为绝大多数人谋利益的独立的运动。"马克思和恩格斯，《共产党宣言》(*Manifesto of the Communist Party*)，Chicago：Charles H. Kerr & Co.，1906年，页30。

的人是同样的人],新政府所依据的原则和组织其权利的方式,务使人民认为唯有这样才最有可能使他们获得安全和幸福。①

整个攻击和长篇累牍的不满所暗示的,是英国国王和议会已经丧失他们所宣称的统治,因为发生了这些事情——驻扎士兵、无代表纳税等等,但是,它还暗示了,政府自身是合法的。政府由于权力的滥用(tyrannical use)变得不合法。《独立宣言》同18世纪的立宪君主制或者国王和议会制完全兼容。林肯著名表述中色彩鲜明的民主制元素"民有的政府",意味着人民管理自己……而立宪君主制则做不到这一点,后者是国王和议会的统治。换言之,它暗示了,没有政府可以同人民区分开来。人民通过人民中的人(men of the people)而自我统治,这些人来自于人民,并且在短暂的公职任期之后又回到人民中间。在民主制度里,没有人根据他自己的权利而统治,但只能通过代表和选举而统治。也就是说,政府并不是与被统治者不同的另一种类,与之不同的则是贵族,他们同平民相比,是不同的类型,[在他们的政制里,]政府和人民之间是有区别的;在严格意义上,没有人民自我管理的政府。如果有人将政府等同于政府中立法的、议事的部分,以区别于执行者或者官员,如果立法-议事部分由全体公民集合而成,那么,说政府同人民没有区别,就只是一个在字面意义上正确的命题。清楚吗?在这种情况下,你可以说人民的政府,在字面意义上理解的自我统治的政府:政府和人民之间没有区别,因为依照法律组成的政府是议事的部分,是立法的部分,这就是人民本身——比如小镇会议。同任何人民代表形成对比的是,或者同议会民主制形成对比的是,林肯的表述让我们注意到,直接民主制是卓越的民主制。

从这一点出发,那么现代民主制,甚至林肯时代的民主制,都不是真正的民主制。这种民主制看法过去常常受到抨击,现在也依旧被抨

① [译按]中译文参艾捷尔编,《美国赖以立国的文本》,赵一凡、郭国良译,海口:海南出版社,2000年。

击为一种误导，因为它的基础是人们所谓的民主制的浪漫概念，而不是一种现实概念。我们不妨认为，“浪漫的”一词这里具有[60]严格的含义，因为直接民主制的理论家是卢梭，我们可以说，卢梭是浪漫派之父。

批评浪漫派的民主概念有什么意义呢？一个众所周知的事实是，人民不能统治自己，但他们必须要有领导者。此外，总存在着实际或者潜在的领导者、精英，或者消极地说，对选举的冷漠这种现象表明，在严格意义上，你不能太指望人民自我管理的政府。关于这个观点，有个人尽皆知的代表人物米歇尔斯（Robert Michels），他说过一种“寡头制的铁律”，意思是说，民主制绝对不可能。[①] 总是某个寡头在统治：如果是绝对君主制，那么国王身边必然有其党派，因为国王能够亲自做的事情当然很少，而在民主制里，同样存在寡头，甚至，是一群相互竞争的寡头。

所谓现实主义概念体现的观念，从其源头来说，发端于民主制的批评者或者反对者，他们试图表明，在任何严格的意义上，民主制——人民自我管理的政府——都不可能。浪漫派的观念则基于一种平等的空想观念，也就是说，所有人都平等地有成为领导者的能力，而现实主义观念则声称，要认识到不平等的重要意义——因为，对领导权的强调，除了意味认识到不平等的重要性，还能意味着什么呢？有一个简单的例证：大概一代人之前，华莱士（Henry Wallace）是最著名的激进民主派人士之一，他特别关注“普通人”——他常常使用这个词组。但是，他的传记作者则将他的人生故事称之为《一个不平凡的人》（*An Uncommon Man*）。[②] 因此，换成严格的说法，如果你希望普通人的统治，这种统治不会起作用，除非通过不普通的人。除非不平等，否则你不可能

① Robert Michels，《政党》（*Political Parties*），Eden and Cedar Paul 译，New York：The Free Press，1962 年。

② Henry A. Wallace（1888–1965）是罗斯福总统的农业部长（1933–1940）和副总统（1941–1945）。后来作为进步党（Progressive Party）候选人参与 1948 年的总统选举，他从左翼立场出发，激烈抨击杜鲁门苏联政策。这个书名指 Frank Kingdon 撰写的传记《一个不平凡的人：华莱士和六千万工作岗位》（*An Uncommon Man: Henry Wallace and 60 Million Jobs*），New York：Readers Press，1945 年。

造就平等。

关于这一点[……],[①]当前的观点认为,林肯的民主制概念是浪漫的或者空想的——我想,现代政治科学基本上也是如此看待林肯的观点——在这一点上非常正确。然而,不能否认的事实是,现代民主制事实上不仅仅存在于其对平等主义的渴望或者主张之中,而且,如果我们确实不认可另一方面,这种批评也依旧错误。托克维尔关于美国民主的名著恰恰关注这个主题,你们都知道——从中世纪晚期开始的平等主义运动,其力量在持续增长。一个人人皆知的简单例证是:在一个严格意义上的民主制度里,不可能存在凌驾于公众之上的世袭力量,或者特权;也不会由于出身的原因,或性别的原因,或种族的原因而丧失某些权利。这里我们可以看见清晰的平等主义观点。就此而言,今日的民主制与《独立宣言》明确表达的说法不同,[61]依旧断言所有人因自然而平等。出身的不同,一如家庭、性别和种族的不同,这些不同都不相干。因此,一个人,一张选票——我们今日依旧承认,那种平等主义的必然结果。换言之,当下的民主制代表,比以前的代表要更加民主。但是,某个方面,他们又在严格意义上更不民主。这显然体现于对政治不平等的强调上,即意味着领导者和被领导的人之间的不平等。但从民主的观点来看,这一点也为政治不平等的必要性所证实,即政治不平等对应于自然的不平等,也就是说,相应于天分的不平等,当然也是天分培养的不平等。

那么,把*当前流行*的民主观点作为现实主义观点,而把*过去*的民主观点视为浪漫的或者理想主义的观点,这种对比颇有误导。现在流行的民主观点和过去的民主观点一样,也有同样的理想主义层面,只不过是不同的理想。民主的理想已经改变。当下激进的民主派,对最接近最大程度的朴素的人民统治并无兴趣,而是要改变朴素的人们——让他们受到更多的教育等等。顺带说一句,公共民意调查,与设置的法律机构(比如公民投票)毫无关系,但也可以作为一种手段,用以形成民

① 打印稿中这里有一处空白。

治、民有、民享的政府。一个可以在所有事情上听到公共民意调查的政府,将是真正的来自于人民的政府,来自于大多数人的政府。公共民意调查在上一代人那里发展起来之后,就成为当下民主制的一个部分,就此而言,过去关于最大程度的直接民主制的观点依旧非常有力。

我们转回亚里士多德。他当然不知道任何形式的现代民主制,也不知道现代民主制的内在争议。他只知道希腊的民主制。但是,现代民主制和希腊民主制有其共通的东西,这一点不容忽视。首先,二者均无财产的资格要求。这意味着现代民主制和古典民主制一样,就其自身而言,都是我们所定义的穷人的统治。一方面,古代民主制比现代民主制更加民主,另一方面,又不如现代民主制民主。存在着奴隶制度,而且没有人会严肃对待妇女的权利问题,这两点表明古代民主制没有现代民主制民主。但是,另一方面,古代民主制又更加民主,没有人比亚里士多德更清楚地说明了这一点。亚里士多德的描述作为一种具体民主制度的抽签选举,这似乎恰好与举手选举相反。后者意味着投票选举候选人,无论秘密还是公开,都没有任何区别。抽签选举——为什么要比举手选举更加民主呢?

学生:因为通过抽签的方式,谁赢得选举都没有区别,每一个人在选举中都平等。

施特劳斯:换言之,如果抽签选举的话,成为美国总统的机会对每一个人都是一样大。不可能让自己选举上的人,和捕狗人一样,[①]都拥有同样大的机会。在某种意义上,这非常民主。但是,如果我们将其作为一种原则,那么,抽签选举就意味着实际上的平等,在获得统治职位方面,最大多数人都是平等的。不用说,古代民主制在这方面并不是绝对的平等主义。尤其是两种职位,[62]将军和财政官必须通过个人亲自选举,因为如果一个臭名昭著的流浪汉或者花花公子通过抽签而成为财政官,那将导致可怕的后果,或者,如果某人完全没有能力成为将军,也会是同样的后果。但是,无论抽签选举在什么情况下可行,但在

① [译按]捕狗人(dogcatcher),其工作是在街头捕捉无主的野狗,以防止它们伤人。

现代社会,一般占主流的,依旧是选举候选人。

以候选人选举为基础的观念其实很简单:你可以看看你所投票的候选人,如果你是一位具有公共精神的人,你就会投票给最适合那个位置的人,或者最有能力的人。你会考虑到这个人的优点,但是抽签选举不考虑任何优点,仅仅考虑你是不是一个城邦民、一个自由民这个事实情况;因此,亚里士多德说,举手选举——我们则称之为选举,其实基于贤良政制的原则,这个原则就是最好的人应该统治。根据亚里士多德的看法,由于这个原因,现代民主制其实是民主制和贤良政制的混合,选举代表也就是希望选举出精英,人们当中的精英。我想,《联邦党人文集》清楚地流露出这个原初意图。这有一定的意味。

有人会说,现代民主制是代表制或者议会制。《联邦党人文集》中发展出来的极具力量和重要性的观念就在于,在大型国家里,代表制或者议会制实有必要。[①] 直接民主制适用于小型国家和政府,但是,一个领土辽阔的国家,既然有一个代表大会,自然就还需要在沟通方面做出巨大的改进。或者,让大国以某种更广泛的基础为前提,也就是古代世界所没有的巨大技术进步,而这些技术进步至少部分地归功于现代科学的进步。因此,如果有人想要进一步丰富这个论题,我们可以说,亚里士多德对现代民主制这种典型的政制完全陌生,因为这种政制间接地以现代科学为基础——非常重要的基础。但是,现代民主制的本质当然也是现代共产主义和法西斯主义的本质。因此,我们此生所了解的这些政制,与亚里士多德所熟悉的政制从根本上说并不相同,因为现代科学总是这些现代政制的直接或者间接前提。因此,我们必须对亚里士多德的论证——你们应该还记得我们上次讲过的六种政制[施特劳斯写在黑板上]——做出细微改变,但这种改变是一种新类型。由于科学和现代科技的力量,自由民主制、共产主义和法西斯主义从根本上说都与那六种政制截然不同,而在古典时代没有与科学和现代科技力量直接等同的东西。我们后面还会谈到这一点。我更想强调下面这

① 参《联邦党人文集》,第10-14篇。

一点：我们在这个世纪所熟悉的这些更加复杂的政制，如果我们想获得恰当的理解，就必须同亚里士多德所讨论的基本形式进行对比。

亚里士多德对这六种基本政制的分析，必然还构成所有政制科学分析的基础，尤其我们今日所熟知的那些政制。我还想补充一个历史要点。进一步的观察或许会表明，古典民主制或者雅典民主制，并不符合亚里士多德定义的民主制。换言之，亚里士多德谈论民主制时所根据的，是民主制所声称的目的或者它渴望成为的目标，而不是雅典的实际政制。因此，我们必须区别这两者：一种我们可以称之为民主制的哲学概念，[63]一种是民主制的历史概念，在研究雅典民主制的实际制度和运作时，后者自然会呈现出来。所谓哲学概念，我并不是说某种韦伯（Max Weber）意义上的理想类型，这种理想类型其实仅仅是一种方便的构建而已。因为，当亚里士多德说起民主制时，他清晰地说明了民主制的明确意图，至于实践中是否实现，则是另一回事。换言之，这不是亚里士多德的构建，而是对民主制自身所宣称的目的或者意图达到的目标的透彻思考。我们在亚里士多德那里发现的民主制的哲学概念，似乎是用它自己的说法界定民主制：你所声称的，恰恰就是你的意图所在。这不是亚里士多德的怪癖，而是一种必然，如果你想要澄清政治事物的话。一般看法中的雅典民主制的历史概念，尤其是它更为流行的形象，以古典民主制的巅峰为基础，也就是伯里克勒斯（Pericles）治下的民主制。为了了解伯里克勒斯的民主制的情形，每个人都会转向唯一的一部文字作品，我在你们脸上看到了理解的笑容，所以我没有必要说出这部作品的名字了……因为列维先生会说出该书的名字。

列维先生：其实我没想替您说出来，施特劳斯先生。

施特劳斯：什么？

列维先生：修昔底德关于伯罗奔半岛战争的书。

施特劳斯：修昔底德记述伯罗奔半岛战争时描写了葬礼演说。但是，这并不是一个很恰当的说法，因为毕竟修昔底德最清楚他通过葬礼演说所理解的东西——这毕竟是他自己的创作，但是，他并不认为伯里克勒斯治下的雅典是民主制度。他只是明确提到过一次民主制，但其

实这是第一人(first man)的统治。换言之,伯里克勒斯治下当然遗存着民主制的建制,但是修昔底德对这个事实并没有太大兴趣,因为所有实质的决定事实上都出自第一人伯里克勒斯之手。如果谁想知道,修昔底德如何理解民主制实际的情形,他就只能研究修昔底德对后-伯里克勒斯时期民主制的描述——也就是克勒翁(Cleon)等等时期;或者更好的方法是一位叙拉古民主制领袖的演讲,也就是雅典纳戈拉斯(Athenagoras),在该书第六卷36-40章。不过,我只是为了告诫你们不要太容易受到误导。[①] 我们现在继续研读亚里士多德《政治学》第三卷,我再重复一遍,这是《政治学》的核心一卷,如果谁已经理解了第一卷——我们这里甚至不敢尝试,那么,他就已经理解了亚里士多德的教诲。

再重复一遍,我们已经知道,最重要的思考关乎政制,也知道有多少好政制和糟糕的政制。但是,还有一个流行并广为人们接受的观点,[64]即最佳政制应该是混合政制。那么问题就来了:混合哪些基本政制,它们又应该以怎样的比例和怎样的方式混合呢?这意味着我们依旧处于整个探究的开端。现在开始转向1281a34。

学生:[读文本]

> 一个最好的人的统治是不是比其他选择更好呢?比少数富人或者少数更好的人的统治,[②]这种统治其实更像寡头制,因为被排斥于荣誉之外的人数甚至更多了。或许还可能要求另一种选择:把主权(sovereignty)付诸于某个人或者某个群体,是一种糟糕的

① 克勒翁是所谓"新政治家"的一员,在伯里克勒斯公元前429年去世之后开始统治雅典。在两个主要文献来源里,他都受到明显的蔑视,一是修昔底德(《伯罗奔半岛战争志》,卷三至卷四),一是剧作家阿里斯托芬的《骑士》。雅典纳戈拉斯则不太清楚。伯里克勒斯的葬礼言说见于修昔底德,《伯罗奔半岛战争志》,卷二,第35-46节;修昔底德对伯里克勒斯民主制的评论("第一人的统治")出现在卷二,第65节。至于修昔底德对伯里克勒斯的一般描述,参卷一第139节至卷二第65节。

② "[比少数富人或者少数更好的人的统治]"一句是巴克译本所插入的内容。

政策,[1]因为人们容易屈服于困扰人的灵魂的激情;那么更好的做法就是付诸法律。但是,这并不能解决困难。[2] 法律本身可以倾向于寡头制,或者倾向于民主制;关于前面提到的问题,将主权付诸法律会有什么区别呢?其实还是会出现和上文所述后果相同的结局。(《政治学》,卷三,1281a32-39)

施特劳斯:译文没有完全传达清楚,但是,亚里士多德的要点或许可以阐述如下。有些人会说:亚里士多德啊,你的整个讨论都不对,因为你谈的是政制,也就是这种或那种类型的人的统治。而所有人的统治都是错误的:我们应该根据法律来统治。这是我们都很熟悉的观念。亚里士多德的回答非常简单:哪一种法律呢?法律必然是制定的、构造的、选择的,你将根据政制来选择法律。民主制的法律不同于寡头制的法律,诸如此类,因此,说"不要人治而要法治",这个说法毫无意义。恰当的理解,这只是一个比喻式的表达,尽管非常正确,但终究是一个比喻表达。从字面上看,它不可能正确。根本的政治问题不可能是法律问题。法律处于第二层次。我们已经知道亚里士多德在《政治学》第二卷对希朴达摩斯的批评,法律其实缺乏技艺和科学的明晰性或者合理性。我们可以将这里的批评和第二卷里我们所读的内容联系起来理解:既然大多数政制都有缺陷,而大多数法律既以这种或那种不正确的假设为前提,还依赖于一种政制,那么这些法律也缺乏明晰性。如果基础可疑,其所衍生的东西也会有疑问。

现在,亚里士多德在 1280a5 处,是以这些说法开始其探讨的(卷三,第九章):

[65]学生:[读文本]

随后,我们必须确定鼓吹寡头制和民主制的人,各自持有怎样

① 巴克插入了"[或者某个群体]"这个词组。

② 这一句都是巴克插入的。

的原则,[1]确定寡头制和民主制的正义概念。(《政治学》,卷三,1280a7-9)

施特劳斯:巴克再次回避了亚里士多德的简洁,当然他有其高尚的理由——因为他想帮助读者理解。有的人可能会太过健谈而遗漏了清晰的文句:"关于寡头制和民主制,让我们首先注意他们的界定,他们的描述"——亚里士多德并不必然认为这是鼓吹者的说法,只是人们如此说而已——"[注意]寡头制和民主制的正义是什么"。再理解一下:正如寡头制法律不是民主制法律,也存在一种民主制的正义观念,当然不同于寡头制的正义观。我们不能假定,关于什么是正义,人们在政治问题上总是有相同的意见。但是,这个最为鲜明的开篇里,亚里士多德只提到了寡头制和民主制。他为何如此?因为寡头制和民主制是最为常见的政制类型;亚里士多德没有视之为任何偶然——他屈从了这一点。我们继续。

学生:[读文本]

> 所有[这两种政制],[2]都持有一种正义观念;但是它们都不能被认识得足够充分,也不能在正义的整体范围内表达出正义的正确观念。(《政治学》,卷三,1280a9-11)

施特劳斯:换言之,这两种政制中的每一种都有其对正义的理解。它们关于正义的说法并不完全是向壁虚构。但是,它们认识得不够充分:每一种正义观念都关乎某个方面。亚里士多德声称,如果谁能够采取整体的方式,他就能获得关于正义的完整观念,在这种完整的正义观念里,正义对民主和寡头观念都有效。你们也发现,亚里士多德没有以制度或者社会基础作为讨论的开端,而是以它们的主张开始。它们的

---

① 朗读者省略了巴克插入的一句:"[我们既然已经发现它们所依赖的社会基础]"。

② "对于所有",巴克译为"寡头制和民主制"。

主张意味着它们持有对正义的理解。因为我们关注最佳政制，那么，甚至有缺陷的政制也声称要成为最佳政制。我们都遇到过这种主张。

学生：[读文本]

> 比如，民主制认为正义意味着职务分配的平等。[①] 这确实意味着平等——但只是对那些平等的人才有的平等，而不是针对所有人。在寡头制当中，不平等地分配职务却被视为正义；确实如此——但只对不平等的人而言，而不是对所有人如此。寡头制和民主制的鼓吹者都拒绝考虑这个事实——他们的原则恰当适用的是哪些人，他们就都做出错误的判断。原因在于，他们只根据自己的情况做出判断；大多数人，倘若作为一位统治者，在处理与自己有关的事务时，都是糟糕的法官。正义总是同人相关；一种正义的分配，应该根据事物的相应价值而给予那些应得的人——[66]其中要点我在《尼各马可伦理学》中已经说过。[②] 但是寡头制和民主制的鼓吹者，他们一方面都同意事物之间应该构成平等，但在人身上是否构成平等，却又没有一致的意见。主要原因前面已经说过——他们总是依据自己的情形做出判断，故而总是判断错误，他们之受误导，还由于他们宣扬某种正义观念，这种宣扬虽是片面之见，他们却以为自己在宣扬绝对的、完全的正义观。寡头派认为，自己某个方面的优势——他们的财富优势——意味着在所有方面的优势；而民主派则认为某方面的平等——比如，出身方面的平等——意味着一切方面的平等。（《政治学》，卷三，1280a11-25）

施特劳斯：换言之，在亚里士多德看来，民主制和寡头制的正义观显然都不足够，因为某些方面的平等并不意味着所有方面的平等；某些

---

① “[职务分配]”是巴克插入的内容。

② 朗读者省略了巴克插入的部分：“据此，在一群不同的人们之间，一种正义的职务分配就应该考虑到每一个个体的个人价值或者优点。”[译按]相关内容参《尼各马可伦理学》1131a15。

方面的不平等也不意味着所有方面的不平等。这两个方面分别是出身自由和财富。那你们如何在二者之间抉择呢？我们如何才能发现，既不是财富也不是自由出身等诸如此类，才是更重要的思考呢？这一点立刻就变得清晰："最重要的事情，那些人根本不会说。因为，如果人们是为了财产而聚集在一起"——你们明白吧？

学生：[读文本]

> 如果财产是人们聚集在一起并形成某个联合体的目的，那么，人们分配城邦职务和荣誉时，[①]就应该以财产的贡献为根据；这就是寡头派的论证——如果一个人贡献了一镑，但和贡献出所有其余部分的人，都被平等地分配100镑(或者以此数额为基础所累积的利息)，这就不正义——(《政治学》，卷三，1280a25-31)

施特劳斯：换言之，如果城邦民社会是某种商业或者赚钱组织，那么，寡头派就完全正确。但是，这正是城邦的目的。类似的思考也可以用之于民主派的论证。我们就没有必要再读了。民主派和寡头派都忘记了，政治生活的目的不是索取，也不是纯粹的生活或者自我防卫，而是美好生活、高贵生活，是人的生命的卓越。如果一座城邦不关注这个联合体中的道德品质，它就不再是一座城邦，而只是一座有缺陷的城邦。从这里开始，关键的推论开始浮出水面。我们开始[第三卷的]1280b35。

学生：[读文本]

> 一座城邦的目的和意图是美好生活，社会生活中的机构就是实现这个目的的手段。一座城邦在某种完全而自给自足的存在之中，[67]由家庭和村庄这样的联合体组成；这样一种存在，根据我们的定义，由真正幸福和美好的生活构成。

① 巴克译文中的"[在职位和荣誉上]"是他补充的内容。

因此，我们必须认为，政治联合体之所以存在，是为了好的行为，而不是为了社会生活。①

施特劳斯：是的，更准确的译法是“为了高贵的行为”，我们在说到“好”和“高贵”时，二者还是存在一定区别。

学生：［读文本］

那些对这种特征的联合体②贡献最多的人，就可以在城邦中具有更伟大的地位，③高于那些就自由出身和家系而言与他们平等（甚至更高）的人，即在作为城邦民的卓越方面并不平等，或者说，他们的地位高于那些财富比他们富裕但不如他们卓越的人。（《政治学》，卷三，1281a4-8）

施特劳斯：那么换言之，寡头制和民主制的主张在此处被直接排除在外，虽然只是暂时的，原因在于：城邦的最高目的是美好生活，也就是高贵的生活。因此，比起作为富人的富人，和作为自由民的自由民，行为高贵、品性高洁的人就更有权（claim）统治。不过，这些有德性的人是否是唯一能够有此权利的人？或者，这不恰恰是城邦的困境吗——也就是必须让位于从最高的观点来看不应该拥有这种权利的人？这可能是一种非常糟糕的必然性，但确实是一种必然性。我们继续阅读刚才的文本。

学生：［读文本］

根据前文所言，那么很明白的是，关于宪政（constitutions）的

① 朗读者跳过了巴克的插入部分：“［这个结论让我们获得了一种正义观念。］”参《政治学》，卷三，1280b39-1281a4。

② 巴克此处插入：“［即在好的行为上贡献最多的人］”。

③ 巴克插入了：“［因此而从中获得更大的认可，就是正义的］”。

论辩双方,即民主派一方和寡头派一方,[1]都只持有正义观念的一个部分而已。

当我们转而考虑哪群人(men)[2]应该执掌城邦的主权(sovereign)时,一个困难由之而起:[3]大多数人;财富;更好的人;所有人中最好的人;僭主。但是所有这些选择似乎都有令人不快的后果:其实,如何会有其他的可能呢?如果穷人由于他们是大多数人,他们着手瓜分富人的财产——这难道不是不正义吗?"不,凭宙斯起誓"[4](一个民主派会如此回答)——[5](《政治学》,卷三,1281a 8-16)

[68]施特劳斯:亚里士多德当然不是民主派。"当然,凭宙斯起誓,主权者、统治者对此作出了正义的决定"——"正义"意味着"以正当的方式"(in due form)。[6] 人民共同决定没收富人的财产。那实在太极端了——你们这里可以发现一处作为评论的引用,这个引用当然不是亚里士多德本人所言,但文本中这句誓言很有意思。[7] 在亚里士多德这里,一共有两处誓言的例子,这是第一处,第二处很快也会出现。这非常有趣。

