



“好人”与“好公民”^①： 一个政治伦理难题的亚里士多德解

黄 璇

摘 要：对于好人与好公民能否兼得这个千古政治伦理难题，亚里士多德的解答具有典范意义。他认为，在最理想、最优秀的政体中，好公民与好人都具有同样完满的德性。现实中的公民很难都成为好人，但至少可能成为一个对城邦的美好生活有所贡献的好公民。然而，在现代政治实践中，亚里士多德的公民德性很有可能变异为绝对主义政权中的臣民服从德性。这种德性要求政治共同体成员对国家权力表示绝对的认同与服从。变异的古典公民德性理论与现代公民的基本权利诉求是相悖的，使得好公民与好人出现悖谬。有必要在现代道德底线意义上重申好人的德性，从而使人们对绝对的国家权力保持怀疑和警惕，避免陷入失去道德信仰的怀疑主义与虚无主义困境。

关键词：好人；好公民；亚里士多德；公民德性；臣民德性

自古希腊发生了人类精神上的第一次理性启蒙以来，对德性的探寻与追求便成为道德哲学与政治哲学的基本主题。古典哲人如柏拉图与亚里士多德，致力探究人性之善并为其赋予哲学上的规范意义。与柏拉图不同的是，亚里士多德并不执著于追求完美的“超人的德性”。他强调，只要在“合乎德性而生成的灵魂的实现活动”中成为好人与好公民就足够了^②。而对好人与好公民的讨论，又进一步牵涉到人们的社会德性与政治德性哪一个更为优先的政治伦理难题。

一、从柏拉图的“哲学家”到亚里士多德的“好人”

柏拉图笔下的“哲学家”，是集人性优秀品质于大成的典范。《国家篇》中所描述的哲学家有以下特质：第一，他是智慧的，且“痛恨谬误，热爱真理”（柏拉图，2003B:474）；第二，他节制且安守本分；第三，他是勇敢的，能够清楚认识生与死的问题，并对死亡毫不畏惧。柏拉图认为，哲学家是正义的人，他具有最优秀的禀赋和最高尚的美德，他是人性中最高善的体现，因此也只有哲学家才是城邦“最完善的卫士”（柏拉图，2003B:498）。苏格拉底便是哲学家中最具代表性的人物。柏拉图对话集的前三篇——《申辩篇》《克里托篇》与《斐多篇》所描述的苏格拉底，从面对雅典公民大会的审判而进行有理有据的自辩，到坚决拒绝

^①已有西方学者讨论过这个主题，见 Robert Develin, “The Good Man and the Good Citizen in Aristotle’s ‘Politics’”, *Phronesis*, Vol. 18, No. 1 (1973), pp. 71~79。但 Develin 一文主要从文本脉络及语义翻译上对“好人”与“好公民”进行辨析。本文则是在西方古典德性传统中探讨亚里士多德好人与好公民的区别，并指出它在现代道德体系建构过程中的影响与作用。

^②参见[古希腊]亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田译，中国社会科学出版社1999年，第142、14页。“合乎的德性而生成的灵魂的实现活动”是亚里士多德对一般意义上“人的善”（即人的幸福）的定义。

接受克里托提出的越狱协助，再到从容不迫地迎接死亡时刻的来临，自始至终保持着哲学家所具有的珍贵特质：坚持对真理的追求，遵守现行法律，“高尚地面对死亡”（柏拉图，2003A:53）。苏格拉底之死印证了：作为一个哲学家，他不仅难以为平民大众所理解，而且要经受常人难以想象的苦难。

在亚里士多德的笔下，作为人性最优秀品质典范的“哲学家”已很少被提及，取而代之的是对“好人”德性的描述。亚里士多德认为，人们不需要成为善于思辨、满腹智慧的哲学家，只要在“合乎德性而生成的灵魂的实现活动”中成为好人就足够了（亚里士多德，1999:14）。相比起柏拉图强调好人是拥有一颗好灵魂的人，亚里士多德则指出好人是指做了好事的人——“我们做了公正的事情才能成为公正的（人）”（亚里士多德，1999:28）。这里强调的是对“好”的行为的实践。当然，好的动机不可或缺，但如果是仅仅知道什么事情是好的，或者对好的事物抱有积极态度，却不进行行为选择——去实际上做好事的话，便不能被称为好人。此外，只是偶尔做一两次好事也还不能算是真正的好人，必须多次重复地实践并使好的特质保持下来，才能成为好人。总而言之，成为亚里士多德所说的好人必须符合三个基本条件：第一，对于好事“他必须有所知”；其次，对于好的行为“他必须有所选择”；第三，“在行动中，他必须勉励地坚持到底”^①。根据这三个条件，我们可以总结出一个人成为好人的全过程：首先，他对善恶有正确的判断，知道什么是人性之善，知道如何行善；其次，他能够根据这些判断做出理性的选择，而且能够在多次实践中使正确的判断和理性的行为选择形成习惯，形成一种向善的德性（*arete*）。

亚里士多德是柏拉图最出色的学生，世人将之并称为古代西方最伟大的哲学家。这并不是因为亚里士多德超越柏拉图提出了具有深刻洞见的原创性理念，而是因为他在实现从“回到始点或本原”的先验性探索到“来自始点或本原”的经验性探索的转变中，具有典范意义^②。在区分柏拉图的哲学家概念与亚里士多德的好人概念时，可以发现这种转变。一方面，柏拉图尝试以一种“从表象到本质”的路径来呈现哲学家的内在特质，从而使他对哲学家的研究回归到形而上的层面，上升至超验价值^③。而亚里士多德沿循一种“从本质到表象”的演绎路径来呈现好人的特质^④。这意味着他要将多元化的形式赋予“好人”这个在本质上很“薄”（thin）的概念，从而使之下降为一种“厚”（thick）的概念，并以此使好人之善具有层次感、现实感和多面性^⑤。

