

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

亚里士多德的德性与社会的关系理论 [On the Theory of the Relation of Virtue and Society]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	龚, 群
Publisher	哲學與文化月刊社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 18:57:19
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185315

龚群：亚里士多德的德性与社会的关系理论

龚群

[内容摘要] 亚里士多德的德性论是社会中心论，个人德性的实践是一种社会的实践，人类社会只有发展到一定阶段才有德性完备实践的可能。德性实践是作为幸福中心的必要部分发挥作用，幸福是合乎德性的现实生活。不同的实践活动养成不同的德性，不具备德性可能的职业实践无从养成德性。最优良的城邦是全体公民都具有完备德性的城邦。但在亚里士多德看来，这仅是一种理想状态。现实的城邦应以正义为标准。正义是最基本的社会性德性，不过，正义可作两种理解，一是体现德性之全体和社会共同体的整体利益的正义，二是部分正义或比例正义。

[关键词] 德性|幸福|正义

作者简介 龚群，1952年10月生，江西南昌人，哲学博士。现为（北京）中国人民大学哲学系，（武汉）湖北大学哲学系教授，长期从事哲学伦理学教学与研究。个人专著有《道德乌托邦的重构》、《西方道义论与功利主义研究》等9部，主译《德性之后》等。

On the theory of the relation of virtue and society

Gong Qun

(RENMIN University of China, Beijing)

Abstract Aristotle's theory of virtue is one kind of social theory which suggests, individual practice of virtue is social practice and advanced practice of virtue can be possible when human society has developed some high level. The necessary and center part of eudaimonia is virtual practice, and eudaimonia is virtual life. Different practical activities cultivate different virtues and in some occupations, the tendency of their practices is such that the people in the careers can not get virtues. The best city-state shall be the whole citizenship who have all important virtues. However, it is one kind of ideal situation. We shall by justice value the real city-state. Justice is basic social virtue, and we can understand it by two ways, one is said that justice represents the whole virtue and entire interest of community, and the other is said that justice is part justice and ratio justice.

Key words virtue eudaimonia justice

在西方伦理思想史上，亚里士多德的伦理思想占有一个特别重要的地位。从亚里士多德向后看，它是苏格拉底所开启的伦理探求方向所获得的伟大成就；从亚里士多德向前看，它是延绵两千多年的亚里士多德传统的源头。直至近代的到来，从古希腊以来的西方伦理思想最悠久的传统就是亚里士多德的德性论传统。在中世纪的托马斯·阿奎那那里，我们可以看到一个鲜明的亚里士多德德性论的复活，而在17、18世纪的英

国伦理学家哈奇逊、巴特勒那里，我们都可看到亚里士多德的德性与社会统一论的影响。麦金太尔等人力图复活亚里士多德的德性论，表明了它在现代的重要性。因此，研究亚里士多德的伦理思想，对于我们把握西方伦理思想史的特性，无疑具有极重要的意义。

亚里士多德的伦理思想，一言以蔽之：德性论。亚里士多德的德性论，不仅包括对德性本身的阐述，而且包括德性与社会的关系的理论。亚里士多德的德性与社会的关系理论，是对德性在人类生活中地位理解的西方传统模式。我们认为，这为解答现代社会中的道德生活的意义问题，为我们提供了一个参照系。本文试就此进行探讨，以向同仁们求教。

一

亚里士多德的德性论的一个基本论点是：人类的好生活（well being）是以德性为中心的生活，或者说，德性的践行是人类好生活的必要的和中心的部分。亚里士多德的这种德性论包括着古希腊思想对德性这一概念的一般看法。在古希腊，德性这一概念把某种卓越的能力和道德品性都包含在其涵义里。德性（virtue）一词，希腊文为“arête”，在词源学意义上，它表示人的某种技能、特长或功能，表明人能够做什么，是一种功能性概念。它既表明人的卓越（excellence），又表明人的道德品性，在亚里士多德看来，理智、勇敢、节制、正义都是人的特有功能（心灵的德性），人类的好生活就在于人的特有功能的发挥。在这个意义上，亚里士多德的德性概念又切合现代将其作为道德词汇理解的意义。在亚里士多德的心目中，没有德性，也就没有人类的好生活，没有人类的幸福。这样理解的德性，也就是我们所理解的道德品性。