为了让这一点更清楚,我们顺带看一下柏拉图对话,这些对话里出现许多誓词,甚至各种各样的誓词:凭宙斯起誓、凭赫拉(Hera)起誓——苏格拉底喜欢凭一个女人或者女神起誓——或者凭阿波罗和其他人起誓。也就是说,亚里士多德从来不起誓,除了在《政治学》中。你们如何解释呢?我们来举一个最简单的例子:一个数学命题的证明。

---

① "[即民主派一方和寡头派一方]"是巴克插入的内容。
② 这里的"人",巴克译本原文是 persons。
③ 朗读者省略了巴克插入的句子:"[我们可以设想五种可能]"。
④ 巴克把这句誓词译为"上天为证"(by heaven)。
⑤ 巴克插入了这句:"[以第一种可能为例]"。
⑥ 此后的长段引用,显然是施特劳斯自己的翻译。
⑦ [译按]施特劳斯这里所说的引用,是亚里士多德所假设的民主派的回答:"不,凭宙斯起誓,统治者对此作出了正义的决定。"誓言是"凭宙斯起誓"这句话。

你们会在那儿使用誓言吗？我的意思是，这种证明绝对不会受到某个誓词的影响。无论证明是否能够成功。但是，如果这是事实，尤其是有争议的事实，那么誓言就有着某种重要性。它至少表明，乍看起来，说“凭宙斯起誓”的人非常相信自己的誓言。但并不必然如此，因为他可能是个说谎者，但尽管如此，这其中还是存在着某种假定的前提。换言之，当事情陷于争论，而人的激情与之有关时，他们就会发誓。政治争论就是一种激情的争论。那么，非常有趣的是，亚里士多德的所有著作之中，只有《政治学》中我们才会发现誓言。

学生：[读文本]

如果这都不是极端的不义，[①]那什么才是？（《政治学》卷三，1281a16-17）

施特劳斯：亚里士多德花费颇长篇幅延伸这个话题。所有这些类型的人——大众、富人、君子、在善方面超越所有人的人、僭主——他们都提出主张。每一种都深信其主张显然有道理。人民没收富人的财产。这当然正当：民众，作为主权者，以法律的方式做了这个决定。但是，亚里士多德说：看，这意味着他们仅仅以他们拥有的权力为基础，就掠走财产。僭主如何做呢？你们能置而不论吗？那么，所有这些导致的后果是什么？民主制、僭主制和寡头制都很糟糕，因为他们都将部分的权利绝对化，他们的利益同整体的利益并不能等同。民众（dēmos）由于破坏了财富，也就是破坏了自己和城邦，因此这不可能是好的。民众反对富人的行为和僭主一样，都是强迫之举。但是，君子，或谓好人，又如何呢？

学生：[读文本]

好人应该拥有权威并在一切事情上拥有主权吗？倘若如此，

① 朗读者略掉了“我们可以反问”。

其他城邦民就必然被排除在荣誉之外,因为他们不会以拥有城邦公职为荣。我们说公职是荣誉;但当少数那一批人永远持有公职,那么共同体中的其他人必然会被排除在一切荣誉之外。(《政治学》卷三,1281a28-32)

[69]施特劳斯:换言之,缺乏教养的人不是真正的君子,那么在君子的统治之下,他们就被排除在荣誉之外。他们应该获得荣誉吗?乍一看,当然不应该。但是,亚里士多德的观点是什么呢?为什么必须无视这一点而给予他们某些权力?我们继续。

学生:[读文本]

一个最好的人统治,是不是比其他选择更好呢?这其实更具寡头制性质,①因为被排斥在公职②之外的人甚至更多了。(《政治学》,卷三,1281a32-34)

施特劳斯:换言之,其他人都被排除在荣誉之外。他们由于自己的位置而不可能接近荣誉。

学生:[读文本]

或许还可能要求另一种选择:把主权付诸于某个人或者某个群体,是一种糟糕的政策,③因为人们容易屈服于困扰人的灵魂的激情;那么更好的做法就是付诸法律。但是,这并不能解决困难。④法律本身可以倾向于寡头制,或者倾向于民主制;关于前面提到的问题,将主权付诸法律会有什么区别呢?其实还是会出现和上文所述后果相同的结局。

① 朗读者省略了插入的内容:"[比少数富人或者少数好人的统治]"。
② 巴克译本中使用的是"荣誉"而不是"公职"。
③ 巴克插入了"[或者某个群体]"这个词组。
④ 这一句都是巴克插入的。

其他的选择或可留待后来探讨;首先考虑这个选择——即大多数人比少数优秀的人更应该是主权者——似乎值得辩护,尽管它也存在某些困难,但其中也包含一定的真理。(《政治学》,卷三,1281a34-42)

施特劳斯:亚里士多德所谓的"法治",我们前面已经讨论过了。法律在某种程度上甚至比君子更具德性,因为任何君子都有可能偶尔犯错。但是,法律没有激情,法律因此不就应该统治吗?但我们知道它们不能:因为它们没有权力。这种说法也可以回溯到君子身上,他们的权力也太小,不足以统治城邦。我们不得不做出这种丧失荣誉的退步,因为我们不得不对绝对的权力让步。这就是不完整的部分论证。现在,亚里士多德必须从根本上改变他的论证了。因为,从绝对的身体力量(brachial power)的观点来说,大多数人比少数富人要有力得多,我们必须更加严肃地对待民主制的主张。因此,随后的讨论就转向支持民主制的有力论证。

非常有趣的是:我们这里已经着手分析一种民主制的情形,但没有关于寡头制的,尽管从正式的观点来看,寡头制似乎同样糟糕。亚里士多德这里耗费颇长篇幅,通过某种总结,着力进一步谈论多数人在德性上要高于少数君子[70]:他们一起参加会议,每一个人都献出自己的力量,每一个人都听到各种论证,这种汇聚起来的结果或许是更高的集体智慧,高于任何个体的个人智慧。亚里士多德在 1280b15 以下的篇幅里对此给出说明。

学生:[读文本]

我们已经通过多数人和少数优秀的人之间的区别,证明了这种汇聚众人之才的合理性,但是,不清楚的是,这种汇聚众人之才的做法是否也适用于所有的众人群体和一切大众。或许可以这样说,"凭宙斯起誓,[①]很显然,它不可能适用于某些群体;因为,如果

① 巴克把这句誓词译为"上天为证"(by heaven)。

对他们也和你们一样适用的话——”

施特劳斯：我们再次遇到我们不了解的说教——确实不是民主派的，因为这里有一种反民主的倾向。或是寡头派的评价，或是亚里士多德的评价；此处是种非常有意思的含混。

学生：[读文本]

> 因为如果他们也和你们一样适用的话，你们之中就必然有一群野兽在内。①

施特劳斯：为民众(dēmos)所作的论证——其集体德性和智慧或许高于任何个体的德性和智慧——并不是适用于每一个民众。必定会有某个极有教养之人。亚里士多德随即给出一个结论：是的，这很对，很有意义。但是，他必须坚持的一点是：如果多数人是这种类型的好民众，那么，他们必须完全参与议事与审判——这就是民主制——但是，他们不能被承认为统治的官员，因为这里并不存在拥有集体智慧而聚集起来的公民，而只有判断力非常贫乏的个人。然而，还有一个新困难。和单个个体一样，多数人被理解为不学无术者，无知者。无知者能够成为有知者的法官吗？某个将要任命的医生。谁能够判断他是否具有能力？只有其他医生。工程师，防御专家——也是相同的情形。但这又与民主制相抵牾。那么，民主制必须把它极大的一部分权力委派给某个不民主的群体，作为它的代表。亚里士多德给出了出路：关于某些特定事物，比起专家，无知者是好法官，甚至更好的法官，因为使用者是比制造者更好的法官。一个木匠或者某个木匠委员会会告诉你这是一张好床，但是，如果你躺在这张床上却无法入眠，这个门外汉(laymen)的判断就甚过专家之言。换言之，在一个很大的范围当中，每

① 此处的必然(by necessity)，巴克译为“由于相同的原因”(by the same token)；《政治学》，卷三，1281b15-19。

个人都可以凭借他的普通常识成为和任何专家一样的好法官。

[更换磁带]

施特劳斯：——在一定条件下，如果你是个典型的民众，民主制就非常完美，正如从智慧和德性方面所做的各种论证，虽然乍看起来似乎反对民主制，但终究还是为民主制而论证。民主制度的理性的热爱者一定非常满意——这是亚里士多德论证中的一个关键点。现在，在卷三 1282b14，他着手对同一问题进行新讨论。

[71]学生：[读文本]

> 所有技艺和科学的目的，都可以被考虑为某种善。在一切技艺和科学中最具统治性(sovereign)的，就是政治技艺和科学，它的目的可以被考虑为最伟大的善和最值得追求的善。政治领域中的善就是正义；正义存在于致力于提升公共的利益。一般观点认为，正义存在于某种平等之中。在某些方面，这种一般观点同包含了我们关于伦理学的结论在内的哲学探究是一致的。换言之，正义与两个因素有关——事物和被分配事物的人，平等的人应该被分配相同的事物。但是，这里有一个一定不能忽视的问题。平等和不平等——是的；但是，在什么方面平等、不平等？这种带来疑难的问题，让我们开始对政治进行哲学思考。(《政治学》，卷三，1282b14-23)

施特劳斯：我不想谈论译文的问题，而谈一点，此处原文中两次提到哲学，而在《政治学》这样的书里，这很罕见。有一点应该纠正一下，这段应该译为："关于所有技艺和科学，其目的都是某种善，在最高程度上，在各门科学中最权威的(authoritative)，是政治才能(faculty)"——这和巴克的译文不大相同。如果从希腊语字面翻译的话：政治权力(politikē dynamis)。这是亚里士多德开的小玩笑。Dynamis 在这里有两层意思：或许与权力有关，但也有处理政治事务的才能的意思。所以就有可能是政治技艺或者政治科学。这个玩笑基于

这个事实:某种程度上,这里的政治权力可以暂时视为一种技艺或者科学,这可以让我们忘记政治权力的严酷特征,这当然是更现实的权力。由于这一点,以及对哲学的两次提及,智慧问题开始越来越重要。

目前为止,我们所知道的是,我们通常在一个建制恰当的、平衡的民主制度里会遇到(需要)的智慧形式。[①] 但是,还有一个我们必须面对的智慧问题。什么问题呢?这个问题如何出现的呢?这个问题关系到各种不同形式的卓越(excellence),亚里士多德清楚地说明了这一点。卓越的含义是:如果某人颇为优秀(excel),比他人优秀,那么,他就超越于他们之上——这就是卓越方面的不平等,有时我们使用这个词语而不自知。当我们使用"德性"一词时,我们不会注意到它必然含有的不平等含义。亚里士多德现在开始强调这一点。这意味着,人们能够凭借它而彼此超越的,就是智慧,这是一切卓越中的最伟大者。但是,亚里士多德还没有进一步说明。他于此处第一次明言这一点,他首先从一个政治现实开始:每一种政治主张都以诸种卓越为根基,但不是每一种卓越都是与政治相关的东西。好,我们都知道这一点。有人会说,作为一个卓越的索上舞者(tightrope dancer),[②]或者芭蕾舞女,或者捕狗人,或者象棋选手:这种卓越就其本身而言与政治没有任何关系。但是,总是有与政治相关的卓越,或者优越(superiorities)。我们现在知道这些关于不同卓越的主张:财富、智慧、自由出身等等。我们如何在这些不同的主张者之间处理这些主张呢?亚里士多德举了一个例子:如果要分配的东西[72]是长笛,那么,一个理智的分配者如何分配呢?他应该把最好的长笛分给最富裕的或者最漂亮的人,还是最善于演奏的人呢?亚里士多德说,如果他可以自由分配的话,他会分给最善于演奏长笛的人,也就是最佳的求知者。此中意味相当清晰:如果分配政治职位的话,就可以分配给最佳的求知者,也就是最理解政治事务的人。这导致的结果就是,我们必须接受一个出类拔萃的有德性的人统治,即

① 施特劳斯这里所言,或是"需要"(need),打印稿则可能错误地记录为"遇见"(meet)。

② [译按]此处或许与尼采在《扎拉图斯特拉如是说》前言中塑造的悲剧人物索上舞者有关。

便他是一个穷人，因为钱财的匮乏同有智慧的判断能力之间，有什么关系呢？我们可以更进一步，尽管亚里士多德此处只是暗示了这一点：倘若如此，为什么不把最高权力给予一个奴隶出身的人，如果他比他的所有主人阶级都更智慧？如果他的智慧无人能及，他为什么不应该统治？这个完整的论证得出的结论就是：最佳政制应该是绝对优秀的人的绝对统治。[①] 我们现在开始阅读卷三 1284a4。

学生：［读文本］

> 如果某个人（或者某些人，但不足以成为城邦的人口总数）在善这个方面，极其卓越，乃至于在他的善方面无人可比拟，他显示出来的政治才能（或者某些人显示出来的政治才能，如果人数不止一人的话），其他人无法相提并论，那么，这样的人，或者这些人，就不能再被视为城邦的一个部分。他们在善和政治才能方面既然远远优秀于其他人，那么，如果认为他们的价值和他人是相同的分量，这对他们当然就不公平；这种类型的人就像人们当中的神一样。就此而言，很显然，一般来说，[②]法律必然限制那些在出身和才能方面平等的人。这些完全卓越于他人的人，法律对他们就不再有效。他们自身就是其法律。试图对他们进行立法，是愚蠢的——（《政治学》，卷三，1284a3-15）

施特劳斯：我们在此暂停一下。结论是：如果一个人在智慧和德性方面确实卓越，在这两方面胜过所有其他人，那么，就不可能平等地对待他，因为他的卓越显而易见，也就是不平等——因为智慧和德性对于政府来说，是非常重要的品质，就像长笛演奏的技艺对长笛演奏来说非常重要一样，那么唯一要做的，就是把权力交给这个人。随之而来的更长讨论，我们在此无法展开：民主制度如何对待罪犯，即贝壳放逐法

---

① ［译按］我们需要注意的是，施特劳斯这里的绝对优秀的人，使用的是单数：the absolutely superior man。

② 巴克这里插入了“［以及分配职位上任何具体统治方面的平等］”。

这项雅典的法律制度:某个无罪的公民可能被逐出城邦,仅仅因为他的存在或者在场对他人的平等产生威胁。由于他显然的优秀,于是成为所有人面前活生生的威胁。亚里士多德说,这种贝壳放逐法制度也具有某种政治正义在其中。这里所谓的"政治正义"是出于城邦需要的考虑。

顺带说一句,如果有人研究亚里士多德在《尼各马可伦理学》第五卷中关于自然正义或者自然权利的教诲,他就会发现一个悖论性的主题,即一切权利,无论是自然的或者习俗的权利,都是可变的,那么,他就应该考虑一下这一段的内容。不过这一段通常不会被严肃对待。我们可以如此理解亚里士多德这一段里的意思:[73]某个人虽然没有犯什么过错,但由于他优秀于所有其他人,他显然就会遭受惩罚,被剥夺权利,因为他事实上会一直都是一个既有民主制度的危险。因此,这里恰好违反了这个严格的规则——你决不能惩罚或者剥夺一个正义之人的好品质,原因便在于既有政制的整体(overwhelming)利益。当然我们这里只是顺带一提。

但是,亚里士多德不会认为,民主制极力保护自己免受某种所谓"危险"(quote danger unquote)的威胁,这个做法值得辩护或许也有道理,而真正的解决方案当然是把城邦的整个权力都交与这位卓越之人。德性卓越之人理当终生为王,这是唯一的解决之道。这是一个非常奇怪的论证。我们首先看看,亚里士多德关于民主制所做的最有力论证,却对柏拉图只字未提:一个符合一定条件的民主制度,可以满足一切合理的政治需要。我们刚刚才读到最反民主的内容,就是绝对君主的统治,他拥有一切权力,我们必须这样理解亚里士多德:后面几卷既没有讨论第三卷描述的民主制,也没有讨论这里提到的王权制(kingship)。换言之,在亚里士多德看来,对于根本的政治思考而言,对此处勾勒的好民主制和绝对君主制这两个根本可能性的理解,是绝对本质性的问题。

亚里士多德已经讨论得太远,他随即没有给出任何理由,就转而审视对某种政制的讨论,也就是王权制。我们决不能忘记此前的总体纲

要(schēma)——王权制、贤良政制、民主制和共和制(polity)等等——这是亚里士多德讨论的框架。因此,他现在为什么不可以谈谈王权制呢?但清楚的是,这同此前的讨论当有直接的关联。前面讨论的根本思考会引向绝对卓越的个体问题,这种人应该不得不为王,亚里士多德随即利用这个机会,开始讨论各种形式的王权制,当然其中大多数处于一个低得多的层次。他区分了五种王权制,但只有两种需要讨论,因为其他三种只是处于这两种之间。他只讨论了两种极端情形。一者是绝对君主,我们此前已经有所了解。一者是像斯巴达王这样的君主,从实际情形看,他只有一个终生的世袭将军。亚里士多德认为,这个问题没有什么根本的意义,因为这种终身的将军制度可以见之于任何一种政治制度。由于某种原因,民主制、寡头制或者王权制可以设置终身将军。再次出现的情形是,设计的某个漂亮原则,无论在怎样的政治情形下都是中立的,可以出现于每一种政制之中,那么,在政治上来说,它就没有什么探讨的意味。可以另一种设计作为简单的例子:如果你所生活的国家,为了生存,只能依靠某种灌溉系统,这一点既广为人知也为大家所认可,那么,灌溉系统就不是一个政治问题。这一点非常重要,毕竟,如果灌溉系统崩溃则整个国家都将倾覆,但它终究是非政治的:这个简单的事例可以说明某种非常重要但是在政治上绝对不重要的东西。当然也有相反但绝不会存在的情况:某种在政治上非常重要,但在其他方面却不重要的东西。你们能想起什么例子吗?

[74]学生:《格列佛游记》(*Gulliver's Travels*)[听不清],显然在整个政制问题中非常重要,但就自身而言不重要。

施特劳斯:是的,不过从什么观点来看呢?只有你超越了政治领域。换言之,对于一个哲人而言,它可能不重要,但是对于小人国之人(Lilliputians)来说,它可能非常重要。是的,某种程度上你是对的。不过,由于我们都是普通人,我想我们可以说,任何一种在政治上重要的东西,都绝不可能完全不重要。而为了能够说出你刚才所说的内容,我们不得不提升到很高的程度。

关于王权制这部分内容,也就是第三卷的最后一部分,亚里士多德

再次展开论述普遍的或者绝对君主的问题,并为这种制度辩护,反对反皇权主义者(antiroyalist)。反皇权主义者的立论根基在于法治优于人治,这是亚里士多德早前处理过的论证。各种法律自身仍然依赖于制定法律的人和执法者。这段长篇讨论的意义何在?在亚里士多德已经解决了最佳政制的问题之后(就我们一般来说可以进行最佳政制的讨论而言),为了审慎地接受民主制——至少对我们而言,这种接受完全令人满意,他提出了绝对君主这种极端可能性,但他这么做的原因是什么呢?一个愚蠢但某种程度上也算有见识的答案(因为既愚蠢但又有见识的确也有可能)是,亚里士多德遵随了柏拉图,正是柏拉图在其《法义》中认为,有两种政制典范:民主制和君主制。[①] 亚里士多德力图正义地对待柏拉图的观察。但是,问题还是在原地打转:为什么柏拉图这么说呢?这对柏拉图意味着什么呢?我们记得,在《政治学》第三卷里,亚里士多德开始了一个完全不同的二元论的具体讨论,也就是民主制和寡头制的二元论,从政治上看,这是随处可见的现实:或富人统治,或穷人统治。或许有人会说,他更倾向于民主制而不是寡头制。但是,我们现在发现了完全不同的两极(polarity):不是民主制或寡头制,而是民主制或绝对王权制。这后面的意味是什么?这个问题同法律问题有关。民主制制定了民主的法律,它必然通过这些法律而运作。在每一种其统治者不止一个人的政制中,必然存在某种法律秩序。我的意思是,关于如何形成决定、谁来统治,你们必当有具体的安排——而君主制则不会产生这样的问题,因为君主当然就是统治者,所有这些程序在王权制中都不像民主制那样必要。

那么,要点是什么?我以为:君主这一绝对奇迹,在智慧和德性方面都超越了所有人,他其实就是柏拉图意义上的哲人王的政治映像。亚里士多德没有提到哲人王,但是,哲人王正是在其国王的功能里才变得可见。因此,民主制和绝对王权制的问题,就是城邦和哲学的关系这个完整问题的镜像。民主制当然代表了城邦,而君主则代表了哲学。

① 参柏拉图,《法义》,卷三,693d。

其实，正是哲学和城邦之间根本的不平衡之中，生发出这个问题。亚里士多德第二卷里曾经批评过希朴达摩斯，我当时曾经提醒你们注意亚里士多德批评的意涵，[75]也就是各种技艺之间的根本区别，即智性技艺和法律之间的根本区别。城邦对哲学有一种根本的对抗，这种对抗在理论上有可能克服——倘若哲人王存在的话。城邦和哲学之所以不和谐，是因为哲人的目的和非-哲人的目的存在根本差异。我们可以说，哲学关注智性、沉思；非-哲人则不关注这些，但其他任何一种东西，他们都可能关注。现在，我们触及到现代和前现代哲学的根本差异了，尤其是现代和前现代政治哲学的根本差异。我们不理解柏拉图和亚里士多德这种前现代的政治哲学，因为我们是现代之子。在现代，从它的开端开始，优秀的现代哲人都认为，哲学自身将带来哲学和城邦之间的和谐，而不是偶尔有这种可能。如果哲学的目的竟然与非-哲人的目的相同，这怎么可能呢？我们可以假设，非-哲人的目的是某种尘世幸福——房产、健康、服饰等等，而哲学或者科学（在早前的时代，二者意思几乎相同）就要为了最大多数人的最大幸福制造可能。那么，哲人的目的和非-哲人的目的就变得同一，二者之间的鸿沟也得以连接。对此，我们还可以增加一种思考，与第一思考有关，即，由于17世纪出现并随后占据主流的观点，哲学或者科学必然带来非-哲人或非-科学家的启蒙，因此彻底改革城邦民整体的观点、公共观点以及政治观点，并以这种方法彻底改革政治社会。因此，关于它的影响就非常容易理解——即实证主义对社会的哲学影响，关于哲学与社会之间的和谐。

这与之前所说的东西有关：一种亚里士多德没有考虑过的新政制，比如自由民主制，共产主义和法西斯，这些新政治类型一定要追溯它们的理由原则，这些原则并不是一眼就必然能看出；这些原则虽然并不深奥，但仍旧需要作一番分析。我想，你可以回忆一下——关于自由民主制和苏联的复杂情况，你们会想起一个事实，在这些现代学说，城邦民整体的启蒙是建立最佳秩序社会的条件，这里的“启蒙”不仅意味着关于其权利和义务的启蒙，也意味某种一般意义上的启蒙：启蒙作为科学信息、科学智性的传播。

我可以借一个极端的例子尝试说明,但这个例子极有价值(如果清晰勾勒出极端例子的条理,它们也会非常有效),这就是在现代政治思想中起到关键作用的霍布斯。霍布斯建立其学说的基础观点在于:有且只有一种自然权利、根本权利——自我保存,而自我保存则基于对死亡、尤其是暴死的恐惧这一不可逃避的特征。他由此开始构建。有许多困难,但也很吸引人;比如,在霍布斯的时代,有太多人根本无需担心暴死,尤其是宗教战争期间那些准备为他们眼中的真正信仰而赴死就义的人。霍布斯不得不面对这个问题,因为如果这些是对的,那霍布斯就彻底错了:你就不能基于对暴死的恐惧而建立一种政治学说。[76]霍布斯称宗教为"对不可见力量的恐惧",他提出这个问题:对暴死的恐惧和对不可见力量的恐惧,哪一种才是更大的恐惧呢?他接着说:从宗教的观点来看,不可见力量的力量要大于可见的力量,那么对死亡的恐惧就强于对不可见力量的恐惧。但是,这似乎非常荒谬。在霍布斯论证的背后是这样一种自我矛盾。依照自然,根据真理和自然,对暴死的恐惧是最大的力量,是社会的最低点(rock-bottom)。但由于受到对不可见力量的恐惧的威胁,如果不取消对不可见力量的恐惧——换言之,就是如果人民没有被启蒙的话,理性和自然秩序就难以有效。

霍布斯的政治规划是第一个这样的政治规划,为了产生效用,它需要大众的启蒙——无论什么层次上的大众启蒙。霍布斯甚至提到过大众启蒙。他在某处说过,"渐渐让普通人都受到教育"(Paulatim eruditur vulgus)。[①] 如果你严格进行理论推理,那么,霍布斯那里需要仔细辨识的东西,在18世纪已经变得相当清晰——那是个伟大的启蒙年代。我们会发现越来越多的学说需要大众启蒙才能达到它们的政治效果。柏拉图和亚里士多德那里不存在这样的东西。在贤良政制当中,某种程度上的理论智性对于统治者来说是必需的,过去人们当然是承认这一点的,比如西塞罗《论共和国》(*Republic*)第一卷就曾加以讨

① 霍布斯,《论人》(*De Homine*),14,13。

论。但是，这不是启蒙观念。启蒙是一个特别现代的观念，并赋予现代政治以其独特的特征。我们常常听到的宣传——马克思的宣传——当然首先就意味着发现社会力量的真实特征的启蒙。但这早就被放弃了，尤其是从斯大林时代开始，当然那是另一个问题了。