对柏拉图而言，事物的现象与事物的本质不可等同，正如正义的事物与正义的原型（或法则）不同、美的事物与美的原型（或法则）不同一样，会有许多表象使某些人看起来像或者不像是哲学家（柏拉图，

① 参见亚里士多德：《尼各马科伦理学》，第33页。乔纳森·雅各布斯（Jonathan Jacobs）在总结亚里士多德思想中一个优秀的人所具备的品质时，这三个基本条件同样被提及。不过雅各布斯加上了第四个条件：在实践这些行为时，总是感到愉悦的。见 Jonathan Jacobs, *Aristotle's Virtue: Nature, Knowledge and Human Good*, New York: Peter Lang Publishing, 2004, p. 103。但笔者认为，第四个条件不足以构成“好人”的基本条件。亚里士多德指出，在灵魂中有三种东西生成：感受、潜能和品质。感受没有高尚与卑劣之分，与快乐和痛苦相伴随；品质则是对感受做出的好与坏的判断。德性是一种高尚的品质，它超越了快乐与痛苦的感受，是对事物与行为好坏的判断力。因此，当我们用德性来对好人做基本定义时，就不应将愉悦或者痛苦的感受包含在内。参见亚里士多德：《尼各马科伦理学》，第34页。

② 对柏拉图所提出的探索路径的问题：是应该“来自始点或本原”还是“回到始点或本原”？亚里士多德的回答是：“研究还是从我们所知道的东西开始为好”，因为“始点或本原是一种在其充分显现后，就不惜再问为什么的东西”。换言之，亚里士多德选择的是一种经验性的探索路径。参见亚里士多德：《尼各马科伦理学》，第6页。

③ 对于本质与现象的关系，柏拉图认为存在着两个世界，一个是超验的、绝对的、本质的观念世界，它是所有现象的来源与原型。这种作为本质的观念世界就是 *eidōs*，中文常译作“相”，英译常为 *ideas* or *forms*。另一个世界是现象的世界，又称表现出来的世界。现象世界中的事物是变化的、运动的，是我们感觉的、普遍的日常经验。*eidōs* 是一切现象的本质，是永恒完满的形式。参见安杰利：《哲学辞典》，段德智等译，台北：猫头鹰出版社1999年，第163、193页。

④ 亚里士多德不再延续柏拉图关于相（*eidōs*）的探讨，转而通过对“普遍的”（*katholou*，英译为 *universals*）与“特殊的”（*kath' hekaston*，英译为 *particulars*）之间的差异来阐释本质与现象的关系。他举例谈到：“有些东西是普遍的，有些则是特殊的。关于‘普遍’，我是指那些被自然地断定为多于一样的东西。而‘特殊’则不是。比如说，人是普遍（a universal）的，而‘加里阿斯’这个人则是特殊的（a particular）”（Int. 7a38-b1）。亚里士多德认为，与柏拉图的“相”（*eidōs*）相似，“普遍的”概念所指的对象大多数是永恒的、不变的、不可观察的，也是知识的基本对象。但与 *eidōs* 不同的是，“普遍的”并不是与现象分离的、自我判定的，也不是完美的范式。换言之，如果亚里士多德的“普遍的”概念很大程度上相当于本质的话，那么这种本质就是与现象密不可分的，而不是一种超验的实体。参见 Aristotle, “De Interpretatione”, J. L. Ackrill Trans., Jonathan Barnes (eds.), *Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, 1984; 以及 Gail Fine, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford University Press, 1993, pp. 20~25.

⑤ “厚”与“薄”的概念是伯纳德·威廉斯（Bernard Williams）在《伦理学与哲学的限度》（*Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge 2006, p. 129）一书中关于道德概念的一种区分，他认为厚的概念是一些能够体现事实与价值之联合的更具体的概念。关于柏拉图与亚里士多德这两种研究路径的区分，以及对“厚”“薄”概念的引用，可参见 A. W. Price, “The Irreducibility of the Ethical in Plato and Aristotle”, Robert Heinaman (eds.), *Plato and Aristotle's Ethics*, Ashgate Publishing Company, 2003, p. 39.

2003B:473)。而我们需要了解的是哲学家的原型,即需要探索哲学家的真正灵魂。同时,柏拉图认为拥有善的知识对于灵魂的净化、理性的升华有关键的作用,因此他更强调作为一个哲学家“所知”的重要性。对于亚里士多德而言,好人的“所为”则是他关注的对象。在他的德性理论中,好人已经是一个既定的原点,我们需要在实践活动中来考察好人的特质。亚里士多德认为,通过对这些实践活动进行分类与归纳,我们可以知道在关于善的所有的实践活动中哪些具有人性特质,哪些又具有神性特质。在属人的行为实践体系中,又可以细分出:什么情况下的行为是谦虚的、什么情况下的行为是勇敢的……等等。这就把好人这个原本单薄的概念以厚重而具体的、能够体现不同德性种类的实践活动展示出来。这也印证了亚里士多德所提出的研究宗旨:我们并不是以思辨、以理论为目的;我们所探讨的必然是实践,是应该怎样去行动(亚里士多德,1999:29)。