其次，亚里士多德的德性中心论在实质上是社会中心论。亚里士多德认为，人在本性上是社会性的，个体是社会群体中的个体，因而在亚里士多德看来，与社会群体相隔离的人就如同禽兽一般。亚里士多德认为，城邦政体实质上是人类社会本性的现实化、客体化。或者说，在城邦这种政体形式中见到了人的社会本性。亚里士多德对人类社会持有一种历史的观点。他认为，人类社会是由家庭、村落进而发展组合为城市的。但他囿于当时希腊社会的发展史，认为城邦是社会发展的终点。在他看来，任何事物当它的生长完成，我们就可见到它的自然本性。我们也在城邦这个终点见到了人的社会本性。人的这种社会性的特性在于通过社会而达到其自足性。城邦就是这种自足的社会组织。因此，城邦虽在发生次序上后于个人和家庭，但在本性上先于个人和家庭。亚里士多德认为，就本性而言，全体必然先于部分，犹如全身与手足的关系，脱离全体的部分已失去了其本质意义。因此，个人只有在社会中，才可真正体现出作为人的本质的生活。而这种生活就是德性的生活。就德性的发生源而言，在于个体身上，而个人的德性实践是一种社会的实践，个人只在社会中才能践行其德性。因此，以德性为中心的人的好生活实质上是一定社会条件下的道德生活。

第三、德性的实践既需要一定的社会条件，又造就了一定的社会政治共同体。我们已述，人类的好生活是以人类德性实践为中心的，这种实践又并非是脱离一定社会条件的实践。因此，人类的好生活必须从人类存在的本体论上才可得到解释。亚里士多德认为，人类在本性上是一种志趋优良的动物。人类社会何以能得到发展，并最终发展为城邦？是为了优良生活，即为了好生活。他认为，如果人类仅仅为了生存而生存，那就如同野兽一般，并没有必要组成城邦。社会发展是向善的发展，是向善的需要。动物性的存在仅仅是为存在而存在，因而没有发展。亚里士多德强调，城邦不仅为生活而存在，实在应该为优良的生活而存在。因此，作为德性产物的人类好生活本身内在地包含着人类社会发展的目的之中，人类存在的这种目的性，是践行德性的本体论前提。而且，按照亚里士多德的理解，人类社会只有发展到了一定阶段（就他的历史观而言，城邦政体阶段）才有德性的完备实践的可能。换言之，只有发展到了城邦政体的阶段，才使得德性的完备实践有了社会的或理论的可能性。这是因为，“城邦的目的是人类所可能达到的最优良生活。”[1]值得指出的是，亚里士多德并不认为社会集体有着独立于普遍个体的终极目的。他认为，“对个人

和对集体而言，人生的终极目的都属相同，最优良的个人的目的也就是最优良的政体的目的。”[2]社会性的终极目的也就是个人的终极目的：这就是至善。而什么是“至善”？亚里士多德认为，这就是幸福（*eudaimonia*）。实际上，亚里士多德的最优良生活（或者说最好生活）更准确的概念表达就是“幸福”。然而，“幸福”是一个相当宽泛的概念，人生哲学不同的人有不同的理解，现代人一般把它理解为与快乐相关的状态。就亚里士多德而言，这一概念既内在地包括了快乐的涵义，但并不仅归结为快乐。它更重要的是表明了一种状态，它是人的良好存在的状态，和人在良好存在状态中的良好行为活动。同时，它又是一种自足和自我肯定的状态，并且是处于与神性相交往的关系状态。亚里士多德的幸福概念的内涵实质上就是人类的优良生活（好生活），至善就是幸福，幸福是善的实现，也是善的极致。幸福本身又是人类的目的。

那么，怎么理解德性的地位？德性作为构成幸福（好生活）中心的必要部分发挥其作用。因此，没有德性，也就没有幸福，没有对人而言的好生活。这种好生活既可看作是一种实际存在的状态，也可看作是一种理想状态（作为目的）。当把它看作是一种理想状态时，不能把德性仅看作是作为独立发挥作用的工具，因为德性不是一种中介，它就是好生活本身，所以，当我们把好生活（幸福）作为目的时，是内在地包含了德性追求和德性实现的。而当我们拥有德性还要追求幸福时，实际上是在幸福之中追求更高层次的幸福。因为在亚里士多德看来，幸福生活主要就是德性生活。因此，在亚里士多德的德性伦理学中，是无法理解康德式的德性与幸福分离的理论的。