第十四讲　亚里士多德《政治学》卷七和卷四

[77]施特劳斯：我想再次提醒你们注意，亚里士多德《政治学》的主题是政制，它意味着各种不同的政制。为了恰当地研究这些政制，我们需要对所有可能的政制具备一种整体视野。亚里士多德为我们提供了这样一份纲要，列举了六种政制，我此前已经略作勾勒。[①] 你们应该记得：从数字来衡量，从好和坏的标准来衡量。这是一个完整的列举，概无遗漏。但是，还是有一种差别：这些仅仅数字上或者形式上的区别，固然已经足够达成整体性的理解，但是还不足以理解具体的事物。如果我们想理解政治事务，就必须用“富人和穷人”取代“少数人和多数人”，也就是寡头制或民主制这两种或是富人或是穷人统治的政制。由于这两种政制都有缺陷，这自然会让我们思考，二者之间是否存在某种中道，各取二者之长，而避免二者之短。在比较低的层次上，这就是共和制（polity），而在比较高的层次上，这就是贤良政制。寡头制、民主制、共和制和贤良政制。[②] 总体的纲要中有六种政制。我们遗漏了哪些？

---

① 参第十二讲。

② 六种类型的勾勒，依据的标准是统治的人数以及是为公共利益还是他们自己的利益而统治：君主制（一个人统治）、贤良政制（少数人统治）、共和制（多数人统治），这三者追求公共利益；民主制（多数人统治）、寡头制（少数人统治）、僭主制（一个人统治），则只追求统治者的利益。施特劳斯总结了所有原则上的选项，并且强调了所有后来的重新分类。

学生：君主制和僭主制。

施特劳斯：是的，二者有何共同点？

学生：都是只有一个人掌控政府。

施特劳斯：谁在统治。也就是说，这四种政制有一个共同特征，都是共和（republican）政制。僭主制很容易排除，王权制也是一样，对亚里士多德来说，一旦城邦扩展到一定的幅员和成熟程度，这两种政制就不再可能。

政治和实践探究的开端就是从民主制和寡头制开始，正如我们今天应该从民主制和共产主义开始一样，我们后面可能会讨论的无论何种现象——佛朗哥（Franco）的西班牙或者萨拉查（Salazar）的葡萄牙——都不是我们首先看到的情形，民主制和共产主义才是我们首先看到的东西。亚里士多德目前遇到的困难在于：民主制和寡头制都很糟糕，虽然理由各异。好的政制当中，是且只是有德性者和智慧者在统治。我们这样愚钝的人对此的第一反应是：简直是童话故事。我相信这也是绝大多数同行的反应。尽管如此，即便今天我们还是会听到有政治家提到对卓越的追求。我们可以说“卓越”就是“德性”的另一种说法。[78]或谓“高等文化”。虽然人们关注各种层次的文化，但我想，如果面临高低两种文化的选择，他们还不是不会勇于声言低等文化而放弃高等文化。卓越绝非外在于城邦，而是城邦的最高目的。政治科学的研究者所犯的最大错误在于，遗忘或者忽略了这种目的，但对这个目的的需要会在某些意想不到的地方产生影响。为了恰当理解这个事实，我们必须回忆起某些很容易遗忘的东西：最高的东西并不必然是最急切的东西。我的意思是，狂热者——所谓的理想主义者，或无论怎样的称呼，传教者之类——忘记了，最高的东西并不必然是最急切的东西。亚里士多德从未忘记。日常生活中有个最简单的例子：割盲肠或许是某个人最急切的事情，可永远也不会成为他最高等的事情。实际的证据是，当你遇到某位做过割盲肠手术的人，你绝不会因此而对他心生羡慕。[笑]你可能欣赏他可以忍受这个手术，但你不会羡慕。城邦的最高目的不是其唯一目的。

换言之,如亚里士多德所言,城邦之出现是为了生活,但它的存在是为了美好的生活。至于基本目的,即纯粹的生活,当然在任何时候也都会维持下去。每一个人都会关注他自己纯粹的自我保存,与对改革、进步或者其他任何东西的关注都不同。由于城邦的最高目的不是它的唯一目的,因此,我们也必须总要考虑那些无德者或者无智慧者的主张。毕竟,他们也渴求生活,尽管他们不愿意也不能够有德性地生活。换言之,如果我们仅仅考虑城邦的最高目的,我们就会得出结论认为,唯一合法的统治主张就是有德性者与智慧者的统治,这是根据他们自身的权利而统治,而不是根据代表或者选举而统治。但在亚里士多德看来,有德性者和智慧者应该通过代表来统治实在荒谬:较低者怎么可能赋予较高者头衔呢?

不过,在这个意义上,唯一合法的统治是贤良政制这个说法,还有一个明显的缺陷,因为它是从最为重要的事物中抽象出来的东西,今天我们都知道,从这种观点中错误地抽象出来的东西究竟是什么。现在它被称为权力——一个含义很广泛的词语;我们这里的意思当然是政治权力。但是,它首先意味着身体力量(brachial power),肌肉的力量,不少漂亮的表达,比如"强力介入"(muscling in),就是从这个意思中衍生而来。这一点不应该忘记。但是,并不是在所有条件下,仅仅肌肉力量就足够了。简单的军事装备上说,情形的确如此。但是,如果军事装备变得更加复杂——想想配甲的武士与非常强壮的铁匠之间的战斗,那么,配甲的武士很可能击败铁匠。我们都知道,18 世纪发明了一种平衡器(equalizer),这样所有的决斗者都可能处于平等的状态之中,因为每个人都可能学会如何操作来福枪。你们也都知道,今天这种状况在根本上已经改变了。但它终究指向最重要的层面:杀戮的力量。因此,这正是霍布斯对暴死的强调。因此,这是一个很重要的思考。我想读读柏拉图《法义》第三卷中的一段内容,可能有助于你们的理解。

[读文本]

——和无论其大小的城邦和家庭一样,关于统治和被统治,普

遍接受的主张是什么并且有多少类型呢？[79]父亲和母亲的权利是不是其中之一呢？一般来说，父母统治后代的主张是不是一个被普遍认为正确的主张？

——当然。

——下一个问题是，不高贵的人统治高贵的人的权利？随后则是第三个主张，老人统治的权利，而年轻人被统治？

——是的。

——第四个权力是奴隶应该服从，而主人应该统治。

——毫无疑问。

——我想，第五个是，强者应该统治，弱者应该被统治。

在前四条当中，作为力量的力量并没有出现。

——真正的强制统治的形式。

——是的，正如忒拜的品达（Pindar of Thebes）所说，这是一切形式的论证中最流行的，也是符合自然的。看起来最重要的主张是第六个，它规定的是，没有智性的人应该跟从，而有智慧的人应该统治。无论如何，我最智慧的品达，正是根据他的说法，我很难主张反对自然，而应该根据自然，法律的自然统治是不会强迫不愿意的臣民。关联在于，法律——作为人类智慧的产物——是统治的智慧。

——你说得非常正确。

——为神所爱，并且拥有好运，这就是统治的第七种形式：我们让一个人前去抽签，并宣布如果他抽中了签，他就最正义地成为统治者，如果没有抽中，他就会成为被统治者的一员。①

这里列举的七种统治主张，是柏拉图在《法义》中不得不思考并且

① 《法义》，卷三，690a-d。这显然是施特劳斯自己的译文。

加以思考的,它们似乎混乱无序,但是我尤其希望你们注意的一种是,纯粹力量,身体力量(brachial power),也是一种政治思考。由于有德性的人和智慧者并不必然比无德者和邪恶者身体强壮,那么贤良政制中就有一个根本难题。我们必须仔细考虑我们所谓的"亚道德"(submoral)主张,即不仅以道德为基础,还以力量为基础。或者不仅以老年为基础,因为并不是在所有情形下,年老的人都是智慧者:听起来可能奇怪,有时儿子可能比他的父亲更智慧。但是,如果不能思考超道德(supramoral)的事情,政治科学就不完整,甚至不仅是超道德,即哲学或者理论智性:还有一种可能性,即从超越单纯的道德主张的智性的精神主张出发,社会接受一种决定性的方向。你们都听说过柏拉图的哲人-王,我们也讨论过孔德关于科学人的精神政府的主张,而二者之间,我们还会发现不少其他主张。[①] 亚里士多德没有明确讨论这个有趣的问题,即超政治的问题。他只讨论了政治和亚政治(subpolitical)问题。[80]原因在于,在他看来,道德领域和城邦领域是封闭的:你不需要特别注意超越城邦的东西,就能够知道自己的行为举止。尽管如此,亚里士多德还是指向了这个问题,因为他是一个全面的思考者——含蓄的或者暗示的方式。

现在我们先看一下第三卷的结尾,正是这个结尾。

学生:[读文本]

> 在研究了这些之后,[②]我们必须努力着手最佳宪政(constitution),并自问,"在什么条件下它可能产生,它又如何能够建立?"为了恰当地研究这个主题,我们有必要——(《政治学》,卷三,1288b2-6)

施特劳斯:读一下巴克"这是必要的"这里所下的注释。巴克在

① 参第一讲。

② 巴克的确切译文是"研究了这些问题(isseus)"。

这儿说了什么？

学生："结束这一章的话，恰好是第七卷开篇的重复。"①

施特劳斯：是的。换言之，表面上，第三卷随后当然是第四卷，但是，第三卷最后一句话暗示的是，紧接着第三卷的，是第七卷和第八卷。这是亚里士多德《政治学》最明显的文本难题之一。我想，亚里士多德的意思如下。我们能够从关于各种政制的总体思考出发，这种思考最终在绝对王权制和民主制这两极之间运动——即我们也可以从这里直接过渡到第四卷到第六卷，但那里没有处理最佳政制问题。或者，我们可以转向第七卷和第八卷，因为这两卷细致地讨论了最佳政制问题。两种都有可能，但是，转向第七卷和第八卷的理由是：如果不了解最佳政制，那么，《政治学》中间几卷对终究不完美的政制的讨论，我们就很难明白。我想问问为什么做不到这一点？也就是说，在通常的民主制或者寡头制里，为什么不清楚最佳政制就不能研究这些政制呢？

学生：我们只有在了解符合自然的真理之后，才能在亚里士多德的《形而上学》里明白这个问题。

施特劳斯：那太复杂了。简单地说，用具备普通常识的日常男女都能理解的话，怎么说呢？

学生：为了认识反常的或者不那么好的东西，我们不得不认识好的形式。

施特劳斯：对。因此如果你不知道什么是最好的，发现一个糟糕的或者多少不完美的政制的本来的样子，就非常重要。它的不完美也是它作为能够认识的特质的存在的一部分，比如，红的、蓝的等等特质。但是，另一方面，如果没有从不完美的政制的实际制度中懂得一些东西，我们也不可能说清楚各种最佳政制（best regimes）②的制度，具体的制度。[81]我想，这是对这个文本难题的一个简单的解决可能。

现在，我们转向亚里士多德讨论最佳政制的第七卷和第八卷。最

① 巴克，前揭，页152，注释。

② [译按]施特劳斯在谈论最佳政制时一般使用单数，但是这里用的是复数，或许是另有意义，或许只是记录上的笔误。

佳政制需要我们知道什么样的生活方式是值得选择的,是最值得选择的。为了回答这个问题,我们必须知道选择的原则是什么,什么是我们尊敬并渴望的东西,什么是这样的好东西。其要有三:外部的善;身体的善——健康、强壮和美;灵魂之善。身体的善当然是属于我们自己的——即便我们会被剥夺名誉,这些身体之善也无法像财产一样从我们这里夺走。幸福要求我们具备这三种东西,因为人生的目的就再无疑问。换言之,亚里士多德并不认为,我们今日所谓的相对主义有什么存在的理由。我们现在开始阅读 1323a17。"所有这些一定属于幸福或者有福的人……没有人会称他是一个幸福的人。"

学生:[读文本]

> 一个人如若没有一点勇敢、节制、正义或者智慧,也就是说,灵魂诸善一无所有,[1]没有人会称他是一个幸福的人:苍蝇在耳侧嗡嗡而过他便觉得恐惧;当他感到饥饿或干渴,便在最极端的奢侈形式面前无所遁形;为了一点小钱,他就葬送了最亲爱的朋友;他的心灵毫无理智,总是入于歧途,如同幼儿或疯子。所有这些命题一旦说出,大约人人都会接受。但是,当我们提出下面的问题时,差异便浮现出来:"关于每一种善,人应该在多大程度上拥有呢?一种善之超越另一种善的尺度又在哪里呢?"任何丝毫的善[2]都被视为恰如其分;但人们对财富、资产、权力、荣誉以及所有这类东西的贪欲,却近乎无度,人们甚至不知其界限何在。对于如此行事的人们,我们可以给出这种答案:"事实自身很容易让你们自己明白这些问题。你们可以自己去发现,灵魂诸善其实不是经由外在的善而获得或者维持。它有其他的方式。你们可以自己去发现,最大程度地培养他们的品格和心灵,并在节制的限度之内获取外在之善的人,更能够获得幸福——无论人们在快乐或者善中发现幸福,

① 这句"[也就是说,灵魂诸善一无所有]"是巴克插入的内容。

② 朗读者省略了巴克插入的部分:"[也就说灵魂诸善]"(i.e. of the goods of the soul)。

或者同时在二者当中发现幸福，而那些汲汲于获得外在之善甚至超出他们使用的可能的人，他们也缺乏灵魂的善，也更不会获得幸福。”（《政治学》，卷七，1323a27-b6）

施特劳斯：这就是亚里士多德的朴素论证：毫无疑问的是，灵魂诸善高于身体诸善，而身体诸善又高于其他外在之善。但是，这三样又都是人之所需。问题只在于，在哪个相关问题上很容易引起争论：每一种善应该占据多少比重？关于这个问题不可能有一个普遍的答案。

[82]我们怎么分析亚里士多德的论证呢？我们不妨假设，詹卡纳（Sam Giancana）先生在我们当中，并拥有特权。我想你们都知道他是谁，他臭名昭著，是这座城市犯罪家族的领袖。[①] 他会怎么说呢？假设我们真能让他参加这里的理论讨论——我当然不会想当然了。他可能出于每一种明显的理由而同意一切，为了表现出自己的优雅，正如他出于相同的理由所做的其他事情。但是，他会说什么呢？他会不会承认，一个害怕苍蝇或者每一种昆虫的人就是个可怜虫？因为这样的人当然什么都害怕。他会由于恐惧的原因而一直生活于悲惨的世界。那么，一个非常愚蠢的人呢？就是我们通常所说的愚蠢。他总会做出错误的选择吧？

我还是相信詹卡纳会说，这也不是个幸福的人，因为这么愚蠢的一个家伙，怎么可以待在监狱之外呢？[笑]我不能完全展开这一点，但我希望你们要留意这一点。你们能够发现的对普通道德最极端的攻击，是柏拉图《高尔吉亚》中卡里克勒斯的著名攻击——一方面是勇敢、男子气概，另一方面则是明智（prudence）与聪明，都被承认为德性。对此毫无争议。这里的疑难同柏拉图列举的其他两种德性有关，即节制（moderation）与正义。这需要长篇的讨论。[②] 但是，亚里士多德在其整体工作的开始——《政治学》只是他这个整体的第二个部分，而第一

① 詹卡纳（Sam Giancana）是五六十年代芝加哥传说中的犯罪头目。

② 关于卡里克勒斯在《高尔吉亚》中的观点，参 483a-c，490a，以及 491a-d，491e-492c。

个部分则是《尼各马可伦理学》——就清楚地表明,他只是对出身良好的人,只是对君子们发言。他们当然不会提出强盗般的反对,但是毫无疑问,我们依旧有必要思考强盗团体的现象——那么我们就不得不回到柏拉图,他进行过某些论证,或者说,他笔下有人物为强盗行为辩护,我们必须明白我们如何可能超越这一点。

亚里士多德谈论的下一个要点非常关键:即个体的幸福和城邦的幸福是同一的。因此,如果有人认为,人的幸福在于富裕,他就会说,城邦的幸福也在于富裕。接下来当然就是最佳政制的问题,最佳政制应该首先朝向灵魂诸善,指向心灵的德性,尽管也朝向身体的善和外在的善。因此,对我们来说,认为城邦的目的和个人的目的是同一的这个主张就非常奇怪——后面我还会谈到这一点。存在两种德性:道德德性,这种德性是在行为之中、在社会中践行的德性;另一种心灵德性,则是在孤独之中践行的德性。现在有争议的是,这两种德性中哪一种是最高的德性——换言之,实践或者政治生活是否比哲人的沉思生活更值得过。由于城邦的目的与个人的目的是同一的,这个争议当然也就与城邦有关。这个争议在城邦身上显示的不同面相究竟怎样呢?列维先生,有什么区别?

列维先生:施特劳斯先生,城邦不会这么认为。

施特劳斯:能重复一下吗?

[83]列维先生:城邦不会这么认为。

施特劳斯:这可能太尖锐了。城邦的思考,当然是通过它的政府来思考。但……它不会进行哲学思考。

这个争议在城邦身上显示的不同面相究竟怎样呢?根据亚里士多德的解释,我们可以说,实践生活意味着外在的生活。向外的。对城邦来说,这意味着极力去统治其他邻邦:扩张主义或者帝国主义。另一方面,理论论证则不是外在的:理论思考的人是内向的。因此,理论生活的政治对应物或者政治映像,应该拒绝帝国主义。亚里士多德也拒绝帝国主义。和平才是目的,而不是战争;与此相关的是,扩张也不是目的。亚里士多德承认,幸福存在于行为之中,就此而言,实践生活的人

似乎比理论生活的人更加智慧。但是，请阅读 1325b16。

学生[读文本]：

如果我们的看法正确的话，幸福就应该在于“做得好”(well-doing)，随之而来的就是，行动的生活是最好的，每个城邦作为一个整体也是一样，每一个个体的幸福也在于他的个人行为。但是，行动生活并不像人们有些时候所认为的那样，必然是与他人相关的生活。也不能认为我们的思想应是行动性的，只有当它们直接面对只有通过行动才能获得的目标时[，我们才有思想]。没有目标的思想超越了它们自身，而沉思和反思的训练只是纯粹为了它们自己，也更称得上是“行动”。[①] 因此，某种这样或那样的行为是我们的目的或者目标。但是，即便在外在行为领域里，行为也可能是由那些最早做出这些行为的人极其思想所预先引导的——在“引导”这个词最完全的方面和真正的意义上而言。[②] 独自存在的城邦，决定独自生活的城邦——

施特劳斯：也就是不会对其他城邦有任何行动的城邦——比如说，某个岛屿上，同其他岛屿或者大陆没有任何联系——

学生：

因此就是不行动的城邦。它们可以通过内部分区而获得活力(activity)：这样的城邦的不同区域之间会有许多相互联系。[③] 作为个体的人也是同样的情形。倘若不是如此，神(God)自身和整个宇宙就会有某些问题，而它们本来是以其内在的生活而具有活力。因此，显而易见，对个体最好的生活方式，对作为整体的城邦

① 朗读者省略了“‘做得好’就是我们追求的目的”(Well-doing is the end we seek)。

② 朗读者省略了巴克插入的内容：“[由于思想自身也可能是行动，因此，与他人完全无关时，也可能存在行动]”。

③ 巴克在这里插入了这句：“[这样，整体就会是活动的，在它自己内在的生命中活动]”。

和城邦所有成员来说,也都是最好的。(《政治学》卷七,1325b14-32)

[84]施特劳斯:这里的每一条原因或许都不是特别清晰。亚里士多德说的是:行动,是的,因为它被理解为懒散和不动(inactivity)的对立面。但是,行动也可能是完全内在的,比如思考或者沉思的情形,这样的思考本身不会关注外在的目标。木匠的思考当然不是直接内在的,因为它同制造有关,治邦者的行动与此类似。神本质上是行动的:亚里士多德只是接受了这个人们熟知的观点。对亚里士多德来说,这种活动对思考的思考:思考思考本身(thinking thinking itself)。同外在没有任何关系。亚里士多德式的神不是基督教圣经里的神。他此处再次断言理论生活的至高地位。甚至关于城邦也是如此,但是,这对城邦来说意味着什么呢?我们必须要理解这一点。不再是拒绝扩张主义或者帝国主义之类的政策。我们得出这个结论:城邦不可能适合理论生活,它只是理论生活的一个类似之物。这种类似在于,城邦为了自己的提升而把全部的关心都放在自己内在的运动上。因此,严格说来,城邦生活的目的与个体生活的目的并不等同,这恰恰与亚里士多德明确的断言相反。哲人能够生活在其中的城邦好于哲人不能在其中生活的城邦,这或许正确。尽管这并不很清楚,或许情形如此,但证据并不十分清晰。亚里士多德和柏拉图一样,更倾向于斯巴达政制而非雅典政制。但是,在斯巴达政制下,哲人不可能存在。但在雅典政制之下,哲人则可能存在,尽管可能遭遇苏格拉底式的结局。不过,苏格拉底在雅典生活了七十年。关键在于:无论哲学对亚里士多德来说究竟多么重要——哲学当然是最重要的事情,但哲学或者哲学仍然不是城邦的本质部分。我想,中世纪的亚里士多德主义者马西利乌斯(Marsilius of Padua)也精彩地说明了这一点,他如此陈述了亚里士多德的学说:城邦的一个部分是教师——亚里士多德从未说过这一点,教师即教士,而不是哲人。马西利乌斯的说法依旧冠有"亚里士多德"之名,因此,其中仍然具有某种亚里士多德的精神:哲学超越了城邦。

我们现在再次返回这个关键问题。亚里士多德重新开始，努力构建一个政制良好的好社会，然后他和所有建筑师一样，从材料，从质料开始。关于材料，政制的奠基者必须考虑的一个重要问题是数量问题：有多少居民，有多少城邦民。他考虑的最适宜的数字（我们不可能全部阅读，因此我们只提及其中要点）：不要超出城邦民彼此信任的限度。彼此信任就要求彼此了解。换个不同的说法就是：一座城邦不要太大，这样就不可能会有相互的监管。或者由未婚的姑母来监管——无论具体是谁。但是，每个人都可以做他想做之事的大巴比伦城，不是产生良好政制的土壤。顺便说一句，城邦规模的问题——在现代完全不受人重视，比如霍布斯就直言，规模问题无关宏旨——取决于对外政策和其他事件的具体情形，质疑这个问题毫无意义。但是，由于20世纪中叶的这些大都市和其他现象，反而再次表明，理想的规模问题依旧是一个必要问题，自然，对于整个规模和小城市差不多大的国家来说这不是问题。至于最佳政制的内在结构，其原则如下：并不是对城邦来说不可或缺的每一种人，都是城邦一部分。因为，那些[85]不能达到城邦的目的而仅仅是城邦的手段的人，恰当地说，他们就不是城邦的一部分。不消说，属于城邦的部分，我们会说政府不可或缺，但是，只是不可或缺的城邦成分和那些真正的城邦部分毕竟有区别。那么，城邦不可或缺的工作或者功能究竟是什么呢？没有它们城邦就不可能存在。下面阅读1328b4。

学生：[读文本]

> 我们现在还要列举城邦所必需的所有元素。我们列举的元素将包括我们所谓的城邦的“组成部分”，以及我们所定义的“诸种条件”。①

① 巴克的译文与这里略有出入：“我们现在还要列举城邦存在所必需的一切元素。我们列举的这些元素包括我们所谓的城邦‘组成部分’，以及我们所定义的‘各种条件’”。

施特劳斯："条件"就是我所说的"必不可少"的东西。

学生：[读文本]

要列出这样的名单，首先我们必须考虑城邦所需要的服务(services)；然后我们很容易就可以发现，它必须由多少元素构成。首先是需要提供的食物。随后是各种技艺和技术(arts and crafts)；因为生活需要很多工具。第三是武装：城邦成员必须亲自装备武装，或者是为了保持权威镇压叛乱，或者为了预防任何外来侵略的威胁。第四则必须提供一定的财产，用于家庭之需和军事目的。第五(就价值等级来说，应该是第一位)——

施特劳斯：也就是说，"第五和第一条"——

学生：[读文本]

是为诸神服务的制度，或者通常所说的公共祭祀。第六条是所需最为重要的，就是决定的方式，决定公共利益所要求的事情，决定城邦民私人事情上的正义。[①] 这些就是每一个城邦需要有的服务。

施特劳斯："服务"不是一个很恰当的翻译，应该是"运作、功能或者事务(deeds)"之类。[②] 事务——它还有某种非-亚里士多德的含义。

学生：[读文本]

城邦不仅仅是一个偶然的群体。如我们之前所言，城邦作为一个群体，必须在生活上可以自给自足；如果任何这一项服务没有达到，城邦就不是完全的自给自足。因此，建立一个城邦就应该完

① 朗读者略去了巴克插入的内容："[也就是某种议事和审判系统]"。

② [译按]巴克的"服务"(service)译法读起来非常拗口，但是为了表示区别，这里和后面几段引文均做此处理。

成所有这些服务。因此，城邦就必须含有许多农民，生产一切必需的食物；工匠；一支武装部队；一个有财产的阶层；[86]祭司；以及一个团体，他们来决定必需的问题，并考虑城邦的公共利益。（《政治学》，卷七，1328b2-23）