二、“好人”与“好公民”的蕴含

亚里士多德对“好人”的论说可以划分为两个层面。第一个层面针对的是普遍意义上的人,主要讨论的是人性中善的普遍内涵及具体体现,并论证成为好人的过程是一种向善的美德的形成过程。这主要在亚里士多德的《尼各马科伦理学》《大伦理学》与《优台谟伦理学》三大伦理学著作中加以论述。第二个层面针对的是城邦居民,主要讨论的是城邦中每一种类型、每一个阶层的人对于城邦的特殊作用和意义,并以城邦福祉的实现作为人之善的实现的判断标准。对此,亚里士多德在《政治学》中有专门的阐释,特别提出了“好公民”的概念,用以同“好人”的概念做出区分。区分的主要理据在于,好人与好公民的德性不同。也就是说,尽管都是普遍意义上的人,但是对于城邦而言,好人与好公民的政治功能是不同的。因此,要明确辨析好人与好公民的概念,就离不开对“德性”与“功能”这两个关键词的解释。

希腊文中的德性 *arete*,是指事物之善、事物的优越之处。在希腊文学中,多用来描述英勇无畏和坚强的品质。在道德方面,多指行为高尚、杰出和勇敢善良的品质(安杰利斯,1999:31)。亚里士多德总结道:“德性是一种使人成为善良并获得其优秀成果的品质。”(亚里士多德,1999:35)从德性的类别与德性的功能两个视角出发来理解德性的含义,可以为我们提供辨析好人与好公民的两种路径。

首先,从类别上看,德性有两种,一种是理智的德性(*he aretee dianoetikee*),主要通过教导得以生成,经由培养而增长,所以需要经验和时间;另一种是伦理的德性(*he aretee etikee*),主要是由风俗习惯沿袭而来(亚里士多德,1999:27)。好人是具有“完满的德性”的,因此在理想状态中,好人兼具理智与伦理的德性(亚里士多德,2003:77)。但亚里士多德在《尼各马科伦理学》接近尾声的篇章中,又强调“理智是最贵重的”、“德性活动中最大的快乐公认为合于智慧的活动”(亚里士多德,1999:232)。也就是说,仅具备理智德性就已经是完满的,就是人们追求最高善、成为好人的最佳选择。这看起来似乎成了亚里士多德德性学说中的内在悖论——一方面,完满的德性要兼具理智德性与伦理德性;另一方面,仅仅理智德性就能带来完满的“最大的快乐”。这其实并不矛盾。因为,亚里士多德对德性的类别区分是基于这样一种预设:理智德性主导着伦理德性;理智德性是第一位的,而“合乎其他德性的活动是第二位的”(亚里士多德,1999:234)。也就是说,在亚里士多德的思想中,理智德性与伦理德性并不是平等的德性类别。与知识、智慧直接相关的理智德性要高于、优于伦理德性。注意,这里的“伦理”并不是指现代意义上处理人与人之间关系的道德原则,而是一种合宜的个性与情感——“伦理德性在很多方面都和感情有关”^①。这样,亚里士多德关于理智德性处于首位、理智德性主导伦理德性的论断就有了理据。只要拥有理智德性,便能具备合宜的个性与情感,就能以一种慎思明辨的实践方式来避免非理性后果,从而使伦理德性得以有效发挥作用,使政治生活充满实践智慧(Wilkes,1978:569)。所以,亚里士多德的“好人”只要具备

① 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 234 页;以及 Kathleen V. Wilkes,“The Good Man and the Good for Man in Aristotle’s Ethics”,*Mind*, New Series, Vol. 87, No. 348 (Oct. 1978), p. 570. Wilkes 强调,现代语义中的“道德”(morality)主要指一种关涉他人(other-regarding)的美德,这常常被理解为区别于思辨活动所体现出来的自我关涉(self-regarding)的美德。Wilkes 认为,许多现代学者把古希腊语境中的伦理 *etikee* 理解为“moral”(道德的)是一种误解,因为亚里士多德并没有对理智德性与伦理德性从本质上区分为自我关涉的与关涉他人的,而只是说前者以明辨的理智为核心,后者含有更多的非理性与情感的因素。而现代意义上的伦理与道德根本不是亚里士多德所要讨论的内容。见 pp. 569~570。

了理智德性，他实际上就兼具了理智与伦理两种德性。

尽管亚里士多德承认思辨生活与理智德性是使人类获得完满幸福的最高追求，但他花更多笔墨以强调实践生活与伦理德性的重要性。因为古希腊当时的情况是，政治社会中人们的基本身份是公民而不是哲学家；由于个性禀赋、教育背景、家庭背景等各种原因，不可能人人都能过上哲学家式的好人生活。因此，较之于柏拉图着重论证人们如何突破自我、达至上限而成为一个哲学家的重要性与正当性，亚里士多德则从更为可行与更容易达到的下限出发，论证成为一个好公民的重要性与正当性。一般而言，城邦公民过的是政治生活，而不是哲学生活^①。政治生活更多的是一种实践的、而不是思辨的生活。因此，以丰富知识和智慧为内涵的理智德性似乎就不如在政治实践中形成良好政治习惯与合宜公共情感的伦理德性，对于城邦公民来说更为合适。尽管亚里士多德指出了两种德性在不同背景中的差异，但他并不认为它们是相互隔绝、没有交集的，它们在一个共同的目标——实现一种最大幸福(*eudaimonia*)——的引导下可以得到有效的结合(Wilkes, 1978: 568)。