亚里士多德并不排除外在的财物、以及政治及军事等方面的人生追求的成功在幸福中的地位。他认为，善的事物有三类，一是外在诸善，如财富、尊荣等；二是灵魂诸善，这就是诸多德性；三是身体诸善，如健康等。这三者都是幸福所需要的。因而，在亚里士多德这里，是在对昔勒尼学派的快乐幸福论和犬儒学派的唯德性幸福论的综合基础上的德性幸福论。他承认，人们一般把幸福的人看成是这三者俱有的人。然而，在这三者并非可以全部拥有的时候，如果没有德性，决不意味着拥有幸福。他说：“个人要是如果没有丝毫勇气，丝毫节制，丝毫正义，丝毫明哲（理智），世人决不称他为有福（快乐）的人。”[3]仅占有社会财富，社会地位等外物，在亚里士多德看来，并不意味着幸福。这与相当多的现代人把拥有财富看成是幸福的首要条件正好相反。在亚氏看来，幸福的首要条件是德性。德性无赖于外物而能保持，而外物的效益则必须有赖于灵魂诸善才可显露。因此，凡德性不足而务求娱乐于外物的人们，必须认识到，过多的外物是无补于人生的，而唯有虔修德性，才可使人幸福真正充实。在他看来，幸福就是灵魂的一种合乎德性的现实生活，一切其它东西或是它的必然附属品，或是为它的本性所需的有用的手段。

亚里士多德的这一幸福论（幸福是合乎德性的现实生活），不仅是指涉个体的，而且是指涉社会的。个人与社会的这一终极目的在内涵上并没有实质性的区别。亚里士多德强调个人与集体的幸福是同一的。而以德性为内核的社会幸福，就是亚里士多德的理想城邦得以确立的根本原则，恰如个人幸福是以德性为中心一样。依亚里士多德之见，社会幸福的由来类似个人幸福的由来。因此，幸福的城邦必然是在道德上最为优良的城邦。他把个人与社会相比较，认为人如不作善行终于不能获得善果，人如无德性而理智，终于不能行善；一个城邦也是如此。因此，一个城邦必须有人们称之为义士、达者、哲人的诸品德。即要有勇敢、正义、理智等德性，才能达成善业，从而导致幸福。亚里士多德的这一德性论的社会幸福观，就其理论渊源而言，是对柏拉图在《国家篇》中表达的在理想社会中，不同社会层次尤其是统治阶层的人需要德性的思想的直接继承。依据这样一种理论视野，那就必然得出惟有具备基本德性的人组成的城邦，才是幸福的城邦这一个理论结论。

因此，必然提出的问题，或者是什么样的人才具有德性，或者是怎样才能使普遍个体人人具有德性。这类问题又内蕴着人性论的问题。亚里士多德是基于这样一种人性论出发的：人们的自然人性有待德性的铸造（或改造）和理性的引导；道德的实践（亚里士多德的术语：习惯）能够改变人的天赋，并在理性的作用下达到人性的完善和道德的至善。亚里士多德并不否认人性作为个体德性的本体论前提，他认为自然给予

我们的人性并不完善，但却给了我们接受德性的能力，这种能力以潜能的形式存在于我们身上，它通过现实活动而展示出来，或者说，它的成熟是通过习惯得以完成的。他说：“我们做公正的事情，才能成为公正的人，进行节制，才能成为节制的人。”[4]他强调德性作为质量，是一贯行为习惯的结果，因而他认为，从小养成这样那样的习惯，非常重要，甚至比一切都重要。亚里士多德从他的人性论得出人的社会实践（习惯）最终决定人的德性的论点。这也意味着，亚氏的观点蕴含着这样的观点：不同的实践活动养成不同的德性，不具备德性可能的实践无从养成德性。