施特劳斯：从字面翻译，就是“判断什么必需，什么有益”。最后一条暗示的是议事-立法功能和审判功能。现在，你们明白亚里士多德的列举是从低到高的列举。最紧迫的需要当然是食物，他循此往上，到达最高点。这暗示的是，一个本身担负议事和审判职能的政府，高于神职或者对神圣事物的关注。然而，在某种意义上，又最关注神圣事物，正如亚里士多德这个奇怪的表达所指出的含义：“第五和第一条”。从一方面看，是第五条，但从另一方面看，则是第一条。这种含混自有其理由：在亚里士多德看来，真正与神圣事物有关的是哲学。按照我们的说法，对这种真正的关注的反思，便是宗教。希腊语里没有对应宗教的词语，尽管它总是不可避免地出现。希腊语使用更加自然的词语可能是“虔敬”（eusebeia）。有意思的是，亚里士多德在《尼各马可伦理学》的诸种德性当中没有提到虔敬。我们现在从刚才暂停的地方继续阅读。

学生：[读文本]

厘定这些要点之后，还有进一步的要点需要考虑。是不是城邦所有成员都同样参与这些服务？（这固然有可能：相同的人可能同时参与农作、各种技艺和技术的实践，以及议事和审判的工作。）

施特劳斯：这很清楚吧？城邦需要这些不同的功能，但它们不必一定要分配给不同的阶层。农民可能是战士，也可能是议事会里的多数派——为什么不呢？

学生：[读文本]

我们或许可以假定,每一种不同的服务,都有彼此分立的群体负责?或者,某些服务被分配给不同的群体,但有些服务则由所有人承担?每一种政制会安排的系统也不尽相同。如前所述,不同的系统是可能的:所有人都参与一切功能,或者不同的人承担不同的功能。这些不同的选择解释了宪政何以有别:民主制里,所有人参与一切功能。寡头制则安排了相反的实践。

施特劳斯:这必然可以得到合理的理解。亚里士多德并不是说,在民主制度里,每一个人既是农民也是工匠,他指的是政治上所关注的功能,即议事和审判功能。

学生:[读文本]

我们这里只关注最佳或者理想政制。(《政治学》,卷七,1328b2-23)

施特劳斯:理想(ideal)不是一个希腊词语。它大约出现在17世纪;此前并不存在。如果愿意,你们可以说"符合愿望或者祈祷的政制",意思当然是符合一个有判断力的人所愿望或者祈祷的政制。[87]这如何被称之为理想又是一个需要长篇大论才能解决的问题,而其词根则来源于柏拉图的观念(idea)。我只想说一点,以表明这里的困难:柏拉图《王制》中的政制不是一种柏拉图式的理念,而是某种人造之物。这是人制造的蓝图。人造的蓝图就不一个真正的理念。至于理念的含义,不是我现在要讨论的问题。继续。

学生:[读文本]

在最佳政制之下,城邦能够获得最大的幸福;我们此前已经说过,如果不是因为善的话,它就不会存在。根据这些原则,很清楚的是,一个采取理想政制的城邦——这个城邦的成员都是绝对正义的人,而非仅仅根据某些特定标准而正义——不会让它的城邦

民过上一种工匠或者商贩的生活，因为这种生活既不高贵，还与善相抵触。

施特劳斯：这里的“善”其实就是德性。

学生：［读文本］

忙于耕作的人也不会拥有善；无论对于德性的养成还是对于政治活动的追求，闲暇都是必要的。（《政治学》，卷七，1328b24-1329a2）

施特劳斯：亚里士多德这里区分了绝对意义上的正义和某种假定（一种假设）观点下的正义，这个区分是什么意思呢？民主制有其正义观念，寡头制也有其正义观念。这些观念都同某种假设有关，这种假定自然而然地出现，但是通过反思就会发现它并不正确。正义只是能够通过检验的正义观念。因此，亚里士多德清楚地表明：他将农夫、工匠和小商小贩排除出公民之外，是因为他们缺乏致力于德性生活所需的闲暇和尊严。换言之，亚里士多德的最后决定是非民主制的。但是，还有一些功能：战争、财富、祭祀和政府。这些功能必定属于相同的人，但也分属不同的群体，如果以年轻人、中年人和老人的自然区分来看待的话。也就是说，年轻时，他们是战士；到了中年，遂为管理者；年老时则是祭司。我们向亚里士多德问学之后，必须对他提出的问题是：你既然告诉我们，有必要考虑民众（dēmos）的主张，那又如何能够迈出这么大的一步，完全舍弃民众呢？亚里士多德如何回应我们呢？非常简单：你们必须阅读，阅读时同时尝试思考。最佳政制是一座没有民众的城邦。或许有奴隶，也必定有奴隶——以及外国侨民，无论在什么意义上，都是非自然的城邦民。农作和工匠的活计由奴隶和外国侨民（metics）完成。正如亚里士多德所言，也要做好释放奴隶的准备，当他们对自己悲惨的命运不再满意，释放是给予他们、给予所有奴隶的报偿——这是亚里士多德的说法。他的意思自然是，如果他们表现得很好，并劳动了足

够长的时间,他们就会被解放。很显然,这是一个巨大的困难,因为如果他们能够被解放,那么他们原本就可以照顾自己:他们作为奴隶就是非自然的,这首先就不正义。这是亚里士多德构建的说法中的巨大困难。当然,有人或许会说:当你大致勾勒威尼斯共和国的发展情形,就可以追索到亚里士多德本身说的极其清晰的内容。但是,我们还会发现,在其他意大利的城市里,平民(plebs)正在逐渐形成。

[88]自然,有被释放的奴隶,这些外国侨民不再记得他们究竟是来自西西里还是小亚细亚,但他们和任何纯种的城邦民一样,也的确出生在这个具体的地方,你们怎么看呢?从法律上讲,他们不是平民。他们也不被视为城邦民,但是,他们也是人,他们会不满,会采取行动,这种做法不过是人之常情。

结果是什么呢?亚里士多德当然知道。在这样的情形下,数代之后,甚至数个世纪之后,一个民众(dēmos)就在那座最佳城邦里自然形成了。我想答案很明显。或者城邦采取必要的适应改变,它就不再是贤良政制,而成为贤良政制和民主制的混合,或者它做不到这一点,它必然就会消失。在我们看来,这是个危险,但亚里士多德似乎不这么看,因为他被一种必然性所笼罩,即一切生成的事物都将消失,包括马克思尽善尽美的"自由王国"——这是我们从恩格斯的口中所知,如果不是马克思之口的话——也将再次消失。在它依旧存在的时候,最佳政制就是最佳的。我们可以说:我们自己作为个体而生活,我们也知道我们必定死亡,但我们生活得好或者生活于病弱之中,毕竟有区别。因此,亚里士多德最佳政制中直接拒绝了民主制——当然也拒绝了寡头制,最佳政制中的人不是富人,而是做得好(well-to-do)的人,[1]但那不是他们的主要主张:他们的主要主张是德性,他们是有德性的人。这就是说,亚里士多德拒绝了简单的轮廓,民主制[对抗]寡头制,这个实践的轮廓基于他的年代的现实,这正是他开始的地方。但是,我们知道,更主张德性这个思

① [译按] well-to-do,通常的意思也是富裕,但施特劳斯这里明显使用了这个词组的字面意义。

考会引向贤良政制，最终则是绝对王权制——当某个人的德性完全出众的时候。在亚里士多德讨论最佳政制的最后，他是如何谈论绝对王权制的呢？让我们开始阅读 1332b15。

学生：[读文本]

由于所有政治联合体都由统治者和被统治者组成，我们必须考虑二者是否终生都有区别，或是混为一体。根据我们给出的答案，教育系统也必然会不同。我们可以设想，在一类情形下，统治者和被统治者一经区分就应该长久保持，这样的做法明显更好。如果城邦中有一类人优秀于所有其他的人，正如神和英雄之优秀于人类——这类人的身体和智慧都如此卓越，其统治血统的优越对其臣民而言，则显然无可辩驳。但是，这是一个很难的设想；在实际生活中，我们从未见过著作家斯居拉克斯（Scylax）描述的印度情形，即国王和臣民之间具有的鸿沟。因此，我们可以基于许多理由而得出结论，在一个统治者和被统治者轮流统治的政府里，所有事情都应该和这种政府情形类似。在一个同类人组成的生活里，平等意味着所有人都具有相同的权利；而一种宪政若以非正义为基础，则几乎不可能维系。① 作为臣民的城邦民，就会参与所有农村的②[89]发起的革命的共同事业；而城邦的群体要成功应对所有这些敌人，其数量就实在太少。另一方面，我们也不能否认，在统治者和被统治者之间还是有某种区别。二者有怎样的区别，又有怎样的类似之处，这是立法者必须解决的困境。我们前一章里已经触及一种可能的解决方案了。

我们已经说过，自然已经向我们指明了我们需要的区别。她把普遍来说相同的全体公民区分为不同年龄的群体，年轻和年长的，其中之一意味着是被统治的。年轻人绝不会怨恨被统治的状

① 读者省略了巴克插入的内容："[也就，赋予相同品质的人以各自的权利]"。

② 巴克插入了[农奴]一词。

> 态,或者自认为必统治者更为优秀;如果他们知道自己达到恰当成熟的时候就会接手统治,他们就更不可能如此了。(《政治学》,卷七,1332b12-41)

施特劳斯:这个巨大的困难解决了吗?只有在每一个人都看得出统治者确实比被统治优秀的时候,绝对王权制和这种类型的政制才有可能。[这样的统治者中,]没有任何人有镜子,也不需要其他刻意的接触,他们引导一种绝对纯净、无懈可击的生活,于公于私而言,他们都具有卓越的智慧。当比如说,他们决定发动一场战争,没有人会质疑战争是否必要,而只关心能否获胜。但是,亚里士多德说,这不可能。这种人所公认的卓越不会存在。即便一个人在智慧和德性上确实卓越,但是,这种卓越也只能为那些能够理解德性的人所明白。比如,没有人会说,丘吉尔——至少当他垂暮之时,其美貌出类拔萃,甚至当他出现时,除了国会上议院议员,所有少年都为之震颤。换言之,这不可能。因此这里有对绝对王权制的最终判断——此前,亚里士多德曾经在第三卷讨论过这一点。我们最大程度的希望,是平等者的统治。现在我们当然知道,这意味着一种特殊类型的人:将低等级的人排除在外,在这个特定的社会里没有民众(dēmos)。

问题在于:我们需要区分统治者和被统治者,因为很显然,不可能所有人都在统治,那么,如何可能做到这一点呢?亚里士多德说,非常简单:一般而言,被统治者就是年轻人。在三十岁之前,谁都不能上升到统治层。这就是亚里士多德认为我们所能为之的最好的事情,亚里士多德在后文明确提到,他所盛赞的绝对王权制只有在城邦生活的开端才有可能。奠基者——比如罗马的罗慕路斯,雅典的忒修斯,某种程度上还可以加上斯巴达的吕库古,他们都是卓越的人,德性无人能比,没有人会嫉妒他们的才能。我们还发现亚里士多德以一个新的不同方式重复了这一点,他说有一种倾向要找到一个人而不是多个人作为父亲。我不认为,我们应该对此作心理分析,这是古老意义上的父亲:父亲们的父亲,也就是奠基者。

根据亚里士多德的说法，对立法者来说，最重要的东西不是外在的，不是外部条件（尽管外部条件也很重要，我们必须花费大量篇幅讨论），但他关注的核心是教育，年轻人的教育。首先，亚里士多德认为，教育必定同政制相关——现在这个国家里，这一点某种程度上广为人知，但是对于传统政治教诲来说或许并非如此。[90]换言之，如果是民主制，那么其教育必定要符合民主制；寡头制呢，则符合寡头制，而贤良政制也是同样。教育具有的这种政治特征暗示了教育必定是公共之事。亚里士多德用了大量篇幅讨论如何将婴儿抚养长大。亚里士多德考虑得似乎更加极端，甚至悉心考虑到出生前的照顾情况——乃至于婚配的适当年龄。亚里士多德的论述里最令人吃惊、但并非令人不快的是，他努力计算出丈夫和妻子的最佳年龄，并以他们的生育能力为考虑目的，[①]因此，如果他们能够同时达到这个目的，他们就必须结婚，这时丈夫是三十七岁，而妻子则是十八岁。[笑]至于他们是否喜欢这样——好吧，这是一个政治学说，他们不会被这么询问。具有自由意志（arbitrary will）的个体则不会产生这种想法。亚里士多德的计算真是太细致了。

我们现在返回最重要的教育问题。这定然是公共之事。在一个贤良政制里——亚里士多德这里显然关注贤良政制，教育应该是自由教育。今天，“自由”几乎是“民主”的同义词了，更不用说“极端民主”了。今天是如此理解，但亚里士多德不会作如是观。“自由”意味着从隶属于身体的奴隶状态中获得自由。教育就是自由技艺的教育：亚里士多德提到了阅读、写作、体育锻炼、音乐和绘画。他明白，有些技艺，比如读和写，还有益于功利主义的目标——比如生意或者你与邻居的交易，但这不是要点。要点在于，我们开始思考价值和意义，而不是考虑金钱。必须在工作和闲暇（business and leisure）两个方面教育年轻人，但是最终目的是闲暇，而不是工作。这是一个现代社会常常忘记的要点。亚里士多德区分了闲暇和放松（relaxation）。放松当然是为了

① 《政治学》，卷七，1334a29-1335b1。

工作的目的。我们放松自己是为了明天早晨的工作,因此放松就低于工作,而工作本身低于闲暇。一个人,如果他的工作不是为了他的闲暇,那么,他就处于奴隶状态。

当代有个德国哲人,……[①]他对如何理解亚里士多德这个思想作了精到的分析。闲暇时光,或者某种闲暇时光,用通常能够理解的语言,应该怎么说呢?假日。假日的最早意义是什么呢?

学生:神圣的日子。

施特劳斯:神圣的日子。你们在神圣的日子里做什么呢?你们在这些日子里沉思,献身于神圣之事,这当然是超乎于工作之上的。今天的一个困难在于,我们无法找到神圣日子的替代者。从一个方面来说,同样的情形出现在关于战争的替代者的问题上。亚里士多德说,君子的闲暇必须致力于彼此交谈,或者享受音乐、诗歌和绘画等等。这要高于他们在市场中所做的事情。通过交谈、[91]倾听、观看,闲暇就在于对美好事物的共同分享,而不在于正在致力于美好的事物——那是他们在战争中或市场中所做的事情,而是在交谈、聆听和观看之中。我们可以再次说,君子的闲暇活动是理论生活的某种对应。以他们的方式——令人印象不太深刻的方式,这些君子在他们的闲暇之中沉思美好。

如果从马基雅维利的精神来衡量,亚里士多德在第七卷所展示的最佳政制,可以略而不论,因为它只是展示了一个想象中的或者假设的共同体——完全是非经验性的。亚里士多德没有暗示说曾经存在过一个最佳政制。当然,就具体的成分来说,存在过——但就整体而言,从来没有存在过。亚里士多德本人也从未主张最佳政制曾在何时何地存在过。然而,他认为这有可能:一个由出身良好且具有公共精神的人组成的社会有其内在的可能性。这并非狂想,因为它并没有排除某处可能出现的失败者(black sheep)——无论哪里,每个家庭总会有这样的人,但是,既然失败者被当作失败者对待,那就一切如常。我的意思,如果给予黑绵

① 打印稿此处有空缺。施特劳斯这里可能是指 Josef Pieper 的《闲暇作为文化的基础》(*Leisure, The Basis of Culture*), Alexander Dru 英译,London: Faber & Faber, 1952。

羊(black sheep)和白绵羊一样的尊重,那就会出现问题。这样一个由出身良好且具有公共精神的人组成的社会,就是一个好社会。如果我们作下列假设的话,就还可以为它辩护:关于经济匮乏的假设。直到不久之前,每个人都曾如此假设,而且必然如此。在一个经济匮乏的社会里,只有一小部分人有可能接受教育——与政治有关的意义上的教育。我的意思不仅仅是学习代代相传的法律,还指他们能够有智慧地行为,没有一个理智的人会希望接受未受教育的人来统治,因为后者很可能成为狂热的民众首领和乌合之众。除非亚里士多德忽视了实际的、但不完善的政制,他才应该接受指责,但他当然没有这样。

现在,我们转向《政治学》的中间几卷,即第四到六卷。但在此之前,你们有没有什么需要厘清?第七、八卷和第二第三卷的讨论的关系,清楚了吗?因为这几乎是整部书的神经系统。好,我们继续。

我们从第三卷结尾直接跳到第七卷,因为第三卷的最后一句和第七卷第一句相同。单单从手稿的次序来看,我们则应直接从第三卷到第四卷和第六卷,这几卷没有处理最佳政制问题。

我可以坐下吗?布鲁尔先生,谢谢。第四卷开篇,略去巴克插入的内容。

布鲁尔先生:[读文本]

> 一旦实践技艺和科学不再致力于研究对象的碎片处理,而开始对研究对象进行整体的考虑,那就有一条适用于所有这些技艺和科学的规则。每一种都必须各自思考适用其各自对象的不同范畴的不同方法。比如,体育锻炼的技艺就必须考虑:(1)适用于不同[92]身体类型的锻炼类型;(2)什么是最好的[①]锻炼类型——也就是说,最好的锻炼,是适用于身体天赋和才能最好的人(最好的[②]锻炼类型一定适用于这种体格);(3)哪一种锻炼类型可以一

① 这里的"最好的"(best)巴克译为"理想的"(ideal)。

② 巴克也译为"理想的"(ideal)。

般地适用于大多数的体格——这也是身体锻炼的技艺必须解决的问题之一。这还不是全部。(4)有些人想进行体育锻炼,但是并不想达到竞技所需的技巧和身体标准;这样,锻炼的人和体育教师就身肩不同的责任——传授所有这类人希望的能力程度符合的内容。显然,体育锻炼技艺的本质,也是医学、制船、裁缝以及其他一切技艺的本质。

那么,政治[1]研究必须同样全面。首先。必须考虑什么是最佳宪政,如果没有外部因素[2]的妨碍,一种宪政必须具备怎样的品质才最接近那个理想。

施特劳斯:换言之,最佳政制并非总是不可能,而且,对某些人来说,最佳政制反而很糟糕。对一个病人来说,身体锻炼的最佳形式就可能很糟糕,因此,你不得不适应人们关心的政制。

布鲁尔先生:[读文本]

其次,政治学(politics)不得不考虑哪一种宪政符合哪一种城邦体。最佳政制对于一般城邦的运作来说,似乎不大可能成就;因此,好的立法者和真正的治邦者必须要做的,不仅要注意绝对的最佳,还要注意适用于实际处境的最佳情形。第三,政治学还不得不思考基于某种假设的政制类型。换言之,政治学的研究者必须能够研究某种既有的宪政(*given* constitution),一如它确实存在,并考虑它如何兴起,如何可能享有尽可能长久的寿命。

施特劳斯:对这些人来说,这是最佳政制吗?不该如此发问,而应该问:什么是已经建立的政制(established regime)?这恰恰与今日的政治科学有某种真实的对应。随后的问题就是:它如何维持呢?

---

① 巴克插入了这句:"[作为一种实践技艺和科学]"。

② 巴克此处插入:"[比如对手段的需要,或者手段的不平等分配]"。Barker inserts the interpolation "[e.g. want of means, or unequal distribution of means]."

布鲁尔先生：[读文本]

我们这里设想的情形，在理念上不是最佳政制（甚至缺乏最佳政制所需的基本条件），而且就实际情况来说，也没有最佳政制的可能，而只是一种较低类型的政制。第四，除了这些功能之外，政治学还不得不提供一种关于政制类型的知识，即一般意义上最适合诸城邦[①]的政制类型。[93]大多数研究政治学的著作家——尽管在其他方面颇为优秀——在处理实践功用的问题时却总是失败。我们不仅必须研究[②]最佳政制，还必须研究可操作的（practicable）政制类型——[③]

施特劳斯："可行的"（Feasible）。

布鲁尔先生：[读文本]

同样，一般而言最容易施行又最适合诸城邦的政制。关于这些，著作家可分两类。一部分把他们的观察限于极端完美的情形，但这种完美需要不同寻常的条件。[④] 其他人宁愿谈论某种可以达到的形式，但其视野也只是限于实际存在的城邦范围之内，简单称颂斯巴达，或者其他某种政制。应该建议的政治[⑤]系统，当是人们容易受到吸引，又乐意为之的，并嫁接到他们原先所具有的系统上。改革旧的宪政，其难度相当于创建一个新的宪政；一如改变过去所习和从头开始学习同样困难。（《政治学》，卷四，1288b10-1289a5）

① 此处的城邦（cities）巴克译为"国家"（states）。
② 巴克此处插入"[从理念上说]"（ideally）。
③ 巴克的译文还包括他插入的句子："[即对一个国家来说最适合实际情况]"。
④ 巴克此处插入"[最初的优势]"。
⑤ 此处"政治的"（political）巴克译为"宪政的"（constitutional）。

施特劳斯：我们停在这儿。亚里士多德这里的主张是，如果政治科学是研究诸种政制，那么，他就是这种科学的奠基人……因为在他之前的人或者只关注最佳政制，比如柏拉图，或者倾心于某个具体政制，比如斯巴达政制，并盛赞斯巴达人。但是，一种真正科学的、理论的进路包括一切政制——至少原则上如此；没有任何人如此尝试——至少亚里士多德之前没有人。就此而言，亚里士多德的政治科学观念与当下流行的政治科学观念一致。必然不会遗漏任何一种政治或者社会组织；有些可能极其重要，但在原则上，它们都在政治科学的视域之内。但是，亚里士多德政治科学广阔的概念同实证主义的概念之间有什么区别呢？

学生：对诸种政制的研究仍旧根据最佳政制的可能性来排列顺序，至少理论上如此，而最佳政制有其特定的特征，而其他政制多少与此有些类似。

施特劳斯：对。换言之，诸种政制之间有一个等级秩序——这是最本质之处，其他都与此有关。从根本上说，亚里士多德的政治科学，正如他的论述所表明，由实践意图引导：它对那些渴望建立一种政制的人言说，并教育他们如何着手。亚里士多德的政治科学不单单是理论。我们或许应该从刚刚停止的地方继续开始。

[94]布鲁尔先生：[读文本]

> 因此，真正的治邦者，一定不能把自己拘囿于我们刚刚提到的最佳政制问题，或者某些对诸如斯巴达政制的特定形式：①他必须如我们此前所言，也能够帮助任何一种现存政制走上改革之路。②除非他知道有多少种不同的③政制，否则做不到这一点。据此，我们知道，有人认为只有一种类型的民主制或者寡头制。这是错误

① 巴克此处插入一句说明："[对理念上最佳宪政的研究，或者对诸如斯巴达这样某个具体形式的研究]"。

② 在巴克的译文中，"[走上改革之路]"是插入的内容。

③ 朗读者略去了"种"。

的。(《政治学》,卷七,1289a5-11)

施特劳斯:因此,亚里士多德忠于自己的科学意图,试图详细探讨每一种政制,尤其是他的主要兴趣所在,即民主制和寡头制。但是,我们现在必须要理解亚里士多德采取的第一个步骤:永远不要忘记民主制意味着政制的多种形态(variety),寡头制亦然。换言之,按照今天的话来说,没有抽象,没有纲要。我们不得不检审每一种民主制,我们必须要发现,这些不同类型如何统合在一种类型之下;否则只会误入歧途。从第四卷到第六卷,《政治学》的核心部分,这里讨论的政制不是最佳政制——而最佳政制即贤良政制(第七和第八卷的讨论)和王权制,尽管最佳政制近乎空中楼阁。政制具有多种形态的理由是什么呢?亚里士多德再次提出这个问题。他一直在思考这个问题,因为没有人能够否认政制多种形态的事实,但是,为什么会如此,为何必然如此?