其次，从功能(*ergon*)上看，德性 *arete* 本身在哲学上就包含着“功能”意义，它与事物“功能卓越”有关。“有德性”可以被理解为某事物实现了它所具有的功能，而且实现效果甚佳，即很有功效(*virtuous*) (安杰利斯, 1999: 31)。亚里士多德从功能的视角讨论好人与好公民的德性时，主要从宏观与微观两个层面来进行比较分析。在宏观层面，他以城邦政体的形式与性质作为参数，认为城邦中人民的各种功能是围绕着城邦的目标来实现的。那么，不同形式与性质的城邦就有不同的目标(比如平民政体的目标在于使人人在一切方面享有平等的权利，而寡头政体的目标在于寡头统治者多占多得)(亚里士多德, 2003: 159)。因此公民功能的实现就有程度之分，德性就不能一概而论，好人与好公民的德性也不能一概而论。只有在具有最优良性质的城邦政体中，公民所发挥的功能才是最完善的，公民的德性才是完满的，在这种对比意义上才可以说公民与好人的德性是一致的——“善良之人的德性与最优良城邦的公民的德性必然是同一的”(亚里士多德, 2003: 114)。

但这个结论受到来自微观层面分析的挑战。在微观层面，具有最优良政体的城邦的统治方式可以根据统治者的数量多少划分为两种。第一种是只有少数城邦公民能成为统治者的统治方式。亚里士多德预设了一个前提：“贤明的统治者就是善良和明智之人。”(亚里士多德, 2003: 78)这句话可以被解读为：好的统治者兼具理智德性与伦理德性，因此他是具有“完满德性”的好人。那么，当这些少数的城邦公民成为贤明的统治者时，便可以说他(们)同时具备了好人与好公民的德性。然而，在这种统治方式下，如果一个公民是个好公民，或者说具备好公民的德性——发挥了对实现城邦共同福祉应有的功能，也不能够就此断定他具备了好人的德性。如果这个公民不是城邦的统治者，本来也没有必要成为兼具理智与伦理德性的“好人”。如果一个公民同时是城邦的统治者，但是他不贤明，他就既不具备好公民的德性也不具备好人的德性。第二种统治方式是“自由人对同自己出身一样的人的统治”——即由具有公民身份的人来统治城邦的共和政治(亚里士多德, 2003: 79)。共和政体是亚里士多德的理想政体，在理论上，多数人统治的共和政体能够使好公民的德性与好人的德性实现最大程度的契合。但在亚里士多德所处的雅典政制，议事会和公民大会都是定期选举、轮流坐庄性质的，因此总会有部分公民在某一时期内担任统治者的职责、另一时期内保持被统治者的身份^②。尽管好公民的德性体现在对于如何统治与如何被统治两方面的事务都应熟习，但随着公民在城邦中所处位置的变换，公民对于城邦的共同目标所发挥的功能也必须有所调整^③。当公民作为统治者时必须具有“明智”(wisdom)的德性；当公民作为被统治者时则不需要“明智”，只要有“真实的意见”(true opinion)就足够了(亚里士多德, 2003: 80)。也就是说，当公民

① 亚里士多德在《优台谟伦理学》中列举了三种“一切人有机会选择其生活的生活方式”，即“政治家的、哲学家的和享乐者的生活”。见《亚里士多德全集》第8卷“优台谟伦理学”，苗力田主编，徐开来译，中国人民大学出版社1994年，第345页。

② 有一个例外，最高法院议事会的成员并不是“轮流坐庄”的，它是唯一保留了终身制的官职。参见《亚里士多德全集》第10卷“雅典政制”，苗力田主编，颜一译，中国人民大学出版社1997年，第3~5页。

③ 亚里士多德多次阐释了这个观点。如“公民的德性即在于既能出色地统治，又能体面地受治于人；但对这两个方面不能等量齐观”；统治与被统治“这两方面的德性各不相同，但好的公民必须学会统治和被统治，他的德性在于，从两个方面学会最自由人的统治者”。见亚里士多德：《政治学》，第78~79页。

作为被统治者时他可以当一名具有真实意见的好公民,但由于这种意见不一定是明智的,因此,好公民也不必然具有好人的德性。

由此可见,亚里士多德在微观层面分析好人与好公民的德性所得出的结论,对他在宏观层面上得出的结论形成了挑战:即使在最优秀的政体中,也不能绝对认定好公民的德性与好人的德性是同一的,要依据不同情况下公民所处的不同位置与发挥的不同功能而定。换言之,在亚里士多德的语境中,好公民并不一定就是好人。这就预设现实中的一种困境:当成为一个慎思明辨、理性行事的好人与做一个安守本分、忠诚为国的好公民之间产生矛盾时,该如何选择?可以说,政治性成为亚里士多德判断人们具备哪种德性的轴心,这也为后继学者在研究德性与政治性的问题时所产生的分歧埋下伏笔。

三、至少做个“好公民”:古典政治德性及其变异

柏拉图认为,城邦的命运与统治者的天赋紧密相关,最优秀的天赋既会“给城邦和人类带来最大伤害”,也会“给城邦和个人带来极大的好处”(柏拉图,2003B:488)。亚里士多德则不以为然。他认为,公民的德性才是城邦完满自足的理想生活目标得以实现的关键。尽管不可能每个公民都能成为完美的好人,但他至少可能成为一个好公民(亚里士多德,2003:77)。也就是说,在古代城邦中,不可能每个公民都具备完满的德性,但他至少可以做到具备一种对城邦公共生活发挥其作用的政治德性。