亚里士多德的社会实践观是具有特定社会政治哲学的实践观。首先，亚氏把奴隶排除在他的德性实践的视野之外。亚里士多德把奴隶看成是主人财产的一部分，认为奴隶并非按自己的意志而生活，而是为主人的日常生活提供劳役，因而并不需要什么德性，如果说，他们还应当具有什么德性的话，那就是服从。亚氏还认为，奴隶没有意志自由，不能按自己的意志生活，因而他们完全不参与趋于幸福的城邦（社会）目的的活动。就他们本身而言，他们并不会组织旨在幸福的社会（团体）。亚里士多德的这种论点，既反映了他的阶级偏见，又表明了奴隶在希腊城邦的地位和命运。其次，亚里士多德认为，工匠和商贩从事的职业卑下，其职业活动有碍于德性的养成，农业劳动者忙于农事，无从培养从事政治活动的德性，因而他们都没有健全的德性。亚里士多德的这一思想，源于柏拉图的《法律篇》（《法律篇》卷八846，卷十一919），在《法律篇》中，柏拉图说工匠没有闲暇培养从政的德性，认为商贩牟利而违德性。亚氏承其师说，强调社会地位、职业活动与德性的关系。应当说，亚氏及其老师认识到了一定的社会职业实践活动与一定的德性具有的内在相关性，并从特定的社会政治哲学出发，认为类似工商等从事体力劳动的社会职业无从培养理想城邦所需的德性。而现代社会学家马克斯·韦伯则认为，恰是经济活动中的人们的赚钱牟利，从而获得世俗成功的天职观，即商业功利道德，推动了近代资本主义的发展。由此可知，对于不同的社会时代，相同的职业道德具有相当不同的社会意义。那么，依亚里士多德之见，只有不参加具体体力劳动的自由民，才有条件和闲暇从事政治活动，从而培养健全的德性。

二

亚里士多德以这样一种德性论为前提，得出他的社会政治结论：只有这样一些具有德性的人，才能组成理想的城邦。他说：“最优良的城邦型式应当是不把工匠作为公民的。在容许工匠入籍的城邦中，就不可能每一公民都具备既被统治也能统治的良好品德。仅仅一部分不担任鄙俗的贱业的人们才具备这些好公民的品德。”[5]亚里士多德强调，“城邦只是同等的人们间的社会组织。”[6]所谓“同等”，就是人们都具有基本德性。他认为，“依据理想城邦的原则，显然会导致这样的结论：幸福基于善德，在一个城邦的诸分子中，倘使只有一部分具有善德，就不能称为幸福之邦，必须全体公民全都快乐（幸福）的城邦才能达到真正幸福的境界。”[7]

亚里士多德的城邦幸福实质上是个人幸福的放大。个人幸福以德性为中心，而城邦幸福的原理实质上就是个人幸福的原理。

亚里士多德也认识到，城邦存在的条件不同于个人存在的条件。他认为，城邦存在的要义是独立自主和自给自足，换言之，城邦作为一个社会的存在是一个自足的存在。而城邦作为一个自足的存在，是“由许多部分所组成”，不仅有“生产粮食的阶级”，还有“工匠阶级”，而且有“市廛阶级，包括所有以买卖为业的商人和小贩在内。”[8]在这个方面，亚里士多德还特别提到，他的城邦构成部分类似柏拉图在《理想国》中对城邦作为自足存在的构想。

但是，亚里士多德并不认为，作为一个社会存在的必要条件的某个社会阶层的人们，因此就必然具备了公民身份，而是恰恰相反，他认为正因为这种社会阶层的人所操持的职业使他们不能发展出他们的完备品

德，因而不能成为城邦的公民。他在指出他的城邦类似柏拉图的社会构成时，同时批评《国家篇》，说这样的城邦不是以善德为其社会生活的目的而仅在寻求经济的供应。因此，我们必须认识到在希腊城邦意义上“公民”概念的内涵。一般而言，在民主政体的政治条件下，公民是具有参与政治活动的权利的人，享有选举权和被选举权，以及享有司法审判及担任行政官职的权利。因此，以公民身份为分野，希腊城邦的居民划分为两部分，其中一部分享有政治权利，能够参与政治活动的人，由这一部分人组成国家的政治组织，即城邦政体。在这个意义上，亚里士多德的理想城邦实际上就是一个建构在社会基层之上的享有政治特权的一部分人（公民）的政治团体组织。另一部分因其职业没有政治上的参与权利，因而不是公民，从而处在这一政治团体之外。亚里士多德强调，一定要参与政事的公民具有善德，才能成为善邦。在他构想的理想城邦中，“全体公民对政治人人有责，所以应该个个都是善人。”[9]因此，亚氏认为，不能把一个城邦存在的必不可少的各种条件，误认为城邦的各个部分。