政制多种形态的理由其实在于,城邦必然由几个部分组成:农民、工匠等等。不同的部分占据优势,则会出现政制的多种形态。总会有某个部分或者几个部分的联合占据优势地位,而占据优势者自然会赋予政制以其特征。亚里士多德再次罗列:农民、工匠、商人、佣工、战士、法官、议事者。(我们此前说过,议事者一般总是指立法者。)这些部分有些可以混合(combined),比如农民可能也很容易就成为战士。但是,困难出现在哪里呢?我想我们没有时间继续阅读了,相关的地方在1291a33。有一个部分他没有列举。[①] "第七个部分……"

布鲁尔先生:[读文本]

> 第七个部分是富人群体,他们以其财富为城邦服务。第八部分是行政官员,他们以其职务而为城邦服务。没有一个城邦可以没有政府而存在——

① 亚里士多德没有列举他所说的第六个部分。

施特劳斯：亚里士多德这里的意思是“没有行政官员”。

布鲁尔先生：[读文本]

因此，必然要有能够胜任的人，肩负官职的责任，为城邦给予服务——永久地或者轮流服务。只剩下前面提到过的两个部分了——议事部分，以及决定诉讼权利的部分。这就是所有城邦都应该具有的部分，[95]基于良好而正义的基础而应具备；这就要求人们在政治事务方面具有良好的品格。[①] 一般来说，同一个相同群体也可能展示出属于其他的部分的不同能力。(《政治学》，卷四，1291a33-b3)

施特劳斯：换言之，农民可能成为战士，成为议事会的成员，他甚至可能成为商人。但是，有一件事绝对不可能，亚里士多德马上要提到的混合是不可能的。

布鲁尔先生：“同样的人不可能既是富人也是穷人。”

施特劳斯：这种混合明显不可能。那结果是什么呢？

布鲁尔先生：[读文本]

这解释了为什么这两个阶层——富人和穷人——在城邦中各有其特定的具体含义。这不是全部。这两个阶层，一个人数少，一个人数众多，又总是对立的双方。这就是为什么二者都根据自己的利益而构建政制。[②] 这也是为什么人们认为只有民主制和寡头制这两种政制的原因。(《政治学》，卷四，1291b7-13)

施特劳斯：认为只存在两种政制的流行偏见有其具体的缘由——尽管并不充分，即同一个人不可能既是富人，也是穷人，因此，

① 朗读者省略了补充内容：“[这里我们遇到了一个难题]。”

② 巴克此处插入：“[一者基于财富，一者基于数量]”。

他们当然是城邦的两个部分。现在这是一个粗糙的观点，但是并非没有根据。我们下次再详细讨论。民主制和寡头制都有其偏好的类型——换言之，某个民主制相对来说可能接近寡头制，而某个寡头制也可能相对接近民主制。或者二者相互偏离，而每一种都变得越来越糟糕。民主制更偏好的类型是乡村民主制。城邦的多数人都是农民，他们不想每日进城，也无力负担，因此如果他们拥有我们所谓的投票权，他们就会相当满足，而不是拥有审判或者立法权，并在一定程度上把这些问题交给他们信任的君子。尽管如此，这依旧是一种民主制，因为在城邦里的每个人，无论地位多高，这些仍然要对农民们负责的人，他们也还是城邦民群体中的人，就实践而言，并不需要任何财产资格的要求。

我们后面还会思考民主制相关的其他问题。现在我们希望你们注意这个核心部分也就是第五卷的一部分内容，谈论人们通常称之为革命的政制更迭。这是亚里士多德《政治学》中最“现实主义”的部分。但是，我们永远不要忘记：无论亚里士多德可能多么现实主义，他都紧紧跟随他的老师柏拉图，认为存在而且必须存在一种最佳政制，单单这种最佳政制就可以作为最终分析政治判断合理性的标准；但是这一点在当代流行文献当中几乎无人提及。至于这种政制是否实存，[96]或者是否曾经或将要存在，这并不重要，它必须在事实上可能。但另一方面，亚里士多德从来没有忘记的事实是，在大多数时代，我们只是关注不完美的政制，我们不得不尽可能对不完美的政制拥有一种恰当的、切近的理解。但恰恰是，如果我们想恰当理解不完美的政制，我们必须知道它们的不完美就是它们的一部分，正如要知道一个遭受胸腔之苦的人的疼痛，就要知道这是他生病期间的生存状态的一部分。疾病、腐朽、败坏——这些是实际存在的情形，即便没有必要总是提及，但终究在我们日常生活中屡见不鲜，无需提及也是如此。在某些不确定的情况中，我们会怀疑说，腐朽或者败坏是否存在？而在什么研究领域里，不存在临界的模糊情况呢？这本身倒是没有异议。

你们当中谁还有什么问题吗？要是没有的话，我想提醒你们注意，如无意外，我们最后两节课是在下周一和随后的周三……你们将被迫显露出你们精神的赤裸(mental nakedness)。[①] [笑]

① 施特劳斯暗示了《卡尔米德》(*Charmides*)，154d。[译按]参彭磊，《苏格拉底的明智——〈卡尔米德〉绎读》，北京：华夏出版社，2015 年，页 26-32，页 165。

第十五讲　亚里士多德《政治学》卷四、卷五和卷六

（1965 年 3 月 10 日）

[97]施特劳斯：为了继续亚里士多德关于最佳政制的论证，我们现在转向第四卷开篇，亚里士多德在这里勾勒了作为整体的政治科学的大致轮廓。他毫不迟疑地清楚表明，政治科学必须极为关注不完美的政制，用日常的话来说，这意味着关注实际政制，尤其强调的是民主制和寡头制。然后，亚里士多德近乎粗糙地认为，只能在民主制或者寡头制之间二选一，但他随后补充说，这种流行的观点并不是完全没有根据，的确有一种或是民主制或是寡头制的城邦倾向。但这还不够，一个理由是，民主制和寡头制也各有多种形式。关于这一点，我们从 1291b14 开始。

学生：[读文本]

> 有许多种政制这个事实以及成因，我们此前已经谈论。现在我们可以进而说明，民主制和寡头制这两种政制仍然具有多种形态（varieties）。这一点此前已经清楚地说明。[①] 由于民众（dēmos）和所谓显贵（the notables）阶层的变化，这两种政制也会变化。至于民众，一种类型从事耕种；第二种（the second）[②]类型从事技术

① 巴克此处译为："在之前[上一章开篇部分]所言"。

② 巴克用的是 a second。

和制造;而(and)第三种[1]则是商贸类型,经营买卖;第四种是海上类型,各个部分依次是海军、商人、受雇于港口、从事捕鱼。组成第五种的,是没有技术的劳工,以及求生手段极其贫乏故而无力享受任何闲暇的人。[2]

施特劳斯:不,除了那些提到的类型之外,这是另一种类型。

学生:[读文本]

第六种人,则不是由城邦民父母所生的自由民;或许有其他特征类似的人。[3] 显贵则根据财富、出身、才能、教养和其他类似等级的品质而分成不同类型。(《政治学》,卷四,1291b14-30)

施特劳斯:换言之,如果有任何一种其他民众或者普通人的类型,或者显贵的类型,那么我们也可以不创造任何理论困难而[98]轻易将其放入亚里士多德的纲目之中。我们后面会发现,亚里士多德更倾向于民众的统治,其理由不一而足。一个非常重要的原因是,他们[大众]生活于穷乡僻壤,也就是说,他们难以便捷地参与议事会,他们不能太过频繁地参会,因此,如果他们能够选举并且核查行政官员和类似的事情,他们大抵会满意。他们只是没有时间。如此,一种看法认为,他们是更优秀的战士,对于每一个政治社会来说都非常重要。我觉得,直到第一次世界大战之前,认为农民是最优秀战士的看法一直都居于主流,而从一战开始,首次证明了,产业工人如果不是比乡村工人更优秀的战士,至少也和他们一样优秀。这当然同我常常提到的技术发展有关,而且,技术还导致政治上的根本改变。但是,还有一个复杂之处,

① 巴克在后面列举各类人的时候都是用不定说法 a third 等等,这里的"而"(and)也是巴克译文中所没有的。

② 这里同巴克的译文略有区别:"组成第五种的,是没有技巧的劳工,以及求生手段太过贫乏以至于无力享受任何闲暇的人。"

③ 巴克的确切译文是:"或许有其他具有同一种类似特征的不同类型的人。"

这是我们在1292b11这部分内容里必须认真思考的。我向你们举这些例子，是想说明亚里士多德勾勒的探究纲要何其广博。

学生：[读文本]

> 这些就是寡头制和民主制的各种变化形态。但我们应该注意，真实生活常见的情形是，某些从法律上来说并非民主制的宪政（constitution），经过习性和人民的教育，却按照民主制方式运作。相反，在有的情况下，其法律政制倾向于民主制，但其实其教育和习性某种程度上更加倾向于寡头制。这尤其发生在某次革命之后。城邦民们不会立刻改变他们的性情（temper）；在第一阶段，革命成功一派满足于大体上的优势，而不必在任何方面都对其敌人占据[①]优势。因此，即便革命派实际上已经掌权，但过去的法律依旧有效。[②]

施特劳斯：换言之，为了恰当地理解一种政制，我们不能让自己仅仅限于观察法律，也就是说，成文制度。我们还必须考虑人们的习性。他们可能习惯于顺从具有巨大政治优势的显贵，但在法律上却没有明确的表达。政治社会学认为，实际的社会与法律-政治安排不同，因此，政治社会学的这个贡献常常透显出的含义，其实也正是亚里士多德的应有之意。关于这种天性（nature），还有一个观点需要考虑，即在1293b14。亚里士多德提到一种关注财富、德性和民众的政制，比如迦太基。这就是贤良政制。请注意这里使用的“贤良政制”（aristocracy），同第四卷中整个讨论中使用的通常意义相比，严格来说并不一致。换言之，这种类型的政制应该被称作人民贤良制。

学生：[读文本]

---

① 巴克译为“……寻求对其敌人占据优势”。

② 巴克的翻译是：“结果就是，即便革命派实际掌权，过去的法律也依旧有效。”《政治学》，卷四，1292b11-21。

因此,一种考虑到[1]三种因素——财富、德性和数量——的宪政,比如迦太基,可以被称为贤良政制;[99]同样的说法可以用之于斯巴达这样的宪政,它们只关注两种因素,即善和数量——

施特劳斯:我们可以说,就是"德性和民众"——

学生:[读文本]

这里就存在一种民主制原则和贤良政制原则的混合。[2] 我们可以——

施特劳斯:这全都是我们需要的。为了更丰富地理解这一点,我们回到1294b7:"行政官员通过抽签选举似乎具有民主性质。"[3]

学生:[读文本]

比如,关于行政官员的任命,通过抽签被视为具有民主性质,而选举则被视为寡头制。而且,根据民主制的要求,不应规定财产的资格,寡头制则不然。因此,适合贤良政制[4]或者"共和制"(polity)的模式,就从一种政制中择取一种形式,[5]又从另一种政制中择取另一种形式——[6]从寡头制中择取通过选举任命行政官员的统治形式,从民主制中择取不应有财产资格限定的统治形式。(《政治学》,卷四,1294b7-13)

施特劳斯:严格意义上的民主制坚持平等的主张,通过抽签来确

① 此处的"考虑到"(takes account of)巴克译为"关注到"(pays regard to)。
② 《政治学》,卷四,1293b14-18。
③ 与字面更贴合的翻译,参下面的巴克译文。
④ 巴克插入了"[混合型]"这个词组。[译按]即"混合型的贤良政制"。
⑤ 巴克把这句译为,"从一种宪政形式中择取一种元素"。
⑥ 朗读者略去了"也就是说"。

定一切可能的职位，因为如果通过抽签才可能获得职位，那么，对每一个城邦民来说都有一个真正的机会成为行政官员，尽管他可能地位低下，但若是作为个体而参与选举，我们则会看重其才能。关于什么是才能，我们可能犯错，但是原则在于：并不是每一个作为城邦民而拥有选举权的人，都适合成为行政官员。这是一种非民主的、非平等主义的思想。我想同样清楚的是，财产资格也与民主制不相容，而是寡头制的必然要求。通俗意义上的贤良政制在制度上有两方面的选择：从寡头制择取通过选举任命官员的制度；从民主制择取没有财产资格的制度。我想，由此你们立刻就会明白，现代民主制其实是民主制和寡头制的混合，或者更恰当地说，也是一般的或者通俗意义上的贤良政制。我们必须记住这一点，目的倒不是思考亚里士多德对民主制的批评是否公平。现代民主制所关注的，许多都为亚里士多德所反对。还有一个值得思考的地方，出现在第 180 页开始的地方。

[100]学生：[读文本]

> 我们现在必须考虑，对于大多数城邦和大多数人来说，什么是最佳政制，什么是最好的生活方式。我们对此所采用[①]的卓越标准，并不会超出普通人的能力之外——

施特劳斯：换言之，这不是亚里士多德在第六、七、八诸卷中用以描述那种最佳政制的标准。

学生：[读文本]

> 或者一种需要具有特殊天赋和才能的教育才能达到的标准。[②] 我们只应该关注大多数人能够享有的生活标准，以及对大

① 朗读者省略了插入内容："[为了衡量什么是'最佳']"。

② 巴克的译文包括他插入的内容："或者一种宪政达到理想高度的标准"。

多数人来说可能的政制种类。①

施特劳斯：这是我们要明白的一个重要的政治科学思考：这种政制不是绝对最佳，但是人在通常条件下能够期待的最佳。

学生：[读文本]

我们刚刚分析的所谓"贤良政制"——②

施特劳斯：所谓"贤良政制"，就是一般被视为贤良政制的类型，哪怕不是严格的、亚里士多德意义上的用法。

学生：[读文本]

在一个极端上，它们超出了大多数城邦的范围，或者，在另一个极端上，非常接近所谓的"共和制"，那么，"贤良政制"不能单独考虑。③ 我们刚才讨论的问题可以根据一套基本原则来解释。如果我们接受《尼各马可伦理学》中所言是真实的话，那么——(1)真正的幸福生活是一种免于重负的善的生活，(2)善存在于中道——因此，最好的生活方式就是获得中道的生活方式。④ 此外，同样的标准还决定了城邦民群体⑤拥有一种好或是坏的生活，当然，这种标准也必然适用于政制；因为一种政制就是一个城邦民群体的生活方式。所有城邦里，城邦民群体都会分为三个不同的部分⑥——非常富裕的；非常贫穷的；介于二者之间的中间阶层。我

① 巴克的确切译文是："我们只应关注大多数人能够享有的生活种类，对大多数城邦来说可能的宪政种类。"

② 巴克在此插入"[无助于我们的目的：它们]"。

③ 朗读者略去了"必须认为与'共和政体'是相同的"。

④ 巴克的译文是："因此，最好的生活方式[对于大多人而言]就在于中道，一种每一个个体可以获致的那种中道。"

⑤ 巴克此处插入了说明："[也就是被视为个体的所有成员]"。

⑥ 巴克的译文加了一个词组："或阶层"。

> 们都承认这是一个普遍的原则，即节制和中道最好。[①] 因此，我们可以得出结论，在拥有的一切天分当中，某种中等的条件应该是最好的。[101]这种条件下的人最乐于依循理性。因此，极端条件下的人[②]——太美、太强壮、太高贵、太富裕；或者相反，[③]太贫穷、太弱、太卑贱——总是难以跟从理性的引导。第一类人倾向于暴力；[④]第二类人则倾向于太过目无法纪，或频犯小罪；大多数恶行或发端于暴力，或目无法纪。（《政治学》，卷四，1295a25-b11）

施特劳斯："暴力"（Violence）或许不是最好的翻译："来自于肆心"（from insolence），重权、财富等等会滋生肆心。肆心是一种超越于他人之上的感觉，它可能导致犯罪，而且从视你为失败者的感受当中，可能滋生出犯罪或者缺陷，这尤其同频繁的小罪行相关。这句话的翻译还不够紧贴字面："政制是城邦的某种生活方式。"或者如柏拉图同时代的演说家伊索克拉底（Isocrates）所言：政制是城邦的灵魂，赋予城邦生命及其特质。原因在于，政制指明了这个社会为之努力的最终方向，同时，它还指明哪些人同那个目标的关系最为密切，因此，在一个以财富为基础的寡头制里，统治的人是同那个目标最近的人：富裕之人。如果德性是目标，也是同样的情形。亚里士多德问道：什么是一般而言的最佳政制？他的答案是中间阶层的统治。随后，他清楚地说明，中间阶层未必就是多数派，虽然有时有这种可能，但是这里的要害是，中间阶层能够起到关键性的影响，因此，他们或是加入更低的阶层对抗更高的阶层，或是相反，但其实反而起到控制的作用。中间阶层的优先地位的证据，一个流行的证据是：他注意到一个事实，最著名的立法者，比如梭伦或者吕库古，都是中间阶层的人士。"中间阶层"不是中产阶级（bourgeois），后者用以命名现代社会兴起的某种中间阶层。

---

① 这里的"最好的东西"（the best）巴克译为"总是最好"（always best）。

② 巴克此处译为"那些人"（those）。

③ 巴克译为："或在相反的方向上"。

④ 巴克译为："第一类人更倾向于暴力和重罪"。

顺带提一句,中产阶级的概念,作为卢梭的公民(citizen)概念的对应物而出现,卢梭曾清楚地说明了二者的差异。"中产阶级"仅仅意味着那个时代城市中的一般居民(denizen),即市民(burgher),尤其是法国君主制下的市民。当然,这些人完全没有权势,并追求一种彻底的个人生活,而公民——诚如卢梭重述了它的古代含义所言,是一个要走向政治生活的人。黑格尔接过了这个话题,他接受卢梭关于二者的区分,并以对暴死的恐惧来界定中产阶级。这个词语当然来自霍布斯,这就意味着中产阶级不是士兵,他们不会为他们的祖国战斗。或由世袭的贵族进行战斗,或者由被迫从军的国家败类(scum)进行战斗。市民则是为自己的国家战斗的人,他积极参与政治权力。至于马克思笔下的"中产阶级",只是马克思所谓的经济学解释所必需的一种修正表达。

亚里士多德赞成的这种中产阶级政制其实很罕见,因为在大多数城邦里,中产阶级并不处于能够决定的美妙位置上。占据优势的,或是富人,或是穷人。随后,亚里士多德明言,并不是每一种政制在任何地方都有可能。[102]某种既有政制所以可能的首要条件是什么?答曰:那些希望这种政治得以维持的人,必须比那些希望破坏它的人更强大。"更强大"并不必然意味着"数量更多",因为我们知道,这种强大一部分的基础是军事装备,同时还有其他的基础,终归是实际竞争中所需的力量。最后。就论证相关的这个部分而言,亚里士多德指出,在研究政制时,我们当然必须审视各种制度的意义,而不仅仅是它们的表象。

学生:[读文本]

> 在政制方面,以虚假的权利蒙骗大众的策略有五种。它们分别运用于议事会、行政官职、法庭、武装、竞技锻炼。关于议事会,允许所有人以相同的方式参与;但是缺席的罚金,只适用于富人,或者对富人处以相当高的罚金。至于行政官职,具备财产资格的人不允许凭借誓言谢绝任职,而穷人则可以如此。(《政治学》,卷四,1297a14-21)

施特劳斯：你们看，这看起来对普通人非常友善：他们没有被迫接受行政官职的重担，他们可以谢绝任职。但是，富人却不可以谢绝。此种情形当然表明这是一种非民主的衡量尺度。那么，为了恰当地理解政治制度，我们一定不能只看法律说辞，我们必须看到它的确切含义。现代社会认为，社会学的思考要高于政治思考，后者“仅仅”意味着“法律思考”，而单单法律思考可能欺骗人。我记得读过一篇论文，他赞扬苏联的1936年宪法（“那真是一个神奇的东西”），但没有问过，它是否有任何可能出现在任何一种实践当中。我们结束这个话题。现在转向更具体的事情。

学生：［读文本］

> 我们现在必须处理下一个论题，[1]我们必须既考虑一般的情况，也要分别考虑每一种政制。我们首先必须为处理这个论题寻找一个恰当的基础。在每一种政制中，我们可以考虑三种元素，或者“力量”，一个好的立法者[2]必须思考，在这三种要素条件下，如何调节每一种要素。如果三者构建妥当，整个政制也就会构建妥当；如果对三者的构建不同，则会形成不同的政制。三者中之一为与公共事务有关的议事要素，它如何得到妥当的构建；其次则是行政官职（此处必须解决的是，这些行政官职有哪些，它们掌控哪些事务，它们的职位如何任命）；其三则是法律元素，以及法律元素的妥当构建。（《政治学》，卷四，1297b35-1298a3）

［103］施特劳斯：你们熟悉这个区别吗：议事部分、行政部分以及法律部分？你们显然是知道的，但是在亚里士多德的意义上吗？亚里士多德这里考虑的不是权力分立（separation of powers），他所做的是权力区分（distinction of powers）。我们不可以说权力，他说的是“部分”，

① 朗读者省略了巴克插入的内容：“［也就是，建立制度的恰当方法］”。

② 巴克此处插入了：“［在建立一种制度时］”。

当然在现代观点看来,这没有区别,首先是议事部分,包括了立法部分。我们现在以"执行"(executive)所称谓的东西,亚里士多德没有如此称呼,而是称之为"行政官职"(magistracies)。"执行"这个词的错误[或者误导]之处是什么呢?……简单地说,因为法律的执行是一个狭隘的观点——并不是所有的行政官员都在执行法律。你们很熟悉的洛克谈到另一种权力,联邦权力。这同外交事务有关,尤其是战争事务有关。战争期间,称一位将军的权力为"执行"很不恰当,除非你说他服从命令进军欧洲大陆,正如艾森豪威尔(Eisenhower)在这方面所执行的命令。但我们终究不可以称之为执行某项法律,因此,"行政官员"是一个更加宽泛的词语,将军是亚里士多德意义上的行政官员的杰出形式。但这还不够。在亚里士多德那里,我们发现了权力区分,而孟德斯鸠那里,我们则发现权力分立的学说,这个事实背后的原因是什么?

学生:是不是因为就本质而言,议事权力是最终的权力?

施特劳斯:是的,但不完全,因为如果你受到法官的审判,法律终究也只是提供了三段论的大前提。但你是做出那些勾当的人,也就是三段论里的小前提,这并非法律所给予的东西。法官那里也是相同的情形。审判的权力,和行政官员的权力一样,都不可还原。唯一的要点在于,议事权力或者功能是最高的权力。在这一点上,亚里士多德和美国宪法,以及孟德斯鸠倒是完全一致。但是,亚里士多德的权力区分学说和孟德斯鸠的权力分立学说,究竟有什么区别呢?

学生:权力能否分立,取决于你所面对的政制类型。依据哲学来统治,你就不会想要分立——

施特劳斯:有人可能会说,这是一个极端的情形,而我们在这个情形下可能会被看作冷漠的政治科学家。

同一个学生:无论怎样的情形,还是需要一种不同的类型——你或许不想全都一分为三。

施特劳斯:是的,但是孟德斯鸠的解决方案是什么?

学生:你是否想要一个受到限制的政府?