亚里士多德所褒扬的古典政治德性是“好公民”的德性,而不是“好人”的德性,其具有以下特质:第一,它在本质上是一种伦理德性而不是理智德性(亚里士多德,1999:31)。古典政治德性关注的是公民在公共生活的实践中能够形成对城邦必要的情感并产生合理的行为,而不需要公民具备高深的政治理论知识和丰富的哲学智慧。第二,它以人的政治性而不是社会性作为基本预设。亚里士多德认为,人是天生的政治动物,人类生活的政治性是我们区别于其他群居动物的显著特征(亚里士多德,2003:82)。像蜜蜂、蚂蚁这些具有社会性的昆虫,它们的群居生活仅仅是基本的自我保存本能的体现,它们习惯性的分工合作与互助是为了继续昆虫社会的整体自保功能。但人类社会不同,人们结成政治共同体除了寻求自保,还因为能够感知到共同生活“本身之中就存在着某种美好的东西”。因此,“即便不需要其他人的帮助,照样要追求共同的生活,共同的利益也会把他们聚集起来,各自按自己应得的一份享有美好的生活”(亚里士多德,2003:82-83)。在共同目标的牵引下,一个在功能上、复杂性上都高于一般动物族群的人类的政治社会得以建构起来。第三,古典政治德性优先满足城邦的整体目标而不是个人的具体目标。一方面,城邦的目标是追求美好的共同生活,亚里士多德认为这也是人们联合起来组成城邦的目的。这种目标是高级的、超越温饱基本需求的。所以,城邦的整体目标终究是与人们实现善的价值的目标一致的。如果仅仅为了满足基于温饱需要、或者犬儒主义式的享乐需要的个人目标,则不需要人们具有政治德性,城邦也没有存在的必要。另一方面,城邦共同体是使人类政治德性得以发挥功能的唯一载体。若城邦不能继续,人们就要回归不稳定的原始群居状态,这将带给人们极大的不安全感,也不利于人类谋求长远的发展。在这个意义上,亚里士多德认为即便公民所在的城邦是一个蜕化变质的政体,无论公民对它有多么反感,也应该想方设法维持它,使它不至于趋向毁灭。这就是为什么亚里士多德在研究政体分类时,还分别探讨各种性质的政体如何得以保存,而不是以去糙取精的方式来单纯讨论如何建立一个最理想的优秀政体。这也是亚里士多德的政体分类与柏拉图的理想国的意义区别之所在。

亚里士多德的古典政治德性在当代发展成两种主要形态:一种是颇受关注的共和主义的公民参与美德,像阿伦特、桑德尔等持有共和主义观点的学者强调,公民应通过投身政治、关注公共事务来实现公民政治权利,并以此团结起来、形成一种以积极公民美德为基础的公民爱国主义。另一种是容易被人们忽略的绝对主义支配下的臣民服从德性,它是古典政治德性的变异形态^①。这种德性所描述的是统治

^①英文 *virtue* 与希腊文 *arete* 都可以译为“美德”或“德性”。“美德”在汉语中是一个褒义词,表扬某种价值或行为是正确的、良好的。但 *virtue* 和 *arete* 可以作为描述某种功能及其作用结果的中性词,指有效发挥了功能,这就与汉语中“德性”的意思和词性较为接近。这里用臣民服从“德性”而不是“美德”的原因在于,笔者对臣民服从的心态及行为持不赞同的态度,认为它既不正确也不好,但它却有效地发挥了某种功能。

者以维护国家主权的完整性与至上性为由，要求政治共同体成员对掌握主权的绝对权力表示唯一认同与绝对服从，以此获得免受宪法限制和约束的正当性。这样，统治者获得绝对权力之后，政治共同体常常是专制的^①。专制体制中的共同体成员便不具备法理上的公民身份，仅有臣民身份而已。之所以说臣民服从德性是亚里士多德古典政治德性的变异，原因有二。其一，在亚里士多德的德性理论中，城邦政治共同体成员是以有限的公民身份、以积极介入政治的姿态来养成政治德性的；绝对主义专制政体中的政治共同体成员，则是以臣民身份、以毫无选择地接受政治教条和意识形态灌输的方式被动地形成服从的政治德性。其二，臣民服从德性的绝对主义载体，继承了亚里士多德的国家有机论，却把它发展至权力腐化的政体形式。不少学者认为，柏拉图的《理想国》是绝对主义体制的源头，其实，亚里士多德也像柏拉图一样深信全体高于部分、国家高于个人。由于亚里士多德以有机体的比喻来解释了这种理念，所以要比柏拉图的国家理论更形象、更容易被理解和接受，也因此成了后世研究者主张国家最高主权的主要理论依据（邹文海，1989：91）。但亚里士多德在研究政体分类时明确指出，最理想的政体是共和政体而不是少数人掌握绝对权力的君主制或贵族制，即使在蜕化变质的政体中，也只有共和政体的变体——平民政体是最可以容忍的（亚里士多德，2003：117-118）。