亚里士多德的这一思想是与柏拉图的《国家篇》相悖，但是对柏拉图的《法律篇》中思想的直接继承。在《国家篇》中，不同等级的人有不同的德性，武士等级的德性是勇敢，劳动者等级的德性是节制，统治者的德性是智慧。当不同的社会等级的人都具有应有的德性，都尽了自己的责任的时候，这就是正义。《国家篇》中的这一德性论，是以各个社会等级之间互不干涉为前提，他认为如果一个手艺人或商人由于财富的引诱，或者由于力量及其它类似有利条件而企图爬上军人阶层，或者一个军人企图爬上他所不配的立法者或统治者位置，或者这几种人互相代替，就会把国家带到毁灭的道路上去。在《法律篇》中，柏拉图从强调人治转向法治，与此同时，强调公民人人都有参与国家事务的权利，从而强调公民德性之完善。相应的是，则把认为不具备政治德性的阶层（工匠和商贩）人士排除在公民之外。亚里士多德与柏拉图《法律篇》中思想一脉相承，把政治看成是公民人人有份的事，而德性作为政治的基础，那就必然要求每个公民人人都是德性完善。亚氏认为，在这种自由城邦中，任何公民都有成为统治者的可能，因而他们都需要具备统治者所应有的德性，又需具备被统治者所应有的德性；同时，在善者的一种德性意义上，例如正义，就兼有两种性质：“其一，他用于作为统治者，而表现其为主人的正义，另一用于作为从属而又自由的被统治者的时候，表现为从属的正义。”[10]公民德性的社会负荷因公民的政治权利的扩大而扩大，因而对公民的德性有了一种全面性的要求，即要求公民具有完备的品德。可以说，在这种理想的城邦中，一个好公民也就是一个道德上的至善者。在亚里士多德看来，正是这些善人的德性铸成了城邦的幸福，换言之，铸成了这样共同幸福的社会共同体。柏拉图和亚里士多德的这种德性政治模式可归结为，要么认为只有少数人具有从事政治的德性，那只有这些人配当统治者，要么认为如果让所有公民都有成为统治者的可能，那就需要他们都具有完备的德性。但这两者都是他们的理想城邦。

亚里士多德认识到，这种理想城邦并非具有现实可能。并非在所有政体下一个好公民的品德与一个这样的善者的品德是一致的，在一个不完善的（次等的或坏的）政体下，一个公民可以是这样政体下的好公民，但并不一定是一个道德上的完善者。换言之，他并不一定是一个这样的善人。这是因为，对公民的品德要求与对善者的完善德性的要求，在不完善的政体条件下，两者并没有必然的内在蕴含关系。构成一个好公民的德性的东西一是与其具体承担的职责相应的德性要求，即与其职责相符的德性，而公民的职责不同，具体的德性要求也不同；二是作为所属的政治体系的一员，有着维护这个政治社会整体利益的要求，而这个要求实际上从属于这个政治体系。因此，倘使政体有不同种类，公民的德性也就有不同的种类。政体本身有好坏，对公民的德性要求也就不同。所以，并非所有的好公民统归于一种至善的德性要求。所谓“好公民的德性”，也就不能全都符合善人的德性要求。因此，在亚里士多德看来：“只有一种政体可称为最好政体，参加这种政体的人们不仅是照这些或那些相对而言的标准看来可算是些‘好人’，就是以绝对的标准来衡量，他们也确实具备‘最好’的道德质量。只有在这些人们组成的政体中，善人才能绝对地等同于好公民；在所有其它的政体中，善德只是按照那种政体中各自的标准，各称其善而已。”[11]所谓“绝对标准”，也就是超出那些次等及坏的城邦意义上的道德的完善。符合这种道德完善的，在政体方面，就是以社会公共利益为依归而不是关注统治者的利益的城邦政体，在个人方面，就是具备完备的德性而成为至善，因而德行高

尚的人，即具有善行的人。而幸福——就个人幸福也就社会幸福而言，则为善行的极致和善德的完全实现。只在理想的政体中，善人及善政与社会共同生活的完全同一，才有人类理想幸福的完全实现。