施特劳斯:我想这一点是有关系的。

学生：亚里士多德的目标是在我们应该恰当安排的各种功能之间进行区分，为了更加恰当地……

[104]施特劳斯：这不是他的目标。亚里士多德的目标在于，实际上有三种功能，而这三种不同的功能分别运用于不同的政制。

同一个学生：我想说的是，你或许是用有机社会来解释亚里士多德的概念。你可能把这些功能类似身体的各个部位，每一个部分虽然分立，但其实它们不可能分离。

施特劳斯：不，我不认为[这个类比]有意义。在这些问题上使用"有机"这样的说法非常危险，因为它太含混了，我想我们应该尽可能避免使用，除非是由于文本的缘故非如此不可。

学生：我想权力分立取决于国家和社会的区别——

施特劳斯：是的，你可以这么说，但是这个区别是什么意思？可以说得简单点吗？

学生：权力分立的目的是拥有一个能够彼此监督的管理部门组成的群体。

学生：这可以保护社会不受国家[的威胁]。

施特劳斯：以前我们说过这些……你们也明白，我们都不知道社会是什么，虽然我们总是想当然以为知道。我们以某个未知的东西解释另一个未知的东西。尽管通俗地说，这也无伤大雅，但有时我们也不能总说些口水话吧？

学生：关于权力分立，它假定的前提是，人并不真正是一种社会动物，但他追求自己的善。这是一种可以令事情运转的策略。权力的区分则是非常重要的功能。你或许会在同一个人或者不同的人身上发现这种区分。

施特劳斯：你开始说得很好，但是你后面的评论又遮蔽掉这个良好的开端。孟德斯鸠在《论法的精神》第十一卷的著名讨论里指出，最重要的利益是个体的安全，这意味着社会与国家的区别不过是这种利益的后果而已。——布鲁尔先生，我可以这么说吧？

我们可以说得更清楚一些，毕竟这是很重要的问题：孟德斯鸠所

言,其实是准历史形式的——我的意思是说,不是一种普遍的理论形态。他提到的是英国宪政。他对英国宪政的描述,以史家珀律比俄斯(Polybius)对罗马政制的描述为模板,后者是公元2世纪对罗马非常熟悉的希腊人。珀律比俄斯也提到执政官、元老院和人民议事会之间的某种类似于监督和平衡的东西,这有时会让我们想起孟德斯鸠。但这里有着关键的区别……珀律比俄斯的政治思想很容易归于亚里士多德式的框架之中,尽管亚里士多德并没有明确地传达出这些内容。但是,这里的要点是什么?极其粗略而言:权力可能[105]会被误用,因此必须监督权力。作为整体的政治权力必须切割。这是珀律比俄斯和孟德斯鸠的共同点,但是,对珀律比俄斯而言,并没有其他的相关原则。珀律比俄斯的监督与平衡同亚里士多德的权力区分没有任何关系。情形似乎是,作为整体的政治权力被分为三大块,而我们如何界定三者并没有什么区别:要点在于,每一个部分,无论是执政官、元老院还是平民,都有其重要的功能,但只拥有有限的部分权力。孟德斯鸠则提供了不仅适用于权力分配的原则——功能的不同自然会得出这一结论。你不可能让两位将军作为军队的首领,而城邦中与立法或者议事相关的部分,完全可以甚至应该由一群人组成。在其他特定功能里,必须要有一个君主一样的首领:最简单的例子当然是军队,但是也还有其他的情形,某人必须——比如某个官职职位上——具有最后的决定权。

那么,权力的区分有其自身的原则。权力分立也有其自身的原则,而这里的原则是最大可能地保护个体。如果同一个团体,同一个制定法律的议事会,他们同样有执行法律的权力,那么,他们只是出于对某个具体的人的仇恨,于是指控他,那么这桩案子他就没有任何胜诉的希望。但是,如果有一个独立的审判机构,即便法律非常卑劣乃至于不公平,还是有某种保护。法官能够找到理由,为什么这桩案子不能纳入尚有争议的法律框架之下。

亚里士多德这里当然也有对个体安全的关注,但这不是他思考的要点。亚里士多德认为人是政治的动物,这句话的含义在于:城邦优先于个体,而根据霍布斯开始的学说,则是个体优先于社会。从这里得出

的实践结论则不可胜数。现在，不再有人会就个体优先于社会作出更多的断言。你们也知道，自然状态的观念已经完全从现代社会科学中消失了，因此，个体和个人主义的问题某种程度上也变得含混不清。个人主义具有非常清晰的含义，它指的是人不是根据自然而是社会动物，相反，社会是诸多个体所造就的成果。这是一个站不住脚的观点，但起码它还是很清晰。我们如今想当然地以为，人是社会动物，为社会所塑形，但问题是，个体的权利必须得到保护，这在某种程度上又有悖于人的社会型状态。至于社会呢？一个集权主义的社会是否有可能不是僭主制政府呢？僭主制政府非常容易辨识。是否存在一种我们称之为盲从的现象？不是基于任何法律——你不会被投入监狱——但存在一种社会放逐，对于个体来说，后者可以达到和法律同样沉重的效果。这就是我们不得不为放逐而付出的代价，有着充分有力的理由，字面上，个体优于社会，并组织社会，个体认为恰当的方式，[作为对这种观点的佐证，]无论任何地方的人都已经是“所谓社会化”的存在，他绝不可能踏出社会之外，他依旧依赖这个社会。这就是说，国家和社会的区分，某种程度上有助于维持我们时代的自由放任主义(libertarian)观念。

[106] 现在，我们粗略的研究转向第五卷，这是亚里士多德所谓现实主义最为明显的地方。这一卷谈论了我们所谓的“革命”(revolution)，但据亚里士多德所言，实则为“政制的变化”。你们知道，革命的本意意味着一种旋转运动(revolving)，返回我们之前所在之处：诸种天体的旋转(revolution)。人们发现社会中也有类似的返回和复归运动：开端、生长、腐败诸如此类。这种变化有一种共通之处：方向的变化——你现在沿着这个方向行走，然后又是另一个方向。不过，用“革命”来描述国家的变化是非常现代的做法。我不敢确定这是什么时候发生的变化，或许是17世纪吧。

在相关讨论里，亚里士多德不但考虑了政制的瓦解，还考虑了政制的维持(preservation)。他既讨论其他政制类型的维持，还讨论僭主制的维持。你们会发现，亚里士多德的心灵如此开放：这大概是我们能够发现的亚里士多德最为接近“马基雅维利主义”的地方了。但是，亚里

士多德所谓的僭主制维持与马基雅维利还是有着明显的区别。首先,关于僭主制的维持只是《政治学》中的一小部分,而我们甚至可以说,整部《君主论》都致力于这个主题;其次,亚里士多德从未隐藏或者否认僭主否认过僭主制的邪恶特征,马基雅维利则当然隐藏之。亚里士多德在谈论各种革命的原因时,他从未提及意识形态或者类似的东西。如果对比霍布斯的学说,即关于避免产生暴力变化的学说,还有避免他所谓的煽动性学说的影响,我们会很受启发,《利维坦》第二十九章称其为"这些令国家弱化或渐趋解体的事情",大致的说法也出现在《论公民》中,后者强调了这些事情具有关键的意义。[①] 如我们所知,在17世纪,学说在导致政治变化方面起到了很大的作用。古典时代却并非如此。

我认为,有一点特别具有亚里士多德特色,我们不妨读读相关内容。1309a32,即本卷第九章的开始部分:亚里士多德讨论了与维持政制相关的三个问题。其中之一当然与执政者也即领导者的特征有关。

学生:[读文本]

> 想要担任最重要的官职,必须具备三个条件。首先务必忠诚于既有政制。其次,必须具有官职所当具备的高级才能。其三,具有与每一种政制本性相符的具体形式的善和正义的品质。(如果每一种政制的正义原则并不相同,那么,正义的品质也必须具有相应的不同。)如果一个人不同时具备这三个条件,就会导致明显的问题:该如何选择呢?比如,A具有第二项能力,具有军事才能,但是他缺乏其他两点,品性不善也不忠诚于这一政制。[②] B则为人正义并忠于这一政制。我们该如何抉择?[107]看来我们应该考虑两点——从总体来讲,哪一种是常见的品质,哪一种是罕见的品质。[③] 那么,对于军事职位而言,我们必须更重视军事经历而非个

① 霍布斯,《论公民》,第十二章。

② 巴克这里添加了一个短语:"[但才能不足。]"

③ 巴克的译文加了一句:"[以此为基础,我们就能够选择具有罕见资质的人。]"

人的特性:军事能力颇为罕见,而善则是更普通的品质。至于选择财产保管人或者司库,我们就应依循相反的原则:这种保管者应该在品质上高于普通人,而他们所需的知识却是我们人人拥有的。(《政治学》,1309a33-b8)

施特劳斯:很清楚吧?司库的字面意思就是照看硬币之人。他应有的资质并不卓越。他必须知道窃贼如何行事,他或许还配有卫队,但要点在于他必须诚实。这种德性相当常见。但是,将军应有的品质显然不同,这里我们不得不有所取舍。一个将军可能不会像一个民主主义者那样好,甚至可能风流放荡。(当格兰特将军被指控酗酒的时候,林肯怎么说的呢?他想知道格兰特惯饮哪种威士忌,因为他想把这种威士忌送给其他将军。)这是一个非常具有实践性的讨论,但同时也需要节制。

学生:[读文本]

关于这三个条件,还有一个更进一步的问题。如果一个人具有两种品质,既有能力又忠于这个政制,那么,是否就没有必要要求他具有第三种德性的品质呢?单单凭前两项条件本身不已经足以使他谋取公共利益了吗?

施特劳斯:这很有趣,因为这是非常粗暴低级却又顽固的观点。如果他非常忠诚,绝对忠诚于这一政制,也就是说,忠诚于民主制,同时他又有着卓越的能力,为什么他还需要德性呢?谁在乎这些?这是他的一己私事。

学生:[读文本]

我们可以通过提出另一个问题来回答这个疑问。拥有前两种品质的人不是也会不能控制他们的激情?不能够控制自己激情的人,即便他们拥有关于自我的知识也忠诚于自我,不也确实会照看

不好自己的私业吗？他们岂不是也同样不能照看好公共的事业？[①]

施特劳斯：换句话说，亚里士多德的结论在于，德性确实有必要，即便那个人非常值得信赖。因为如果一个人缺乏某种自我控制，比如不能控制愤怒、欲望等等，他就一定会失败。亚里士多德随即转向另一个要点。

学生：[读文本]

我们可以再补充一下，一般而言，一种政制要想得到维持，就应该遵守业已建立的一切法律规则，这就是我们之前的论证里所说的形成政制的稳定。我们这里要注意，[政制维持]作为最具重要性的事情，就是一再提到过的基本原则，[108]愿意维持这一政制的人的数量，多于不愿意维持这一政制的人。在这一切之外，还有一点应该记住，但今天蜕化的政制形式却遗忘了这一点。这就是中庸的价值。民主政制采取的许多[政治]准则其实反而暗中破坏了民主政制，寡头制的许多标准也实际上渐渐破坏了寡头制。这两种政制形式的支持者，都认为他们选择了唯一正确的形式，这就把问题推向了极端。他们没有认识到，均衡是一种政制所应该具备的，(我们可以举例，)比如鼻子就需要均衡。鼻子可能比理想的笔直形态(the ideal of straightness)有所差距，有点鹰钩鼻或者塌鼻梁，但还可以说是一个看起来外形不错的鼻子。但是，如果比理想的形态差距过大，朝向这两个极端过多，那么鼻子就与面部的其他部位不相匹配。(《政治学》，卷五，1309b14-27)

施特劳斯：换言之，这就是一个丑陋的鼻子，但如亚里士多德所

① 巴克的译文加了一句："即便他们拥有关于公共事务和忠于公益的知识"。《政治学》，卷五，1309b8-14。

言，一个塌鼻梁仍旧可以漂亮而文雅，甚至迷人。但如果再过分的话，这张脸就显得难看了。还有最后的部分吧？

学生：［读文本］

> 若是更进一步，鼻子甚至看起来压根不像一个鼻子了，因为它朝向两个极端，就会变得太鹰钩或者太塌。（《政治学》，卷五，1309b27-29）

施特劳斯：它不仅会看起来不像一个鼻子，甚至根本就不是一个鼻子了，如果它朝向极端方向更近一步的话。

学生：［读文本］

> 对鼻子来说确实如此，但身体的其他部位亦然，对政制同样如是。寡头制和民主制仍然是尚可接受的政制形式，即便偏离了理想政制。但是，二者若将各自所偏向的方向更进一步，首先就会令政制变得糟糕，最后甚至不成其为政制了。（《政治学》，卷五，1309b29-35）

施特劳斯：这当然是我们多少有些熟悉的重点。［民主制］本身具有某种比寡头制更具有民主特征的准则，然而这种更具民主特质的东西或许会埋葬民主制。一个例子（我知道，这是有争议的例子，但其中有真理在焉）是比例代表制（proportional representation），据说，这是比其他民主形式更民主的制度，因为每一张选票都会被统计在内，尤其是某一整个选区的选票总数有所增加的话。这可能会放弃某些严格说来他们自身更加民主的诉求。

不过，政制维持中最重要之事当然是教育，而且必定是一种特定的具体教育，民主制与寡头制的教育泾渭有别，其他政制亦是如此。而且，［109］亚里士多德此处主要以民主制为例，谈了民主制维持所需的习俗的形成……这不是恰好这个时候民众所具有的生活习俗。这里有

相当的难度,因为民众选择的东西似乎就应该是民主的,但是,根据民主对自身的理解,在承认民众原则的同时,民主制度在运作的时候还有一定的条件。换言之,民主制不是简单地根据民众意愿而统治,而是根据有利于人民的意愿而统治,有利于人民的东西也有可能非民众所意欲。我举一个最简单的例子,即二战之后美国是否要让驻扎欧洲的士兵复员回家。按理说,[美国]绝不可能在欧洲保持一支强大的军队,因为[美国]人民中的大多数人厌恶"让男孩们待在那儿"。那么,无论杜鲁门总统(President Truman)或某个起码的发言者,谁都不会提出这样的问题:把男孩们派驻那儿会不会就是最好的保证,可以保证不必在短暂的时间内再把他们输送到欧洲。现在我们转向1310a-b。

学生:[读文本]

> 我们还要谈谈君主制的毁灭的原因,以及君主制得以维持的方式。一般来说,前面关于各种政制的说法也适用于君主制和僭主制。(《政治学》,卷五,1310a39-b2)

施特劳斯:我想提醒一下这里的用法。"诸种政制",politeiai,这里很明显意味着非君主制的政制,也就是说共和制(republics)。这里显示了一种区别,一种更加原初的区别,即亚里士多德所熟知的君主制和共和制的区别。柏拉图《王制》的希腊语书名即Politeia,我译为"政制"(regime),这个名称当然也具有这双重意味,并不必然指君主制。

第六卷更加细致地研究了从实践上来讲最为重要的政制,也就是民主制和寡头制。我们应该读读关于民主制的一般论述,因为这对理解我们自己的民主信念非常重要。

学生:[读文本]

> 民主政治的前提是自由。(人们通常认为,自由只有在民主制下才能享有,人们还认为每一种民主制的目标都是自由。)自由

不止一种形式。其中一种形式[①]是轮流统治和被统治。民主制的正义概念具有数量上平等的意蕴，而不是以是否应当为基础的恰当的平等观念。

施特劳斯：换言之，每个人都无视自己是否应当这一点，但不会忽视自己应该得到的东西。

学生：［读文本］

关于数量意义上的正义概念，就是大众（mass）必须统治。

［110］施特劳斯：大众当然不存在。多数人（multitude）。大众是起源于现代技术（17 世纪）的名词，尤其是法国大革命之后，然后渐渐成为主流并广泛流传。这里并没有什么大众。

学生：［读文本］

多数人[②]必须统治；多数人的意志必须是最终的目的，必须是正义之声。其论证如下：每一个城邦民都应该与他人平等；因此民主制里穷人比富人更具有统治地位，因为穷人是多数人，而多数人的意志应该统治。这是自由的第一种形式，所有的民主制都会同意，这是他们的政制的标准。自由的另一种形式[③]在于“如你所愿地生活”。民主派论证说，这种生活是自由人的活动体现，正如奴隶的活动就是不能如他们所愿地生活。这是民主制的第二个目标。从观念上来说，结果就是，自由就是不受政府的干涉，倘若不能如此，就通过轮流统治和被统治而实现这样的自由。这样就形成了以平等为基础的一般意义上的自由系统。（《政治学》，卷六，1317a40-b17）

① 巴克加上了“［是政治形式，也即］”的补充说明。
② 根据施特劳斯的建议，朗读者用多数人替代了巴克译本里的大众。
③ 巴克插入了“［是城邦民的自由，即］”。

施特劳斯：这是亚里士多德文本中对民主制原则最为根本的陈述。因此我们应该在此稍驻片刻。这里有两个特征。第一是自由，有两个根本的部分：每一个城邦民轮流统治和被统治。没有城邦民单单是臣服者，他应该同时也是统治者——如果不是即刻生效，也应在选举之后。第二个特征是如其所愿地生活，或者说没有约束的平等主义。这很奇怪。是否可能有一种严苛的清教徒式的民主制？非常民主却不会没有约束？我想，亚里士多德排除了这种可能，但现代理论同样也排除了这种可能，但就其自身而言是否不可能呢？——你们认为不可能吗？

列维先生：[听不真切]我认为[不可能]的原因在于，在多数人成为统治者的政制类型里，德性不可能维系，因为多数人不讲究德性。

施特劳斯：你太过啦[笑]——你很可能受到煽动罪行的指控！不过，更确切地说，有时候，所谓的清教徒式民主制，或者某种接近的说法，举例来说，在新英格兰，在伊斯兰世界，以及旧约里确凿的说法，确实，这些完全是神权政治：在上帝和上帝律法之下，诸种事物都以民主和平等的方式而分布，但是，有一条律法非城邦民这个实体所能造就，无论这是有缺陷的还是完美的律法。换言之，我们不应该把这些政制类型称之为民主制，我们应该称其为神权政制。它们当然也可能是君主制。民主制的目的是自由，一个自由人不会为任何人所驱遣。一个不自由的人却必须服从他的老板——无论是过去意义上的主人还是现代意义上办公室里的主管，一个老板能够命令他人，而一个不自由的人则乐于为人所驱遣。这一点分外清晰。但是，不幸的是，这一点又完全不可能。每一个人都生活在社会之中，除非他是[111]一位绝对的君主，否则总会受到某些人的命令，即便美国总统也总是会被特定的委员会或者立法委员所命令。那么，我们如何能够获得最接近我们喜欢的那种自由呢？答曰：除非我们从来没有被某人统治，而这个人也从来没有被我们统治过。政治平等。某人有命令[我]的权利，但是一年后我马上就有机会对他下达命令。因此，命令是必需的，但是，如果恰当地分配命令，就不再引起怨恨，因为虽然我得接受命令，但我也能得到命

令的快感。这就是其中逻辑。

亚里士多德的某些说法会让我们想起卢梭，但是二者区别巨大，我们下面要谈论的同这个区别颇有关联。亚里士多德从来没有说过，在民主制中，每一个人必须在每一个方面都要服从普遍意志。这不公平。倘若如此，那么我们不会有这种放任（permissiveness）；在民主意义上，自由和平等主义同样重要。我们需要的是：如我们所喜爱的那样生活，打破可能的限制——一种逍遥（easygoing）的平等主义。如果你读过伯里克勒斯的葬礼言说，就会发现与这里的描述类似：逍遥恰好同斯巴达政制的严酷纪律形成对比。（我们不要忘记，伯里克勒斯没有谈到民主制，他说的是雅典政制，无论你如何称呼，这才是他向你们传达的内容。）你们会发现，他们的政制特征基于公共—精神和献身城邦的程度，伯里克勒斯眼中就是如此，再无其他。[①] 亚里士多德试图描述民主制，而非雅典民主制，因此伯里克勒斯所言当然与亚里士多德不同。我们可以说，为了自由，那就只能享有一种受限的平等，受限的政治平等，因为完全的平等，即社会平等，太有碍于放任。奴隶还是会有，而且外国侨民想成为城邦民非常困难。换言之，没有所谓人权——不仅仅亚里士多德这么看，而且古代民主制本身也这么认为。自由不是一种权利，而是一种特权，是未明言的前提。

这就是民主理论——如果你能称之为一种理论。这完全是民主的所谓“意识形态”。你们会认为这是一种意识形态吗？我会说不，因为这里没有指向任何其他发端于自然的原则，没有指向形而上学、神学，乃至于任何科学。它不过是基于大多数人的情感——“我不想被命令”——和我此前提到的两种含义。如果这是既有的对某种形式的论证——但甚至连尝试都没有做过。仿佛那些健康的人，当他们依旧年轻，刚刚结束战斗，他们知道他们是这片土地的儿子，他们的家世已经传承了许多代。正是他们在波斯战争中击败波斯人，这就足够了。说民主是一种意识形态，对这些人来说是一种巨大的不公。不可否认，他

① 修昔底德，《伯罗奔半岛战争志》，卷二，37-39。

们有他们的观点,但称其为意识形态,这就在根本问题上发生了错误。

为了明白亚里士多德的论证过程,我们读一下后面的内容。

[112]学生:[读文本]

这些是民主制的假设,[①]民主制由之发展的基础,我们现在可以进而研究它的特征或者制度。由所有人参与,并从中选举官员;所有人轮流统治所有人的系统;抽签任命所有职位的方法——或者,至少所有不需要某些实践经验和专业技巧的职位;官职不应有财产资格要求的规定——或者,至少只有最低可能的要求;除了军事职位,所有职位都不可由同一个人连任的规定——[②]

施特劳斯:这是因为才能卓众的将军非常罕见;所以,伯里克勒斯担任了十年将军之职。

学生:[读文本]

或者,只有少数的例外,也仅限于少数职位;[③]最后,每一种职位应该有短暂任期的规定——或者,至少尽可能多的职位如此。[④]还有公众法庭系统,由所有城邦民或者从所有人选举出来的人组成,有权审判一切案件——或者,至少是大多数案件,那些最重大、最重要的案件,比如审查官方账目、宪政问题以及契约问题。[⑤] 在一切问题上,民众议事会应该具有最高权威的规定——或者,至少在最重要的问题上;相反,执行的行政官员应该没有任何权威——或者,至少其权威要尽可能减弱。(《政治学》,卷六,1317b17-30)

---

① 朗读者用"假设"(hypothesis)替代了巴克译文中的"理想"(ideal)。
② 巴克的翻译略有差异:"没有职位可以由同一个人连任。"
③ 此处读者省略了巴克译文中"至少"(at any rate)。
④ 巴克插入了"[在司法部门的领导下]"。
⑤ 巴克插入了"[在议事部门的领导下]"。

施特劳斯：我希望你们把握到这一列举中的精髓。我们首先要知道民主制的目的，正是根据这个目的，我们才能理解为什么如此建立制度，比如说，为什么某些职位的任期只能很短：这可以给出更多时间，让城邦民能够轮流担任这些职位。我想，这是一种澄清的模式，可以说明应该如何进行分析……第六卷中有许多这样值得我们留心的内容，但是我们目前没有办法一一分析。我尤其想提醒你们（你们可以在家学习）注意 1319b33 之后的内容，我们可以称之为民主治理的社会政策，为了舒缓穷人的命运也可以采取这些政策，而这在这个国家目前倒是具有重大而迫切的重要性。我想转而就一个宽泛的主题进行总结，今天我们无论如何也无法穷尽这个主题，不过至少可以开一个头。

那么，从方法论的角度来看，亚里士多德的政治科学的最明显的限制是什么呢？我不会讨论他的每一个观点对错与否。最明显的事情在于，我们可以说，我们特别感兴趣的政制问题——当代政制，[113]他一无所知，他也没有对此有什么贡献。你们还记得，在他的六种政制纲目里，并没有放置诸如自由民主制或者共产主义的地方。但是，我想主张的是，亚里士多德间接地为现代政制做了准备——所以间接，是因为他可以让我们理解现代政制的原则，具体的原则。比如，他指出了一个问题，其答案一方面会引向他所知的政制，但另一方面又可以引向现代观点。什么问题呢？

在第三卷，他从两极（polarity）开始，即众所周知的民主制和寡头制两极，但随即他却转向民主制和王权制这两极。在根本意义上，城邦是民主制的。就根本意义而言。我已经解释过这一点。我只想提醒你们我们观察过的事实，即第三卷给出的城邦民定义是民主制对城邦民的定义。在根本意义上，城邦是民主制的，这个根本意义究竟是什么呢？如果民众（dēmos）——普通人，也就是“民主制”的词根——被理解为包含所有的非哲人；那么，在这个观点看来，国王、贵族、富人等等就和普通人一样，都是最贫穷的工作者。或者换一个说法，真正的君子才是哲人。如果此言属实，那么君子在这个词的普通意义上来说，就只能是谦逊或者虚伪的意思了。亚里士多德在第三卷结尾谈到的绝对君

主,宙斯一样的统治者,就是哲人的政治映像,只有这样,他才能在亚里士多德的教诲作为一个整体的语境里有其意义。我们却在第七卷中发现,这样的人的统治根本就不可能。城邦总是在对抗哲学。苏格拉底被判刑不是偶然:哲学与城邦之间并不和谐,二者之间存在一种张力。无论采取怎样的政制,城邦都需要普通智力能够理解的原则。但是真正的原则又必然非普通智力所能理解。城邦和哲人各有其不同的目的。我们可以说,这就是亚里士多德和柏拉图这样的人的思考前提。但我们完全可以提问:这是真的吗?我们知道,培根、笛卡尔、霍布斯等现代哲人(我只提这几个现代哲学英雄时代的少数英雄)已经如此发问,科学是为了权力、改善人的生活、[①]让人成为自然的主人和拥有者。如果这是正确的观点,那么哲人的目的和非哲人的目的就相同了。如果哲人的目的是改善人的生活,那么,这就不是哲人特有的目的,不是唯有哲人而是非哲人无力为之的贡献。这是问题的一个方面。

另外一个方面是现代社会[相信],哲学不会停止成为哲学,如果只是传播哲学,如果它为人所注意,如果它根本上采取被动的方式,诸如聆听或者单纯的阅读等等。换言之,哲学呼唤*启蒙*,并与*启蒙*和谐一致。启蒙在其原初的形式当中当然是一个范围非常有限的事件。我想,有一个人可以被称为启蒙的肇始者,一个叫*丰特奈尔*(Fontenelle)的法国人,他向法国贵族介绍一种新的宇宙论,不过根据所有通行的社会标准,这些贵族不属于民众(dēmos)之列。[②] 但是,从笛卡尔的观点来看,他们属于民众。[114]我们现在知道,自从18世纪开始,甚至直到我们的时代,再也没有人严肃思考过这些问题。杜威(John Dewey)也是如此,他认为民主的方法在多数情况下等同于讨论和辩论——这个思想如果按照柏拉图和亚里士多德的讲法,则完全不可理喻。因为最简单的事实在于,政治辩论中所有类型的假设,即便足够好,其目的

① [译按]"改善人的生活"(relief of man's estate)是培根的名言,语出《学术的进展》(*The Advancement of Learning*)第一卷第五章11节。

② *丰特奈尔*(Bernard le Bovier de Fontenelle, 1657-1757),通俗作家,在其著作《关于多重世界的对话》(*Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686)中融汇了笛卡尔的物理学。

也是为了实践目的，但理论讨论绝不会允许这种目的。现代民主依赖一种关于城邦、政治社会、哲学的反古典观点，其中一个要点当然是现代科学和哲学是相同的东西。这令经济繁荣得以可能，因此，大多数人可以接受教育，因此，亚里士多德所说的那种民主是未受教育的人的统治，这种说法就完全没有必要了。换言之，现代社会对亚里士多德的回答是，没有人希望未受教育的人的统治，但是，谁会说民主制度里的大多数人必须或者仍然未受教育呢？

至于共产主义和法西斯主义，对这个说法毫无影响，因为从许多方面来说，它们都是现代民主制所造就，只有在理解现代民主制的基础上，才能理解它们。如果我们不思考问题的这个方面，即各种现代民主制度很大程度上依赖于技术，如果我们要深入探究它们的历史，关于17世纪发展起来的科学的新观念，——如果我们不把这些纳入思考范围，我们就不会理解民主制度。你们不可能停留在你们今日最初所见的表面现象上，尽管我们必须确实了解它们，认识它们；我们必须探究其深处，我们必须分析它们，然后，我想我们就可以对这个问题有足够的理解。

这些是关于亚里士多德政治科学的真正限度的分析，至少如果我们依旧处于当下所理解的政治科学的限度之内。但是，亚里士多德的政治科学同当下的政治科学明显有别，一个最明显的事实在于：亚里士多德的宏观思考由个两部分组成，而其政治科学是其中的第二部分。第一部分就其表面说法而言，就是《伦理学》，即《尼各马可伦理学》，而今天的政治科学里，对伦理学应该是政治科学的第一部分、基础部分这个观念，所持的态度不是怀疑，而是嘲弄。这是否是现代政治科学对亚里士多德政治科学的优越所在，这个问题非此处可以详谈。不过，关于这个主题，我总是时不时发表了一些看法。

我们已经知道，《政治学》中的整体讨论，最终依赖于一个前提，即存在一种人类德性或者卓越的东西，当然德性有多种类型。此处也无法详谈；具体解释可以参看《尼各马可伦理学》。与《尼各马可伦理学》相关的重要问题，我们下次尝试谈一谈，它涉及这些道德原

则知识的特征。当然,今天这也依旧是个论题,只不过预先被排除在外了。不存在道德原则的知识,它们某种程度上是我们的社会强加于我们的东西,或者诸如此类的说法,但是,终归没有严格意义上作为真正道德原则的知识。这当然是亚里士多德《尼各马可伦理学》最晦涩的要点:道德原则的认识论地位。[115]下节课,我将花点时间谈论这个主题,如果时间足够的话,我还想谈谈亚里士多德和柏拉图之间的区别,后者是古典政治哲学另一个伟大的代表人物。你们有什么问题想问吗?列维先生?