西方思想史的脉络中，绝对主义的臣民服从德性在近代理论的源头是让·布丹的国家主权论，而后又在霍布斯那里得到显著的发展。霍布斯以利维坦的形象来描述一个极其强大又具有绝对支配力量的主权国家，并提出了与亚里士多德政体论完全不同的结论——“最绝对的君主制对国家来说是最好的条件”（霍布斯，2003：118）。霍布斯还特别阐释了在这种国家体制中的“公民状态”：“每个公民既保持了他在和平中过得安宁所需的自由，又取消了别人的某些自由，使他足以摆脱对别人的恐惧”，“每个人都安全地享有有限的权利”，人们“受所有人的力量的保护”（霍布斯，2003：102）。这种公民状态的形成来自于每个公民将所有的权利转让给主权国家，并完全地在所有事情上服从于它的意志（霍布斯，2003：58）。可见，霍布斯的“公民”并不是现代意义上享有充分的法定权利的公民，也不是亚里士多德所说的能够获得参与政治公共事务资格的公民，而是实质上处于臣属地位的、臣服于“相信会给他们提供保护的绝对主权者”的臣民（霍布斯，2003：59）。对于臣民来说，自由就是和平与防卫的实现，就是免于相互屠杀的恐惧，而不是享有合法而充分的个人权利。霍布斯甚至以一种绝对主义精英的口吻轻蔑地指出：“当公民个人即臣民要求自由时，他们以自由之名所要求的并不是自由而是支配；但由于他们的无知，他们从来看不到这点。”（霍布斯，2003：108）

如果说霍布斯所强调的绝对主义的臣民服从德性还是建立在契约论的基础上，还有契约精神在个人与国家之间发挥相互制约的作用，到了20世纪的绝对主义政权，如法西斯极权政府的统治下，契约精神已荡然无存。臣民对领导者及其政府必须无条件地服从，甚至是无原则地膜拜。维持和平与加强防卫的重心，已经从维护国家主权的完整转移到巩固统治者个人的权力与地位。保护人们免于相互侵害的恐惧的国家功能，蜕变成通过制造民众间的相互告密、相互屠杀来实现一个服从于个人意志的“优秀社会”或“良序社会”。如果说在霍布斯的时代，臣民服从的政治德性还是被赤裸裸地强调，那么在20世纪的专制政体中，对这种德性的宣扬和灌输就被以“人民的利益”为名巧妙地包装起来。“追求美好共同生活”的亚里士多德式的口号，则成为用以填补理想与现实之间巨大鸿沟的政治道具。伴随着盲目的爱国主义、民族主义甚至种族主义情结被刻意塑造，人民就彻彻底底地退化为愚民：毫无自主意识，权利认知匮乏，沦落为专制独裁者把玩与蒙骗的工具。

四、首先做个“好人”：重申现代道德的底线原则

亚里士多德以降的大多数国家主权论者与绝对主义国家论者都声称：使国家地位高于个人地位，使国家主权高于个人权利的目的，是要使个人免于对战争的恐惧，免于对匮乏的恐惧。他们主张建立一个

^①参见 *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought* 第1页中的“absolutism”词条，David Miller & Janet Coleman, William Connolly, Alan Ryan (eds.), Basil Blackwell, 1987.

力量强大、繁荣兴盛的国家,从而为政治共同体提供安全感。但他们在试图赋予国家全能权力、以避免霍布斯所说的来自于人与人之间战争状态的恐惧的同时,却有意或无意制造了另一种恐惧——来自于国家对个人的压迫的恐惧(霍布斯,2003:6、59)。因此,正是以和平、防卫和富足为理由来获得无限权力的国家,会试图通过挤兑个人的生存和发展空间、抑制社会的多元化和多样性来保证政治社会的方方面面都在国家权力的掌控之中。于是,个人免于偶然灾害,却需要面对一个常在的恐惧——来自于国家权力侵害的恐惧。为了避免这种恐惧,洛克、斯密、孟德斯鸠以来的自由主义学者致力于建构起限制绝对权力、使权力分立制衡的学说,从而使政治共同体成员与国家权力之间保持必要的距离。另一方面,以梭罗、甘地、马丁·路德·金等为代表的公民不服从传统,宣示公民不服从是一项基本公民权利,当人们面对一个侵害个体权利的政权、面对一部难以保障公民权益的恶法时,有权采取不合作、不服从的做法来表达他们对于现存政权与法律的不满与抗议^①。这对亚里士多德“至少做个好公民”的古典政治德性是一种颠覆,但不意味着亚里士多德的德性伦理学传统因此要被放弃。因为,既然自由主义政治哲学已经告知人们在面对强权与恶法时拥有不服从的天赋权利,那么德性伦理学就应当承担起另一种责任:告知人们应该信守现代道德的底线原则,从而使人们对声称能够提供保护的国家权力保持怀疑和警惕的同时,又不至于落入失去信仰与道德价值观的怀疑主义与虚无主义的困境。

公民不服从权利的证实与兑现,意味着我们也许已经不能成为亚里士多德意义上的具有服从美德的“好公民”,但我们并不因此成为道德沦丧的个体。如果成为“好公民”必须遵守无条件服从的原则,这样的“好公民”无异于愚民。而共同体成员应当放弃这样一种亚里士多德式的公民德性,转而选择培养一种以社会基本道德规范、而不是国家的政治规范为准则的社会美德。所以,我们作为人类社会的成员,除了成为“好公民”之外还有另一种选择:成为一个在道德底线意义上的好人。而只有当国家权力不触犯人类之基本权利、不违反社会基本道德原则时,我们才应当在首先成为一个好人的基础上选择一个好公民。

这里需要强调的是,“道德底线上的”与“道德的”是有交集、但描述范围不同的定语。如果把“道德的”理解为“善的”,“道德底线上的”就应理解为“非恶的”。其实,“道德底线上的”就是“道德的”的弱意义,而“道德的”范畴要广于“道德底线上的”范畴,实现了“道德底线上的”便是实现了道德范畴中的第一个序列。要理解道德底线上的好人与道德的好人的区别,可以从区分前者与亚里士多德“好人”的不同含义切入。