亚里士多德的这一道德完善的人创立完善的人类社会，完善的人类社会为完善的人所构成的思想，开了西方一切乌托邦式政治社会理想的先河，从中世纪的圣奥古斯丁的《上帝之城》，到近代穆尔的《乌托邦》，以及近代托·康帕内拉的《太阳城》（当然，还有从19世纪到20世纪的最大劳工乌托邦）无不以亚里士多德的这一思想为其环绕的中心。换言之，这些乌托邦理想都是以德性为中心的。可以说，直至今日，真正道德完善的普遍个体构成真正完善的社会还并没有真正实现，但在人类思想史，对这样一种人类社会的憧憬从来没有中断过，人类对于这样一种至善境地的追求也从未停止过，因此，亚里士多德的以德性为中心的人类社会这样一种理想社会虽然在希腊城邦史上就不曾存在过，而且在二千多年的人类发展史上，也很难找到它的现实复本，但是，并不因此就没有它的理论意义和现实意义。正因为它还并不在现实中存在过，这就恰恰为人类的发展提供了一种参照系，表达了多少世纪以来人类的一种美好愿望，因而它作为人类的一种价值理想具有其永恒的价值，同时也为引发人类的灾难提供了一种美丽的借口。但要把这个问题说清楚并非本文的要旨。我只想指出一点，人类对至善与净土的向往永远不会放弃，但怎样才能达到那一片净土，达到至善的境地，这是要全部人类史提供论据的东西。

三

亚里士多德的德性与社会的关系理论又可简要地归结为正义论。我们已述，亚里士多德把德性之全体，理智、正义、勇敢、节制等基本德性在人类个体身上完备地具有看成是不论对个人幸福、还是对社会幸福而言，都是不可或缺的。其次，仅就德性的社会意义而言，德性在实质上是社会幸福生活的核心部分，其根本原因在于它与社会共同体的共同利益的增进，共同善的获取内在相关。因而在本性上，所有德性都是人类生活的内在要素。而亚里士多德又认为，所有德性的这种本性以其中的一个德性——正义（justice，或译为“公正”）最具代表性。在社会共同体的共同幸福意义上，正义（公正）有着最为重要的价值。正义（公正）不是别的，“就是给予和维护幸福，或者是政治共同体福利的组成部分。”[12]换言之，没有正义也就没有社会幸福可言。因此，幸福的城邦以德性为立邦之本也可以说是以正义为立邦之本，因而“城邦以正义为原则。”[13]正义的原则也就是社会幸福得以存在的、和维护的原则，正是从这一社会幸福的视角出发，在个人的诸多德性中，亚里士多德把正义看得最为重要。他说：“我们认为正义正好是社会性的品德，最有益于城邦团体，凡能坚持正义的人，常是兼备众德的。”[14]亚里士多德把正义（公正）看成是个人德性中的核心德性，或者说，是一切德性的总汇。因此，个人是否具有德性，又可以仅从是否具备正义这一德性上看出。他认为，人类由于起趋善良而有所成就，成为最优良的动物，但是，如果“不讲礼法，违背正义，他就堕落为最恶劣的动物。”[15]违背正义之所以最为恶劣，就在于违背正义必成为社会祸害。在亚里士多德看来，正义是社会性的品德，人是社会的人，缺乏社会性品德（德性），人也就无从与人为伍。因此，在亚里士多德的德性论意义上，正义因其社会意义而具有不可替代的作用。可以说，正义是亚里士多德的个人与社会相统一关系的关键性连接点。就德性论本身而言，没有正义，其它诸多德性（理智、勇敢、节制等）与社会共同体就处于相分离的状态中。亚里士多德的德性论把德性划为两类，一类是有关个人自身的德性，一类是有关社会（他人）的德性。在亚里士多德看来，理智（明智）、勇敢、节制，以及《尼可马科伦理学》中论述的恢宏大度、慷慨好施、荣誉、温和等都是有关个人自身的德性；而惟有正义（公正）与友谊，才是社会性德性。亚氏极为重视友谊的社会作用，认为对共同善的共同追求的友谊，是使得城邦得以连结的纽带。然而，亚里士多德认为，友谊与正义（公正）是在特定社会（政体）中以同等程度并存的。正义本身作为城邦的基础，决定有正义的存在就有友谊，而缺乏正义的城邦，同样也缺乏友谊。因而，只有正义，才是最为重要的社会性德性。