列维先生:什么让这本书成为"哲学"?比如,它同巴克的《论政府》(*Reflections on Government*)这样极有才华的论述之间的区别是什么呢?后者也以某种方式考察各种政制,是吗?

施特劳斯:我不反对你的说法。巴克至少倾注大量的辛劳,为我们提供了一个忠实而有益的译文——就此而言,他当然不是政治哲学的对立面。为什么要是呢?我没有反对的意见。我对巴克的批评只在于,是对他作为政治哲人的质疑,也就是说,他在根本上来说是一个维多利亚派(Victorian)。在这个世纪里,尤其是一战之后,我们遇到的巨大的冲击——一战当然也是一个巨大的冲击,但无法同30年代发生的事情相比——我想,这令巴克没有机会去反思,与他所完成的事业相比,他也没有能够更加深入政治问题。换言之,巴克身上有种有品格的古典主义气息,一方面来说,这非常吸引人,至少吸引了我,但另一方面来说,这还不够,因为当各种浪潮渐渐高涨时,比如我们这个年代,需要有某种坚韧去应对这些浪潮,但是在巴克身上,我没有发现这一点。或者说,巴克依旧在延续一种格林(T. H. Green)之类的人所展现的英国传统,但这种传统已经不再,[①]我们可以说,这只是一个悲哀的事实,但自有其原因。有对此感到不满足的需求,或者要求——智识上的要求。

① 格林(Thomas Hill Green,1836-1882),英国黑格尔主义哲学家,政治自由主义者。他关于政治义务的主要著作,出版于1979年,牛津大学出版社,书名为《论政治义务的原则,伦理学引论》(*Lectures on the Principles of Political Obligation, and Prolegomena to Ethics*,1883年初版)。

列维先生：那么，正是完整性（completeness）界定了哲学，并让哲学同一切其他类型的研究区分开来。

施特劳斯：是的。我更愿意说整全性（comprehensiveness），但同样重要的是深度，你在分析事情时能够深入到怎样的程度。有一种整全性属于某些聪明的环球旅行家，他们就像看见许多地方的心灵与法律的人，却深受他们吮吸母乳时就已经吸收的某些偏见的影响。因此，存在一种重要的多样性，而且此中也可能有某些好的东西——一份高级杂志，对此我很尊重。但是，这不是哲学。你们还需要分析，并分析出这些事物为何存在的理由，至少我们可以说，今天如果没有某种历史研究，这些做法就不可能。我不是单指历史研究，因为历史研究也可能是无知的，仅仅是一种好古癖或者毫不相干。即便人们谈起观念的历史，历史研究仍可能无知，只是呈现了令人激动的多样观点的全景画，画中虽有人们在不同时期拥有的观点，但完全没有关心过这个问题：其中哪些才是真正的观念呢？你们或许不得不说：一种哲学启发的历史。那么我们就返回来问：什么是哲学？我必须回到哲学的简单定义，无论古代还是现代哲人都给出了这个定义，[116]它如此简单，甚至很可能显得非常荒谬：哲学是努力探求关于一切事物的真理。我想这正好恰当地总结了这节课。[笑]

[磁带结束]

第十六讲　亚里士多德《尼各马可伦理学》卷六和卷四;柏拉图和亚里士多德

[117]施特劳斯：今天，我会结束对亚里士多德的讨论，如果时间允许，还会简单谈谈柏拉图的政治哲学，作为亚里士多德政治哲学的对照。我们已经说过亚里士多德的政治科学和它的主要主题，即政制的多样性。但我们还没有思考这个主题的基础。我们可以而且必须要说，这个基础就是人的目的。据亚里士多德所言，人的目的在于没有阻碍地践行德性，“没有阻碍”(unimpeded)意味着你必须具备某些条件才能做到。你必须健康，在资金方面也不至于完全捉襟见肘，因为这会令你不可能在每个方面践行德性。这里，德性当然首先意味着道德德性。什么是道德德性，道德德性有多少种类型，这些都是亚里士多德关于政制哲学工作的第一部分讨论的内容，即我们熟悉的《尼各马可伦理学》。你们会在《尼各马可伦理学》中发现对一般德性的详细讨论，以及各种德性类型——尤其是提到了道德德性(they are mentioned)。[①]这个词语[“道德德性”]本身就是亚里士多德的创造。德性某种程度上属于道德性，因此，也属于后来所说的道德律(moral law)，这多少等同于自然法(natural law)。“自然法”是一个衍生于希腊语的术语；“道德律”，就我所知，其源头是基督教的神学，最初用于称呼古老律法，即旧约律法(Old Testament law)的一部分内容。这只是顺带一提。亚里

① 施特劳斯的意思可能是，“我们提到过”，或“它们被称为”。

士多德这里没有自然法。他在《修辞学》中的确提到了这个术语,但是《修辞学》中没有传达亚里士多德本人的看法,而只是某个演说家不得不表达的看法,尤其这还是一位法庭上的演说家。

我打算首先考察亚里士多德关于这个主题的论述,真正的亚里士多德所言,而不是他转述的流行观点,而是他以自己的名字所说的东西。这就是《尼各马可伦理学》第五卷,罗布本第294页。[①] [读文本]

> 政治正义有两种类型,一种是自然的,一种是习俗的。正义的法则是自然的,在任何地方都同样有效,我们是否接受它也无关紧要。习俗的法则,起初或者以这种方式,或是以不同的方式确立,但是,一旦确立,则不再重要:比如,囚犯的赎金是一个米纳(mina),献祭时要献上一只山羊,而不是两只绵羊;任何规矩都针对具体的情形,比如献给布拉希达斯(Brasidas)的祭祀,[②]以及符合法令本性的各种条例。有些人认为,所有正义的法则都只是习俗性的,因为凡是符合自然的,总保持不变,并且在任何地方都同样有效,比如火既在这里也在波斯燃烧,正义的法则看起来总会变化。正义法则会变化,这不是绝对正确的说法,而仅仅在一定条件下才会变化。在诸神之间,它也可能完全不正确;但是在我们的世界,尽管有诸如自然正义(natural justice)之类的东西[施特劳斯:依据自然的正义(the just by nature)],但正义的法则总可以变化。尽管如此,还是存在着诸如自然正义这样的东西,[118]也存在着不符合自然的正义;[③]我们很容易发现,哪些正义法则是自然

① 《尼各马可伦理学》(*The Nicomachean Ethics*),H. Rackham 英译,Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939。[译按]中译参苗力田译本,北京:中国人民大学出版社,2013年,页106-107;另参廖申白译本,北京:商务印书馆,2005年,页149-150。

② [译按]参廖申白译本,页149注释:"在安菲波利斯,为纪念斯巴达人布拉达希达斯在该地打败雅典军队而举行。"

③ Rackham 译本中下面这句出自抄件:

> 一切正义的法则都是可变的。但是尽管如此,还是存在着诸如自然正义这样的东西,也存在着不符合自然的正义。

> 的——尽管并不是绝对的,哪些不是自然的,却是法律的、习俗的,这两者同样可变。同样的区别可以恰当地运用于一切其他事物;比如,右手自然比左手更熟练,但是也有可能有人两只手同样熟练。
>
> 基于习俗和权宜的正义法则,如同衡量的标准。谷物和酒的衡量尺度并不是在所有地方都相等,批发的时候衡量尺度更大一些,而在市场零售时尺度则小一些。同样,由人而非自然规定的正义法则,在所有地方也并不相同,因为政府形式不同,尽管在所有的地方只有一种符合自然的政府形式,即最佳形式。(《尼各马可伦理学》,卷五,1134b18-1135a5)

施特劳斯:"根据自然而是最佳的"。只有在这一页里,亚里士多德才致力于古老的重要主题:自然正确(natural right)。他用这个词意指什么?他没有给出自然正确的明晰案例,我们只能略加推测。比如,当你说要用一只山羊献祭,而不是两只绵羊——这是一种习俗。但是,一般而言的献祭行为呢?或许,他用自然正确要表达的意思是对诸神的崇拜。同样,赎出囚犯也是由于自然正确,这可以称之为习俗,你应该赎出囚犯,或者更一般地说,你应该帮助城邦民同伴(fellow-citizens),他们在承担城邦责任时陷入麻烦,根据自然,这是正当的。帮助城邦民摆脱他们陷入的不幸,就是履行城邦责任应该做的,这和崇拜诸神一样,都符合自然正确。我们必须要说,这是一个普遍的定义:每个城邦都因自然正确而延续或衰落。在我们刚刚阅读的那部分开篇,自然正确被宣称为政治上正确(political right)的一部分内容。这并不必然意味着,个体之间和城邦之间不同,并不存在自然正确的关系,也就是说,是完全陌生的外邦人在森林中某处相遇。亚里士多德会认为,在任何人类之间,总是存在着不是由人类习俗所建立的正确关系。但是他思考的问题仅限于城邦民同伴之间,仅限于逐渐形成的城邦民同伴关系之间,就此而言,形成正确的关系需要他们之间完全的亲密。比如,在家庭里,正确的关系不会要求家庭成员之间完全的亲密关系,

因为孩子们之间通常都拥有财产权[的争执]，或者背离他们的父母等等。但是，如果人们是城邦民同伴的关系，彼此独立，他们之间反而具有最完全的亲密关系。

我们回到亚里士多德似乎暗示的例子：如果每个城邦都因自然正确而延续或衰落的说法正确，那么，我们就必须说，自然正确是地基，是最起码的条件。这似乎得回答一个例子：惯用右手的人和双手都很熟练的人。所有人依据自然都惯用右手，但我们可以通过训练而让双手都很熟练。如果我们假定，亚里士多德认为双手熟练优于只用右手，是人的某种更完满的东西，那么，这就意味着：自然正确加上习俗正确（conventional right），要高于纯粹的自然正确，或者睿智的习俗正确高于纯粹的自然正确。倘若如此，自然正确就同政制的差异没有什么关系。无论是民主制还是寡头制，在所有情况下，这些条件都必须达成。积极权利（Positive right）当然同政制有关：它或是民主制，或是寡头制等等。然而，结论是，在所有地方，都只有一种政制依照自然而是最佳的：[119]最佳政制来自自然，而非任何人类的设计。这种政制（亚里士多德在其他地方说过，这也是最神圣的政制）[①]就是完全的王权制——我们已经知道这一点了。但是，完全王权制这种政制不需要任何法律，因为是出众的人通过审视每一件事情及其需求而统治。那么，我们就必须要说，最起码的条件和最高条件，地基和屋顶，都是自然的，而且完全不依靠礼法（nomos），或者法律。

不过——我们还没有思考关键段落——一切正义的事物，无论是习俗的还是自然的，都处于变化之中。阿奎那的解释认为，从表面意义来看，这不正确：它只是适用于从各种原则出发而得出的结论。各种原则本身不会变化。亚里士多德自己当然没有做出这种区分。这如何理解呢？亚里士多德字面上说的是，无论是自然的还是积极的，没有一种正义法则没有条件，即正义的条件。举例来说，我们都知道《政治学》中的贝壳放逐法：某人被放逐，但他没有犯下任何罪行，而只是因其德

① 《政治学》，卷四，1289a40。

性和卓越而被放逐。为什么？因为他的卓越威胁到事件的常轨，尤其是民主制的常轨。我们还知道奴隶制的情况，亚里士多德陈说了一个清楚的法则：一个就其天性而言不是奴隶的人就不应该是奴隶，随后，当他在最佳政制的背景下谈论奴隶制时，他认为奴隶应该有释放的未来可能，当然对于就其天性而言是奴隶的人来说这绝无可能——即，他当然认为在最佳政制里存在[非自然的]奴隶。答案或许在于，以这样或那样的方式侵害正义，或许有必要，即便是对自然正义的侵害。

我提到了阿奎那和亚里士多德在这个具体文本里关于自然正确看法的区别。你们当中或许有人对最近的讨论感兴趣，我恰好对这个讨论有些了解。韦尔斯利学院(Wellesley)组织了一次研讨会，多伦多宗座研究所的佩吉斯先生(Mr. Pegis)[①]在会上宣读了一篇关于阿奎那自然法的论文，这篇有意思的论文宣称，自然法学说不是一种哲学教诲而是一种神学教诲——我相信这个解释与传统的观点不符，有人告诉我不少人对此很感兴趣，不过他宣读论文时我并不在场。[②] 无论如何，这值得研读、值得严肃的思考。佩吉斯教授没有问这个问题：阿奎那对自然正确持有怎样的哲学观点？这是我很想听到的内容。也就是说，认为《神学大全》里只有神学教诲而没有哲学教诲，单单这个事实并不足以回答这个问题。

这同亚里士多德的自然正确问题很有关系。我们可以拓展这个问题。根据亚里士多德的看法，人类行为，或者依亚里士多德所言，即高

① [译按]多伦多宗座研究所(Pontifical Institute of Toronto)，多伦多大学圣·米迦勒学院(St. Michael's College)于1929年设立，致力于研究中世纪的文化，全称"宗座中世纪研究所"(The Pontifical Institute of Mediaeval Studies)。此处的佩吉斯是Anton C. Pegis，他倾注主要学术精力于阿奎那的研究，以《阿奎那与哲学》(*St. Thomas and Philosophy*)、《阿奎那与希腊人》(*St. Thomas and the Greeks*)两次阿奎那讲座(The Aquinas Lecture)广为人知，最重要的学术著作是《阿奎那与十三世纪的灵魂问题》(*St. Thomas and the problem of the soul in the XIIIth century*)，Toronto：Institute of Mediaeval Studies，1934。另有其他关于阿奎那相关著作多种。

② 这篇论文显然从未出版，也无迹可寻。[译按]这篇论文是Pegis的讲座论文，题为《阿奎那和自然法》(Aquinas and the Natural Law：Some Notes toward a Reappraisal)。施特劳斯这次参会也提交了一篇论文：《历史与自然法》(History and Natrue Law)。

贵之事——它们具有怎样的认识论地位?我们现在转向《尼各马可伦理学》,1139b14-18(罗布本,页331)。[读文本]

让我们重新讨论这些问题,[1]更深入地进入问题。[施特劳斯:他的意思是理智德性。]

假定灵魂通过肯定或否定而获得的真理,具有五种品质,也就是:技艺或者技巧、科学知识、明智、智慧以及理智(art or technical skill, scientific knowledge, prudence, wisdom, and intelligence)。观念和观点有可能错误。(《尼各马可伦理学》,卷六,1139b14-18)

我们暂停一下。所有这些,除了中间的明智,都同伦理没有任何关系。现在我们跳到第337页,他开始谈论实践智慧,或者具体的明智。

通过考察我们称之为明智的人,我们就可以定义明智。人们认为,明智之人的标志是善于明辨对自己好或有利的东西,不是就某个部分而言,比如对他的健康或者强健有益,而是对于普遍的好生活来说,可以作为有益的手段。(《尼各马可伦理学》,卷六,1140a24-28)

意思是:关乎你的幸福的所有方面(或者大部分),你是专家,但是关乎你的作为整体的幸福,不存在什么专家。每个人必须亲力亲为。但有的人无法关切他们作为整体的幸福。必须把他们送给专家吗?我们周围总有这样的人——我忘记了形容他们的那个优雅委婉的词语,非常常见。想想孩子们。孩子不能关切他们作为整体的幸福:他们有父母在焉。因此,一个成熟的人,如果他不是真正的低能(他们用什么词形容来着?),或多或少他都必须照顾好自己。这不可能交给专家。

① Rackham译为:"让我们重新讨论这些德性。"

关于伦理学没有专家的学问。

有个事实可以作为佐证:如果有人善于计算如何获得具有具体价值目的的东西(而不是以某个技艺为目标),我们就会说他在某个具体事务上明智或者智慧;因此,一般而言的明智之人就是一般而言善于深思的人。

但是没有人会深思不能改变的东西,以及超出他的力量的东西。因此,科学知识用于证明,而那些基本原则是可变的事物就难以证明,因为关于它们的每一样东西都会变化,那么,一个人不能深思那些必然的事物,因此明智就和科学不一样。它也与技艺不一样。

这里的技艺(art)不是美术(fine art),而是一种技巧,比如木匠活或者其他活动。

明智不是科学,因为与行为相关的问题允许变化;明智不是技艺,是因为做(doing)和制作(making)一般来说有区别,因为制作朝向的目的与制作活动不同,而做的目的不可能在这个行为之外:做得好自身就是其目的。(《尼各马可伦理学》,卷六,1140a28-1140b7)

[121]这是亚里士多德给出的明智或者实践智慧的形式定义。但是,这显然不充分。我们翻到第367页。

但是我们必须进一步考虑一个反对意见,即明智并不更能使人做出高贵和正义的行为。我们从下面的思考出发。我们承认,有的人做出正义的行为,但是本身不是正义的人(比如,有些人按照法律的命令行事,但却不少出于资源,或是物质,或者怀有某种隐蔽的目的——

这很清楚了吧？一个简单的事实是,有的人可以由于错误的原因而做出正确的事情。我想,你们都知道,有的人不需要怎么深思熟虑就会做出高贵的行为;那么,他并不是行为高贵,而只是从外表看是一个好人。因此,这取决于选择、意图,有人会说——

> 而不是为了行为自身,尽管他们事实上也做了他们应该做的事情,一个好人应该做的事情),另一方面,似乎有一种灵魂的状态,一个人在这种状态里,可以做出许多种让他真正成为一个好人的行为:我的意思是,当他这么做的时候,是出于选择,是为了这些行为自身。我们选择一个目的的正确与否来自于德性的保障;但是为了达到我们选择的目的,我们做出必须符合事物自然的行为,但与德性无关,而是关乎到另一种能力。
>
> 我们必须深思这一点,让它更加清晰。当然有一种所谓聪明的能力,这种能力可以让我们做出前面所说的事情,达到我们计划的目的,并如此实现目的。如果目的高贵,这就是值得颂扬的能力;如果目的低下,则只是一种狡狯;于是我们就会说,明智的人和狡狯的人都很聪明。这种能力并不等同于明智,但明智暗示了具有这种能力。不过,我们所说的灵魂的这颗眼睛,如果不具备德性,就不可能获得明智的品质。这是我们之前说过的,也是明白确然的。因为,行为问题的演绎推论,总是有一个大的形式前提,"用于至高的善的目的是如此如此的"(无论这个目的是什么,但我们出于论辩的目的可以把任何我们喜爱的东西当作这个目的);但是,至高的善只是对好人才显示为善:恶会改变灵魂,并且让它对行为的第一原则持错误的观点。因此,很清楚,如果不成为好人,我们就不可能明智。(《尼各马可伦理学》,卷六,1144a11-b1)

亚里士多德所考虑的,其实可以用《王制》第一卷中苏格拉底的论证结果为例,苏格拉底当时得出的结论是,护卫者或者保管者,和窃贼

一样,因为他们都必须知道的东西其实相同。[①] 如果你不知道如何打开这些门,不知道你试图偷窃之物的收藏之地,你如何成为一个好窃贼呢?要成为一个好的保管者,你也必须知道这些。因此,其中的智性元素相同。我想,《王制》的每一位读者对此的第一反应是,这个具体论证应该是苏格拉底从道德目的出发而做出的奇怪的抽象,因为,作为窃贼,或者作为诚实的保管者,二者完全不同。但问题在于:什么是诚实的目的?

[122]亚里士多德某种程度上推进了论证,也部分地同意苏格拉底,但他认为,智力因素不止于窃贼和护卫者都拥有的那类知识。对诚实的人来说,他需要的理智德性必然受到德性的影响,而一个不诚实的人,则不会受到德性的影响。这就是亚里士多德的分析,而一个只是聪明的人和一个明智的人显然不同。明智的人,即具有实践智慧的人,其处理实践事物的智性能力,总是受到德性的影响,而仅仅聪明的人不是这样。但这导致一个更深入的问题:他如何获得自己的德性?实践智慧,明智本身,智慧使他能够界定或者清楚自己在具体环境中的作为。但是,是什么让他在具体环境中只会做出得体的选择?仅凭明智不足以保证这一点。

我们举一个简单的例子:一个需要钱的人。有多种挣钱方式,有些得体、诚实,有些则不诚实。明智的人自然会排除掉不诚实的方式,而奸商也会有他的考虑,并做出自己的选择。他或许在某些情况下选择诚实的方式,因为这对他来说是最便捷的方式,但是无论如何,他不会因为诚实本身而做出选择。明智或者得体的人如何知道,他选择的这种诚实行为要比另一种诚实行为更好呢?他如何知道结果呢?亚里士多德这里认为,就挣钱来说,选择和意图通过德性而正确,也就意味着道德德性,而明智只关注获得金钱的目的,也就意味着当下的行动。但是,关于必须选择诚实方式这个前提,他如何达到这个目的?亚里士多德的通常答案会是:如果我们不好的话,又如何变好呢?答案是:通过

① 柏拉图,《王制》,333e-334b。

教育，通过培养——通过童年时的教育："这样做"和"不要这么做"，并依照这种教育而行动。情形或许是，由于我们被打屁股，或被奖励糖果，但渐渐地，这成为一种习惯，甚至再也不能选择其他行为。那么，这就是好的：通过培养。但是，我们如何区分正确和乖张的培养呢？毕竟，我们可以设想，一个孩子伴随着许多严酷的"做"和"禁止"而成长，这些"做"和"禁止"并不必然不道德，但多少有些乖张。实践理性如何获得最高的或者终极的原则？这是亚里士多德最困难的问题之一。

为了理解这一点，我想给你们举一个例子。几乎任何人都可以举出例子，但我总觉得自己给出的建议是最具实践性的。在亚里士多德的《尼各马可伦理学》中，在讨论各种德性时，有两种最重要的德性，以不同的方式构成了所有其他德性，这就是大度（magnanimity）和正义。正义构成了一切关于我们和其他人关系的德性。大度则构成了一切关于我们自我-完善的德性。现在，我们读一下关于大度的部分。罗布本第213页：

> 正如大度（Greatness of soul）[施特劳斯：这是对大度更加安格鲁-萨克逊式的翻译]这个词语自身所暗示的，它似乎同伟大的对象有关；我们首先确定这些对象究竟是什么。我们探查这种品质本身，还是探查呈现这种品质的人，二者并无区别。

换言之，我们是在观察大度或者观察大度的人，其实践效果一样。

> [123]如果一个人自视甚高，也确实担当得起，那他就被认为是一个大度之人；有的人自视甚高，但却担当不起，他就是一个愚人，但是没有任何一种道德卓越是愚蠢的或者无知的。那么大度之人就是我们描述的样子。一个自视卑弱实际也是卑弱的人，只是谦虚或者节制，而非大度，因为大度与伟大有关，正如英俊同身材的魁梧有关：矮小的人可能匀称而秀美，但非英俊。自视甚高但又担当不起的人，只是虚荣；尽管并不是每个自视高于自己实际的

人都是虚荣。对自己的看法低于自己的实际,这是灵魂卑弱(small-souled)之人,无论他应该是伟大的或者只是节制的,甚至他自视虽小,但其实际比这更小。灵魂最为卑弱的人,似乎是本该是伟大的但自视却小于实际的人;如果他自视配不上伟大,他还能做什么呢?