第一,亚里士多德所强调的是道德上限意义的“好人”,是指做好事、实现了人生价值中最高善的好人;而要成为道德底线意义上的好人,只要不作恶、不参与作恶、不唆使作恶而造成对他人生命财产的伤害,就可以实现。前者可以作为人类行为的理想典范,后者则可以被视成为好人的基本资格。两种意义上的好人并不是相互对立的,它们结合起来形成一个“好人”的体系。在这个体系中,好人有着不同层次、不同序列的区分,如“不作恶的”、“利己而不损人的”、“利己又利他的”、“损己而利他的”等等。在此,强调做一个道德底线意义上的好人,并不是反对人们去追求更高层次的好人的德性,更不是反对人们培养乐于行善的品格,而是要指出“好人”不是一个狭隘的范畴,不只是常人难以企及的道德高地,却是人人都有足够的能力去实现的目标。在设立道德底线意义上的“好人”资格的前提下,普罗大众对于“好人”就不会产生过于强烈的距离感,人们也不会因而潜在地抗拒成为一个好人。

第二,亚里士多德强调好人的德性是完满的,而道德底线意义上的好人的德性则是有限的。完满的德性是指在任何实践中都能够恰如其分地把握好尺度——掌握“中道”(Doctrine of the Mean)。有限的德性则未必能够做到任何时候都把握“中道”,也很难把所有外在的干扰因素如利益等完全排除而成为自足的。这意味着道德底线上的好人不仅会产生欠缺周全考虑的行为,更有可能会出现失控的情绪和言行,但只要这些不触犯道德的底线原则——不作恶以造成对他人生命财产自由的伤害,就不会丧失

^①参见何怀宏:《公民不服从的传统》,吉林人民出版社2001年,第1页;以及该书中的以下篇章:梭罗的“论公民不服从”、甘地的“论非暴力”、马丁·路德·金的“《寄自伯明翰监狱的信》及其它”。

其成为一个好人的基本资格。当然，我们在承认有限德性的同时，要声明这决不是在为人们提供拒绝自我反省、自我约束的借口，也决不是为人们某些不明智的行为进行辩护与开脱，而是要印证亚里士多德所说的“人很少是神圣的”（亚里士多德，1999：142）——即便“好人”也不是神圣的。人性也才具有继续被培养成为良好德性的空间。所以，在道德底线意义上设定好人的资格，还意味着好人不再是被标榜为道德楷模后就可以停止实现的目标，成为好人则是一个不断反思人性、德性不断被塑造的变化的过程。

第三，亚里士多德的好人的德性，体现为具有克服了一般感受与情绪的判断力，以及实践善的能力；而道德底线意义上的好人，则不能忽略在实现德性过程中所产生的愉悦与痛苦的感受。两者有一个共同点，就是能够明辨是非善恶。但在面临自身利益与善的结果发生冲突时，前者不存在犹豫，会果断地做出“最高尚”的、“最善良”的选择。而在描述后一种“好人”时，选择维护自我利益还是保全他者利益的心理纠结，是一个持续的过程。即使人们最终的选择达到了“高尚的”、“善良的”目的，但这种心理的纠结还有可能一直存在。自18世纪启蒙运动以来，唯理主义和功利主义的双重影响使人们追求个人利益最大化的正当性达到了前所未有的程度。而始于洛克的自由主义的蓬勃发展，无疑为维护个人利益注入了一剂强心针。于是，在面对个人利益与他者利益遭遇冲突时，维护个人利益就不是一个不道德、不正当的判断与选择。然而，德性伦理学则要求人们摒弃以自我利益为中心的狭隘视界，更多地关注人类如何过一种好的共同生活的问题。随着当代德性伦理学的复兴，亚里士多德强调的共同善的德性观念重新在当代道德哲学领域中占据了重要的位置。道德哲学中的功利主义伦理和德性伦理的遭遇战，直接呈现出人们在面临自我利益和他者利益的冲突时心理纠结的过程。可以说，这样的心理纠结是人之常情，它并不妨碍我们对一个最终作出利他的、善的行为决策的人赋予“好人”，甚至可以说，即便某人因为这样的心理纠结而做出了偶然的自我保护决策，也不会因此丧失成为一个好人的资格，只要他具备为善且不作恶的道德习惯^①。

亚里士多德的好人更像一种道德圣贤(moral saint)，而现代道德底线原则上的好人则更像康德式的道德英雄(moral hero)^②。道德圣贤的形象是：他的幸福存在于他人的或全体的幸福之中，他会愉快地、全心全意地和开放地为他人作奉献；他能够为了他人的利益而牺牲自己的利益，并同样感受到这种牺牲（沃尔夫，2007：174）。道德英雄的形象则强调在经历与人生逆境或者人性中的恶的艰苦“战斗”之后取得的择善的胜利，体现了一种克服欲望、偏见、逆境而从善如流的、具有责任意义的德性诉求。亚里士多德深知在常人身上难以显示出道德圣贤的德性品质，他转而把希望寄托在“好公民”的诉求上。但是现代社会已经不再是古希腊城邦的复刻，亚里士多德的好公民显然已经不能符合现代国家的政治德性规范，也难以满足人们的现代权利诉求。因此，有必要在现代道德底线意义上重新定位“好人”，让人们最起码能够成为不断完善自我人性的“道德英雄”，而不至于迷失在好公民与好人的选择困境当中。

参考文献：

- [1] 安杰利斯(1999). 哲学辞典. 段德智等译. 台北: 猫头鹰出版社.
- [2] [古希腊]柏拉图(2003A). 柏拉图全集: 第1卷. 王晓朝译. 北京: 人民出版社.
- [3] [古希腊]柏拉图(2003B). 柏拉图全集: 第2卷. 王晓朝译. 北京: 人民出版社.
- [4] 何怀宏(2001). 公民不服从的传统. 长春: 吉林人民出版社.