正义这一古希腊伦理思想的最基本范畴，在亚里士多德这里有着极为丰富的内涵。总的来看，亚氏理解的

正义（公正）有这样两大类：一是具有整体意义的正义，二是部分正义。所谓整体的正义，是在德性之整体和社会共同体的共同利益意义上界定这一德性，这两者又可分别称为一般伦理意义上的正义和政治的或城邦的正义。就前者而言，亚氏把正义（公正）看作是最完全的德性。他说：“在各种德性之中，唯有公正是关心他人的善。因为它是与他人相关的，或是以领导者的身份，或是以随从者的身份，造福于他人。不但败坏自己，并且财坏亲友的人是最邪恶的人，而最善良的人，不但以德性对待自己，更要以德性对待他人。待人以德是困难的，所要公正不是德性的一个部分，而是整个德性。”[16]也就是说，有了公正，就会善待他人、关注他人和社会利益。人们能够善待他人（以德性待他人），也就有了社会共同生活的道德基础。因此，正义（公正）就是共同体的共同生活的善。在这个意义上，伦理的善也就是政治的善。亚里士多德明确说到，“政治学上的善就是正义。”[17]在这里，我们看到亚里士多德的一般伦理意义的正义与政治意义上的正义内在实质的同一性。在伦理意义上，正义以他人利益为依归，在政治或城邦意义上，“这种公正就是自足存在而共同生活。”[18]亚里士多德认为，城邦作为一个政治共同体是内在自足的，并不假借城邦以外的他物而存在。而城邦作为一个自足存在的政治组织，其内部生机或生命存在的条件就是共同体成员的内部协调的共同生活。关注他人利益、造福他人，是人类共同生活内在蕴含的伦理规定，也是人的社会本性的内在规定。在亚里士多德看来，缺乏德性（正义）也就是缺乏共同生活的能力，缺德作恶而造成对他人利益的损害，并成为社会祸害，从而致使人们共同生活的纽带断裂，因而就不能实现政体的目的（优良生活）。所以亚里士多德强调，“正义以公共利益为依归。”[19]

亚里士多德的“正义以公共利益为依归”的命题，不仅具有伦理行为的涵义，更重要的是，这也是亚里士多德的根本政治标准。他以这一标准来考察现实政治，衡量官吏的行为和政体的性质。在亚里士多德看来，所有善人组成的共同幸福的生活为人类最崇高的生活，然而，“最良好的政体不是一般现存城邦所可实现的，优良的立法家和真实的政治家不应一心想望绝对至善的政体，他还须注意到本邦现实条件而寻求同它相适应的最良好政体。”[20]亚里士多德认为，应该研究理想的优良政体，也须研究可实现的政体，以公共利益为依归的正义标准就是现实政治（可实现政体）的标准。他把这一标准运用到现实政治上，所关注的重心就主要是，考察政治活动的倾向和目的是否为了公共利益这一问题上。因此，亚里士多德区分了至善的政体理想与现实的政治要求。他从理想的政体出发，强调人类政治社会的根本目的是组成这一社会的人的共同利益、共同幸福。以此为准则，亚里士多德认为古代的君主政体、贵族政体以及共和政体（不同社会阶层人士组成的政体）都是旨在照顾全邦人民的公共利益的政体，凡此政体都是“正宗政体”。如果在这样一个社会共同体内，没有共同善的获取，那么，作为同等身份（公民）的人组成的政体组织的性质就要发生变化，也就是说，它已不再是这样一个“共同体”。所谓没有共同的善，就是这种政体的统治者（不论是一人，少数人还是平民阶层）只照顾自己一人或少数人或平民群众的利益，而不照顾全邦公民的利益，这样的政体都是“变态政体”。在这里，亚里士多德把古代君主政体、贵族政体看成是正宗政体。他认为，希腊城邦的君主政体并非是主奴型的，君主是因其始祖为公众树立了不朽勋业而拥戴为王，而且，君王类似于贤长，且受制于公民大会。所谓贵族政体，亚里士多德认为贵族因其财富而有闲暇培养其德性，贵族政体是由少数才德优异的好人（贵族）组成的政体。即政治权利的分配不仅以财富，而且以品德为其依据。亚里士多德认为，同时注意到财富、才德和平民多数的也可称为贵族政体，他甚至把仅兼顾才德和平民多数的政体也称为贵族政体。因此，亚里士多德重视贵族政体虽不乏阶级偏见，但仍是以德性为中心的。亚里士多德对民主制持批评态度，认为民主制仅照顾平民阶层利益，如同僭主政体仅考虑他个人的利益、寡头政体以富人利益为依归一样，都偏离了正义。亚里士多德认为，在这样的政体条件下，没有社会共同幸福可言，普遍公民的公共利益得不到统治者的关注，且受到损害，这种社会的统治者与被统治者的结合类型，就是主奴结合的类型。在这个意义上，正义的问题也就是一个统治者的行为问题。亚里士多德广泛地研究了希腊城邦的各类政体，考察了他所认为是正宗（合乎正义）的政体的衰变问题。如他所指出，共和政体的政治体制是由相同身份（公民）的人组成的。依据平等原则，公民们自然认为大家应该轮流执掌行政、司法等职务，这种公职主要是致力于被统治者的利益，所以这些义务应该由大家轮流分担，而统治者作为公民团体中的一员，也附带地获得共同利益。亚里士多德把这看成是合乎自然的正义制度。然而，这