因此,关于他所声称的伟大,对大度的人来说是一种极端,由于这种伟大是正确的,他又立乎中道,因为他所声称的是他所应该具备的东西[施特劳斯:这个关于极端的评论,来自旧金山牛宫(Cow Palace)的每一个人对此都很熟悉],[①]而虚荣和灵魂卑弱的人则各由于过度或者不足而犯错。

如果大度的人自视甚高,也配得上伟大的事物,配得上大多数最伟大的事物,那么,其大度必定同某个具体目标有关。"配得上"是一个表示关系的词汇:它意味着对外在于某人自己的善的主张。我们可以假定的最伟大的外在善,是我们贡献于诸神的贡献、高贵的人最为追求的东西,以及对最高贵行为给予的奖赏;这样的东西是一种荣誉,因为荣誉显然是外在诸善中最伟大的一个。因此,大度的人可以正确面对荣誉和耻辱。即便没有论证,荣誉也显然是大度之人所关心的对象。(《尼各马可伦理学》,卷六,1123a34-b23)

我们不能通读全部。现在跳到1125a1。

他不会生活在别人的意愿当中,除非是一个朋友,因为这么做就是奴役,因此,阿谀者尽皆奴颜媚骨,低下的人方才阿谀。他不会有所倾慕,因为没有什么东西对他来说是伟大的。他也不会忍受嫉妒,因为记着人们所反对的事情,尤其是他们对你犯下的错

① 牛宫,另一种说法,是指参议员戈德华特在1964年共和党全国大会上的演讲。[译按]参前揭相关注释,1964年的共和党全国大会正是在牛宫举行。

误,并非大度之举,他更愿意忽略它们。他不事流言;因为他不愿意谈论自己,也不愿讨论他人,一如他不想接受诸种恭维,也不想听见他人的诋毁(他也无暇去赞美);如此,他不会恶语相向,甚至对敌人也是如此,除非他经过慎重考虑意图攻击敌人。

字面翻译是"除非是由于肆心"。

在不可避免困境之中,或者小麻烦,他绝不呼喊或者乞怜他人之助,因为这么做就意味着他心中对此极为挂怀。他喜欢拥有美丽、[124]无用之物,而不是带来回报的有用之物,因为前者表明他更加自足。其他归之于大度之人的品质,还有步履迟缓、语调深沉、嗓音从容;以尖锐语气说话,或行色匆匆,意味着一种容易激动和紧张的性情,而这不属于对事物几乎无所用心、也不认为存在美妙之事的人。(《尼各马可伦理学》,卷六,1125a1-1125a15)

正是如此。亚里士多德如何了解到他这些关于大度之人的描述呢?我想,我们也会认识他对我们讲述的内容,但这还不够。有一个关于拿破仑的轶事,他从未学会古时贵族所有的步态;他总是行色匆匆,似乎他还是一个只带领几个人的班长一样。亚里士多德为什么要说那种人步履应该迟缓,语调应该深沉?——是谁做出了这些假设?这些是被制作的——被那些了解的人所制作。我的意思是,有的人看不出大度之人和其他人的区别,但是他们只是做不到这一点,正如不能分辨颜色的色盲在讨论颜色。但是,这些事情当中,有些近乎愚蠢,有些则不是;这些都是意见(doxa)熟悉的事情。它们来自经验——没有论证,没有演绎。

我们可以与柏拉图的讲述进行比较,尤其是《王制》中的相关部分。[①] 柏拉图挑选出四种德性:智慧、勇敢、节制和正义。柏拉图努力

① 柏拉图,《王制》,427d-444e。

向你们证明有且只有四种德性。证据是,灵魂有欲望的部分,与这个部分相关的德性则称之为节制;另一个部分称之为血气,与之相关的德性为勇敢,是对血气的控制;然后是智慧,控制理性,教育理性;之所以需要正义,是为了让三者以某种方式成为整体。因此,柏拉图给了我们一个关于德性的理性解释。亚里士多德没有提到这一点。你们应该记得第三卷里关于六种政制的演绎,他向我们展示的有且只有三种政制,尽管可能存在混合的情形。但是在《尼各马可伦理学》中他没有这么做。我们如何理解这一点呢?因为我们具有自然的、合法的渴望去了解这些德性之间的关系,它们的基础是什么,或者它们如何由最高原则推演而来。如果你们阅读过阿奎那在《神学大全》里关于德性的讨论,你就会在其中发现演绎推理,但是阿奎那也使用了廊下派和其他古代作家提供的材料,即一个在特定方面更接近柏拉图而不是亚里士多德的学派所提供。[①] 亚里士多德没有这么做。但是,我们无论如何都必须对亚里士多德提出这个问题:他对此是否满意?他如何知道这些的?或者,如果你能够知道,那么你必须告诉我们为什么。正如我们从亚里士多德其他著作中所知,实践理性从理论理性那儿获得其大多数的一般原则,最终而言,则是从人的目的那儿获得。[②] 因此,我们必须知道我们开始进行任何演绎推理所需要的原则:道德德性对实现人的目的来说是必需的。很好,但还有一个巨大的困难。如果它们对于人的目的来说是必需的,那么,它们就其自身而言是不是也值得选择呢?或许,亚里士多德不想对它们进行推演,因为推演总会意味着一种次级的地位。亚里士多德从来没有说过,它们是人的目的所需要的东西。

[125]为了理解这一点,我们必须考虑,亚里士多德认为人的唯一目的是理论生活,沉思生活,是哲人的生活。人的最高目的是否需要道德德性?亚里士多德甚至没有明确回答这个问题,不过阿奎那为他回答了。阿奎那说,明智是唯一必须与道德德性同时存在的理智德性,原

① 可能是指《神学大全》1-2ae,q94 a1-3。

② 可参《城邦与人》(*City and Man*),页26注释,施特劳斯这里所想的,似乎是《论灵魂》(*De Anima*) 434a16-21以及432b27-30。

因当然在于它同行为有关，而我们的理智行为必然受到道德的影响，否则我们就会变得狡狯，或者成为奸诈之徒。但是，阿奎那认为，智慧，真正的理论智慧，并不需要道德德性。[①] 可是，这一点是不是完全不能理解？比如说，对知识的追求难道不需要勇气吗？即我们所说的智性勇气？或者清明（Sobriety）？我的意思是，一个酒鬼不大可能会在追求真理方面做出巨大的贡献。此外，理论人不也生活在社会之中吗？那么，对他们来说像正义这样的社会德性是否就是必需的呢？当然是！但问题在于，从作为其目的的理论智慧的角度来看，这些德性如何呈现呢？它们似乎只是作为手段而呈现。

在现代世界里，非常有力地传达出这一观点的是尼采，这见于《论道德的谱系》（*Genealogy of Morals*）第三卷。他认为：哲人们当然也是道德人，但这里的道德性并不是通常意义上的道德性。一个骑手这样的人的道德是禁欲主义：目的是为了获得下次比赛的胜利。换言之，这只是为了目的。因此，理论生活作为最高目的，解释了道德德性何以存在，但是，就道德德性为什么因其自身之故而值得选择来说，理论生活并没有给出解释。幸运的是，沉思（theōria），不仅仅是人的唯一目的。就自然而言，人的另一个伟大目的是社会生活；因此社会生活也需要道德德性。以霍布斯为例：德性是和平共处的条件。你们还可以举出其他例子，比如总是喝醉的酒鬼，他那对同伴的混乱嘈杂之举清楚地表明，某种自我约束是必需的。至于其他道德德性也如出一辙。

如果根据社会作为目的来考察，我们就会接近一个众所周知的学说，近乎人人都会挂在嘴边，此即功利主义的道德理解：德性是共同生活所必需。但是，在功利主义学说里，我们还发现道德德性被理解为某种东西的手段，并不是因其自身而值得选择。我们现在面临一个巨大的困难：如果道德或者德性仅仅作为公共之善的手段而有必要，[如果我们不想循环论证的话，]以[非]-道德的词汇来说，公共之善就被定义为——公共之善就意味着诸如和平、财富、自由之类的东西，至少在

① 参《神学大全》，1-2ae，q58 a5。

特定环境下可能,但道德之恶也可能有助于这样的公共之善。这就是马基雅维利的观点。倘若如此,道德德性似乎就不能理解为以公共之善为目的,也不以城邦为目的。

这些看法可能言之成理,但是并不足够。尤其是为了避免马基雅维利主义的局面,唯一的方式是,认为城邦的存在是为了道德德性的实践之故,而这恰恰是亚里士多德所言。那么,换言之,城邦以道德德性为目的,但是道德德性本身也是为了某种更高的东西:沉思,或者哲学。但是,如果我们完全不考虑哲学,我们就会发现道德德性只能还原为它们自身,这正是有教养的人通常所说,教养就其自身而言就值得选择。用如今的口语来说就是,道德德性似乎只是经验到的绝对之物。这再现或者复述了亚里士多德《尼各马可伦理学》中的内容。我们可以说,使用一种非亚里士多德式的沉思话语来说,道德德性或者它的含意[126]具有未成文法的特征,君子或者任何地方大抵有教养的人所理解的,在希腊或者中国,或者任何一个你们知道的地方,这种未成文法都不可还原,这不是因为它严格地说出了绝对之物——这是现代的康德理解,而是因为道德德性所处的位置,似乎是作为理论生活和社会生活这两种人的目的所交汇的必要条件。不是两种目的本身,而是它们的必要条件。有人或许会说,这是亚里士多德观点的神秘之处。其实,道德德性所以获其尊严,是基于这个事实:它超越了世俗的目标,朝向人的最高目的。从哲学视野来看,道德德性最终是哲学的一种映像。在亚里士多德看来,君子——希腊语是 kalos k'agathos——的指向是哲人,但他并不是哲人,而且低于哲人。因此,君子之指向哲人就并非没有含混之处。我只提及一点:未被定义为哲人的工匠或者手艺人,在某个意义上比君子更接近哲人,只有一个简单的原因。君子不可能小器,他不可能斤斤计较——这不可能。而工匠必须精确计算。比如木匠,或者鞋匠:工匠具备而君子缺乏的这种品质表明了一种倾向,即工匠和哲人之间的某种亲缘性。我们的说法与对这个问题的严格政治探讨相比,当然不够简洁。关于这些事情,我们所能找到的最清晰表达,出现在亚里士多德另一部《伦理学》的结尾,即《欧台谟伦理学》(*Eudemian*

Ethics),因为它可能经过欧台谟之手,他或许是亚里士多德的儿子。该书接近结束的地方讨论了两种善,一是君子之善,一是非君子之善。我只能鼓励你们细致地阅读。阅读的方法我早就说过。罗布本第 469 页以下。

现在我要以亚里士多德的《政治学》为基础总结我的看法。最终来说,如果不理解所谓沉思理想的含义,我们就不可能理解这种政治哲学。我们可以说,亚里士多德政治科学的最高主题是作为一种生活方式的哲学,古典时代总是如此,柏拉图、西塞罗皆然,而现代政治哲学与古典政治哲学的一个最引人注目的区别在于,哲学作为一种生活方式在现代政治哲学中却消失不见了。当然,今天的某位政治科学家或者社会科学家仍旧在谈论哲学,或用其他的名称命名哲学,作为社会科学家极为关注的文化的一部分,但终归是不同的东西。

你们要不要提出与这个根基问题有关的问题?或者,我继续自己的分析,在课程结束的时候我们再随意讨论?你们当中聪明的家伙或许希望获得某些后面内容的暗示。是吗?

学生:您此前提到,一方面,德性是城邦的手段,另一方面,城邦的目的是道德德性,您曾指出这里有循环论证的危险。那么,当我们说,道德德性有助于实现城邦的目的,而城邦的目的也相同,那么,我们是不是真的陷入循环论证呢?我们是不是必须对原初的问题发问:亚里士多德如何知道什么是道德德性?它是不是就其自身而言就是道德德性?

[127]施特劳斯:为了提防循环论证,我们是不是能够这样假设:城邦的目的是道德德性,而道德德性在理论生活中可以找到它最终的理据?

学生:我们或许可以希望,这个理据出自于理论生活;但是,其他的理据呢?就其自身而言的理据呢?

施特劳斯:好,让我们假设某人没有理解力,没有哲学生活的品位。对他来说最高的东西是什么?

学生:最高的东西可能是道德德性,对他自己真的好的东西。

施特劳斯：是的，这就是康德的要点，道德德性就是最高的东西。我们都能够理解这一点，尽管并不是所有人在所有时候都能同样完全理解。这是启蒙时代的一份特殊遗产，似乎很清楚的是，我们能够完全正当地对一个人所持有的期待只有一样东西，我们对一个人能够完全正当地尊重的，也只有这一样东西，此即他的诚实。我觉得一个自由社会在最好的情况下是以这个原则为基础：不仅仅基于自由，而且基于这个事实——只有正直和教养值得尊重。

好，我们想转向另一位伟大的政治哲学教师——

[更换磁带]

施特劳斯：——但是，关于亚里士多德《政治学》的问题，我想提醒你们我此前关于第三卷结尾时所说的内容，以及类似的其他困难。但是，就其程度而言，它们都无法与你们在柏拉图这里遇到的困难相比。

19世纪研究柏拉图的进路(不仅是柏拉图)，目前仍旧占据主流，我们可以称之为历史学进路。“历史学的”这里意味着“发生学的”，其要有二。首先，我们不得不把柏拉图视为希腊生活的某种自然结果(亚里士多德当然也被如此看待)，或者说希腊生活、社会和理解力，或者希腊性(Greekness)，随便你如何称呼。其次，我们必须研究根据柏拉图思想自身的起源来理解它，所谓柏拉图的发展学说。我觉得，在我所能记得的每一本研究柏拉图的著作里，我们都能够找到相应看法：有一个早期阶段，然后中期阶段，然后是晚期阶段，我们清楚地知道柏拉图在每一个阶段思考什么——如果不是每一年的话，还知道这些阶段如何前后相续地发展。我必须要说，要向芝加哥大学前任教授肖里(Paul Shorey)致敬，他是在那个时代唯一对抗这种观点的人，而当时这个观点正如日中天。除了其他著作，他写了一本《柏拉图思想的统一》，书中竭力证明柏拉图从未改变他的思想。[1] 我想我同意肖里的论

① Paul Shorey，《柏拉图思想的统一》(*The Unity of Plato's Thought*)，Chicago：University of Chicago Press，1904。

题，只是有时他的论证显得过于轻率。换言之，他没有发现某些他难以解决的巨大难题。采取与肖里相反的方式以为可以解决这些难题的人，只不过是认为柏拉图改变了自己的思想，我不认为这样的方式能够解决这些难题，它们依旧存在。

还有一个具体的问题当然是，在柏拉图流传至今的对话里，有不少被宣称为伪作，其作者非柏拉图本人。至少就我的判断来说，[128]无论就何种情形而言，这种宣称都基于一种知识论的假设，柏拉图能够写下——“这是他不会写下的”——或者他们相信自己已经穷尽了柏拉图的可能性。有一个短篇对话名为《默涅克塞努斯》(*Menexenus*)，这被视为真作，仅仅因为亚里士多德曾经引用过一次。倘非如此，这些人就会宣称《默涅克塞努斯》是一篇伪作，因为作品带有某种轻浮的特征，这与[柏拉图或者苏格拉底这样严肃的人]完全不相称。

这种进路为什么如此有力？归根结底，其原因恰恰是对柏拉图作品的形式认识不足，一个简单的事实是，柏拉图从未像亚里士多德一样写作论文，而是写作对话。柏拉图也留下了书信作品，尽管有些人认为其中十三封书信(这是柏拉图大多数的书信)都是伪作，但书信当然也不是论文。最长的第七封信非常著名，其中含有某种柏拉图自传成分，频频用于解释柏拉图的政治哲学。但是，我们还是忘掉书信，只谈论对话。柏拉图写作对话这个事实导致的后果是什么？很简单：我们从来听不见柏拉图在说话。柏拉图可能在对话中将自己塑造为其中一个人物，确实可能；但是他并未如此。

由于柏拉图从未发言，我们就不可能在对话中出现任何言辞当中找到柏拉图本人的观点。就此而言，对话如同戏剧。比如，在歌德的《浮士德》(*Faust*)里，浮士德更动了《约翰福音》开篇的“太初有言”(In the beginning was the word)，而替换为“太初有为”(In the beginning was the deed)，我们不能说这是歌德本人的观点。[①] 我们只是看到了浮士德的观点。因此，严格说来，我们从不知道柏拉图在思考什么。但是，

① 歌德，《浮士德》，卷二，行 1224–1237。

解决这个困难的方法也很简单:每个孩子都知道柏拉图有一个代言人——他尊敬的老师苏格拉底,因此苏格拉底所言似乎就为柏拉图所认可。我想提一个问题:你怎么知道的呢?这是一个需要长篇累牍来解决的问题。但是,即便承认苏格拉底是柏拉图的代言人,我们还是会面临一个事实:苏格拉底有一个典型特征是反讽(irony)。以一个说话反讽的人作为代言人,其情形几乎和没有代言人一样糟糕。当然,我们必须提一个问题:什么是反讽?我们不能采取任何现代的,尤其是浪漫派的反讽观念。字面翻译来说,反讽的意思是装样子(dissimulation)。但是,装样子渐渐就意味着一种特定类型的装样子:高贵的装样子。如果某人掩饰(dissemble)他的缺陷,他就不是真正的反讽者。但是,如果他掩饰自己的卓越,这就是一个反讽者。很显然,有的人所以要掩藏他的卓越,只是为了不伤害他人的敏感:这是一种高贵的努力。更一般地说,践行反讽这种装样子行为是为了他人的缘故,为了交谈对象的利益,至少交谈对象的利益与言说者的利益被同等对待。我们可以说,苏格拉底意义上的反讽意味着具有羽鸽天真的毒蛇智慧。如果只是毒蛇的智慧,那就不再高贵,但这是一种单纯与复杂的特殊混合。

这个评价暗示了苏格拉底与耶稣之间的比较,这个比较当然是老生常谈,乍看起来也颇有道理。伊拉斯谟(Erasmus of Rotterdam)有个著名的说法:[129]"圣苏格拉底,为我们祈祷吧"(*Sancte Socrate Ora Pro Nobis*),苏格拉底被视为圣人。[①] 但是,苏格拉底和耶稣之间的区别终究很重要。我读一段一个真正的基督教圣人的话,也就是《乌托邦》(*Utopia*)的作者莫尔爵士(Sir Thomas More)的话,这部作品表明,他非常熟悉柏拉图的《王制》。而这部《慰藉苦难的对话》(*Of Comfort against Tribulation*),是他在被处决之前于狱中写成。你们知道他的命运。他在某处写道:

---

① "圣苏格拉底,为我们祈祷吧"是其《宗教会谈录》(*Convivium Religiosum*,初版于1522年七八月间)的页边旁注,收于《伊拉斯谟集》(*Collected Works of Erasmus*),Toronto: University of Toronto Press,1997,卷五,页39-40,页233。

> 因为要想证明此世生命不是笑的时间而是哭的时间，我们发现我们的救世主自己哭过两三次，但我们没有发现他笑过哪怕一次。

然后，伟大的笑者莫尔补充说：

> 我不会发誓说他从来没有笑过，但至少他没有留下笑的实例。可另一方面，他却留下过哭的实例。[①]

苏格拉底恰好是对立面。如果你们回顾柏拉图或者色诺芬的作品，你们找不到苏格拉底哭泣的地方。但你能看到他笑了两次或者三次，这指向了一个根本区别。我们可以说，柏拉图的对话略微亲近谐剧而不是肃剧。我们倒也不能称之为谐剧，确实不能，但是它们略微亲近谐剧而不是肃剧。

反讽意味着（换一个不同的说法）对某人说某种观点，对不同的人采取不同的言说。所有的苏格拉底言辞都是这个意义上的反讽。如果想要恰当地理解这些言辞，我们就必须思考，他在同什么样的人谈话，谈于何时，谈于何地，与苏格拉底相比，他们的道德和智性品质如何。我们似乎不得不具备转译（translate）的能力，比如，把苏格拉底可能对柏拉图说的话，转译为《克力同》（*Crito*）中苏格拉底对克力同所作的陈述。我们可以说，理解一部柏拉图对话的关键在于把某些两个维度的内容——也就是层面——转换为三个维度的内容，这是需要我们自己努力去发现的东西。我们不仅必须考虑苏格拉底的言说内容，还要考虑他如何言说：不是他的语音或者语调，而是他于何时、同谁以及在什么情境下与人交谈。我只能顺带再提一点，一个非常重要的区别：某些

---

① 莫尔，《慰藉苦难的对话》（*Dialogue of Comfort against Tribulation*），第 13 章。［译按］施特劳斯可能很喜欢莫尔这里的说法，比如，在他著名的《论〈游叙弗伦〉》这篇论文里，他原文引用了这段话，参《论〈游叙弗伦〉》，徐卫翔译，收于《古典政治理性主义的重生》，北京：华夏出版社，2011 年，页 275–276；此处采用徐卫翔译文。

柏拉图对话和戏剧一样。在开始的时候,你会发现罗列了许多人物,然后戏剧开始。还有一些是叙述性的对话,其形式是"我问他说"等等。但是有一个重要的问题是:比如,为什么《王制》是叙述性的对话,而《高尔吉亚》却是表演性的对话呢?对理解柏拉图对话而言,对理解某个实际讨论而言,这些问题同样重要。我想,所有的解释错误都由于这个关键事实上出了问题。理解一篇柏拉图对话总是比亚里士多德《政治学》困难得多——无论是柏拉图多么早期、多么简单的对话。

我们已经发现进入柏拉图作品的入口——不是字面意思,而是意味着某些要求,[①]以《苏格拉底的申辩》(*Apology of Socrates*)和《克力同》为例。我将以这两部对话为例进行讨论。有人会说,在《申辩》中你看到的苏格拉底是一个反叛者,他为言论自由而奋不顾身,诸如此类的说法;而在《克力同》中,我们看到的苏格拉底是一个守法公民。因此,在比较低的解释层面上,这里有两种思想派别:像《申辩》这样的革命派;偏爱《克力同》的保守派。无需说,二者可以进行随意的选择:因为二者皆是苏格拉底。守法公民苏格拉底和反叛者苏格拉底之间的张力和差异,构成了苏格拉底。理解了这一张力,我们就开始深思如何理解苏格拉底了。[130]苏格拉底既不是简单的反叛者,也不是简单的守法者。非常清楚的是,从《申辩》来看,苏格拉底没有遵守显然不正义的法律。判他死刑的是什么法律呢?但他遵守了法律。这是正义的法律吗?他得到了正义的审判吗?一位比他年轻的朋友阿波罗多洛斯(Apollodorus),最为热忱但不是最富智慧,他告诉苏格拉底,听说他被判死刑之后:"你被判死刑,多么可怕的事情,太不正义了!"而苏格拉底说:"如果我被正义地判处死刑,你会觉得更好吗?"这是一个非常罕见的时刻,也就是说,苏格拉底这时笑了。[②]

我们更具体地谈论《克力同》:对话中有一个著名的表达,即不带

---

① [译按]施特劳斯这里语带双关,entrance 的字面意思是入口,但引申意是某种要求和资格。

② 这不是出现在柏拉图的对话里,而是在色诺芬的《苏格拉底申辩》(*Apology of Socrates*),28节。

任何附加条件地绝对守法,也就是说,只有这一个条件:如果你有权利带着你的财产移民海外,而且你没有接受这项权利,那么,你就不得不服从法律。如果你居住于此,你就已经签订了无声的契约,并遵守契约。这会引出各种有趣的问题。我们不妨假定,你唯一拥有的财产是不动产,你不可能带走你的不动产,或许你可以出售,那你会怎么做呢?在这篇对话里,克力同担心,如果他的朋友苏格拉底被处决了,人们就会这么谈论他。这确实是一个重大问题,因为他非常富裕,而且,很显然,明智地运用贿赂手段,你当然可以从雅典监狱中赎出某个人。苏格拉底在对话中真实的做法是,他为克力同提供了一个辩护……有人会指责克力同,认为他没有尽力帮助他的老朋友,尤其是这位老朋友曾让他获益良多。换言之,苏格拉底这里所呈现的,符合克力同和他的指责者的具体情况,至于它是否符合更高层次的人就另当别论。关于《苏格拉底的申辩》,我们在柏拉图的对话《高尔吉亚》中发现某个直接的线索:在对话中,苏格拉底讨论了他如果受到雅典的犯罪指控,自己会处于怎样的境况。[①] 他很清楚,如果他受到指控,就像一名治病者,受到某个烹调师指控,要在儿童法官面前受审。这些儿童会说:你已经取走了我们的馅饼皮,这可是我们的快乐,或者说取走了我们的玩具之类。他如何可能在这些儿童面前解释清楚,他给予他们的苦涩药丸,或者苦涩的真理,比那些甜蜜的东西更好呢?雅典人完全不能理解他,因此,他必须根据他们的能力调节他要说的内容。我们在研读《申辩》时也必须要采取这种方式。

现在我们简要谈谈柏拉图最著名的作品《王制》。我听说在这个国家,这本著作是柏拉图作品中最畅销的一部。似乎对一个单纯的读者来说,《王制》与《申辩》、《克力同》,乃至《高尔吉亚》的不同在于一个明显事实:该书激烈、极端地批评民主制。在《高尔吉亚》中,他批评了某种民主型的治邦者——忒米斯托克勒斯、伯里克勒斯等等,但在《王制》里,民主制受到了根本的批评。批评民主制的具体背景,是最

① 参《高尔吉亚》,521e-522c。

VI HORAE

HERMES

西方传统 经典与解释

Classici et commentarii

录

施特劳斯极少开设大型的讲授课程（large lecture courses）。他几乎只上研究生的讨论课，悉心研读具体哲人的作品。但是，1965年冬季学期，施特劳斯开设了“政治哲学引论”课，1-9讲是对现代政治学的批判，10-16讲则是以《政治学》作为进入古典政治哲学的基本引导。本卷讲稿只包括原课程的后半部分，这部分内容疏解了亚里士多德的《政治学》，中文书名定为《古典政治哲学引论》。

我们缺乏更高的担当、更迫切的责任，我们只能提醒自己和我们的学生，要留意政治的卓越、人的卓越和人类卓越所攀越的高峰。既然我们应该锻炼自己和其他人去发现诸种事物之所是，那么，这首先就意味着探究它们的伟大与不幸。

——施特劳斯

上架建议 政治、哲学

ISBN 978-7-5675-8107-4

9 787567 581074

定价：68.00元

www.ecnupress.com.cn