^①这里，对“自我保护”的断定，主要是一种道德判断，而不是法律判断。有一种情况是，因为自我保护而伤害了他人利益。如果这样做没有触犯法律，那么并不妨碍其成为一个好人。但如果触犯了法律，在受到法律惩罚并承担相关责任以后，可以重新获得成为好人的基本资格。

^②康德在阐释其第一个道德命题“只有出于责任的行为才具有道德价值”时，列举了多个例子来对比道德圣贤与道德英雄的形象。“许多人很富于同情心，他们全无虚荣和利己的动机，对在周围播散快乐感到愉快，对别人因他们的工作而满足感到欣慰，我认为在这种情况下这样的行为不论怎样合乎责任、不论多么值得称赞，都不具有真正的道德价值。”但如果一个爱他人的人有这样一种情况：“心灵上布满为自身而忧伤的乌云，无暇去顾及他人的命运，他虽然还有着为他人解除急难的能力，但由于他已经自顾不暇，别人的急难不能触动于他，就在这种时候，他却从那种死一般的无动于衷中挣脱出来，他的行为不受任何爱好的影响，完全出于责任，只有在这种情况下，他的行为才具有真正的道德价值”。可见，康德认为像所谓“道德圣贤”那样具备为行善的爱好和习惯的人，其行为事实上不具有道德的价值。而只有那种克服了自身困难的、出于责任而行善的“道德英雄”，其行为才具有道德价值。康德强调，“尽自己之所能对别人做好事，是每个人的责任”。按照康德的理解，责任是人之所以具有道德性的根源，每个人都应该出于责任去实践道德的行为。参见[德]康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社1986年，第47～49页。

- [5] [英]霍布斯(2003). 论公民. 应星、冯克利译. 贵阳:贵州人民出版社.
- [6] [德]康德(1986). 道德形而上学原理. 苗力田译. 上海:上海人民出版社.
- [7] [美]苏珊·沃尔夫(2007). 道德圣贤. 谭安奎译、徐向东编. 美德伦理与道德要求. 南京:江苏人民出版社.
- [8] [古希腊]亚里士多德(1994). 亚里士多德全集:第8卷. 徐开来译. 北京:中国人民大学出版社.
- [9] [古希腊]亚里士多德(1997). 亚里士多德全集:第10卷. 颜一译. 北京:中国人民大学出版社.
- [10] 亚里士多德(1999). 尼各马科伦理学. 苗力田译. 北京:中国社会科学出版社.
- [11] 亚里士多德(2003). 政治学. 颜一等译. 北京:中国人民大学出版社.
- [12] 邹文海(1989). 西洋政治思想史稿. 台北:邹文海先生奖学基金会.
- [13] Aristotle(1984). De Intepretatione. Jonathan Barnes (eds.), *Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- [14] Robert Develin(1973). The Good Man and the Good Citizen in Aristotle's "Politics". *Phronesis*,18(1).
- [15] Gail Fine(1993). *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. London: Oxford University Press.
- [16] Jonathan Jacobs(2004). *Aristotle's Virtue: Nature, Knowledge and Human Good*. New York: Peter Lang Publishing.
- [17] David Miller & Janet Coleman, William Connolly, Alan Ryan (1987). *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- [18] A. W. Price(2003). The Irreducibility of the Ethical in Plato and Aristotle. Robert Heinaman (eds.), *Plato and Aristotle's Ethics*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- [19] Kathleen V. Wilkes(1978). The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics. *Mind*,87(348).
- [20] Bernard Williams(2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. New York: Routledge.

“Good Man” and “Good Citizen”:

An Aristotelian Solution to a Difficult Issue in Political Ethics

Huang Xuan (Postdoctoral Researcher, Peking University)

Abstract: Whether we can be both a good man and a good citizen has been a difficult issue in political ethics through ages. Aristotle's answer to this question is of classic value. From Aristotle's perspective, within the perfect form of regime, a good citizen possesses the complete virtue as a good man does. It's nearly impossible that each citizen is capable of being a perfect good man in a real life. However, one could at least be a good citizen who dedicates himself to the polity and “functions” appropriately to complete the happiness of the polity. Aristotle's theory of civic virtue has its mutant in modern political theory: subjects' virtue of obedience in absolutism, which declares that the ruler is granted to request members of political community to completely identify and submit to the national power. This mutant kind of political virtue is contrary to the modern political principle of civil rights, which has caused a paradox of giving priority to either becoming a good citizen or becoming a good man. It is thus necessary to reaffirm the virtue of a good man in the bottom-line sense of modern morality, so as to prevent people from losing their moral faith and rolling into nihilism and skepticism, as they realized the absolute national power should be questioned and vigilantly watched.

Key words: good man; good citizen; Aristotle; civic virtue; subjects' virtue of obedience

■ 作者简介: 黄 璇, 北京大学政府管理学院博士后; 北京 100872. Email: trinitymama@sina. cn.

■ 基金项目: 国家社会科学基金重点项目(10AZZ003)

■ 责任编辑: 叶娟丽