种情况现在有所改变。他说：“当初，人们各自设想，在我担当这种义务的时期，既然照顾到他人的利益，那么，轮到他人执政的时期，也一定会照顾到我的利益。如今，情况已不是这样。动心于当官所得的便宜以及从管理公共财物中所获的残余或侵蚀，人们就希望久据要津。这类公职人员好像被病魔所缠，必须求救于官职，一旦失官，便憔悴不堪。”[21]他认为，这些人争取干禄的狂热，实际上是一种病态。他们的行为已偏离正义。亚氏时期已经存在着我们所说的腐败问题，即使是在他所认为的“正宗”政体下。

亚里士多德关于正义与法律的关系，也体现了他的整体意义的正义观点。他认为，并非所有现存的法律都是正义的。法律是一定的政体的法律，现实社会的法律性质从属于一定社会的政体性质，政体有好坏，法律也有好坏，或者合乎正义、或者不合乎正义，亚里士多德认为，法律既然从属于政体，那么，正宗政体所制订的法律就是合乎正义的，而变态政体所制订的法律就不合乎正义。但现实政治表明，即使是符合正义的政体，也并不一定意味着它所出的所有法律都是符合正义的。这尤其是在有着不同政治传统的民族历史的条件下。其次，亚氏在正义立法的意义上探讨德性与法律的关系。在亚里士多德看来，正义代表了社会公共利益，也就代表了德性之全体，而法的内在精神就是正义，而不是非正义。他强调，法律的实际意义应该是促进全邦人民都能进于正义和善德的永久制度。因此，亚氏认为任何合乎正义的统治者必须依法进行统治，而政治上最高的裁决权力应当寄托于正式订定的法律。

在法律与正义的这种内在一致意义上，亚里士多德认为，法律是以合乎德性的以及其它类似的方式表现了全体的共同利益。法律的这种实质意义在于，一切合法的行为都是公正的，一切违法的行为都是不公正的。依此而推之，一个违犯法律的人就是不公正的人，而遵守法律的人则是公正的人。以合乎正义的法律为准绳，可以判断行为是否与德性相符。法律代表了公正，也就构成了德性。亚里士多德说：“公正是应用于他物的德性整体，不公正则是邪恶的整体……多数合法行为几乎都出于德性整体，法律要求人们合乎德性而生活，并禁止各种丑恶之事。为教育人们去过共同生活所制订的法规，就构成了德性的整体。”[22]

法律是以法的形式确立的行为规范。亚里士多德把法律与德性并举，把一切违法行为与公正相对立，说明在亚里士多德的伦理学里，没有进行法律规范与道德规范的区分。人们的好生活就是遵从德性的生活，而不遵从德性的任意行为就要受到法的制裁。他把人们应当服从道德的部分也变成了城邦所颁布的法律。法律绝对地禁止了某些行动，这些行动也是一个有德的人应当戒除的。亚里士多德的这一伦理思想以亚氏的理想社会共同体为前提条件，那种有助于实现社会共同利益的一系列质量，被看成是德性，并以法的规范把相应的行为确立下来，那种仅考虑自己的利益，不考虑社会共同利益的官吏们的行为，以及其它对这个共同体造成损害、对共同体的社会秩序造成危害的行为，都被相应地看成是恶，并为法律所禁止。在亚里士多德这里，没有从道德到不道德再到法所惩罚的恶的中间部分。合法的就是合道德的，不道德的也就是法所惩罚的恶。那些行为之所以被评价为恶，是因为它们不利于从事有益于共同体的活动，使得人们之间的联系和团结的纽带遭到破坏。违法就是破坏了社会共同体的共同生活。亚里士多德说：“做不公正的事情总是把好处多归于自己，把坏处少归于自己，所以我们不允许个人的统治，因为他可以为了自己的而成为暴君，而要以法律为统治。”[23]公民的德性是共同体的共同幸福的实质的和核心的部分，丧失德性而成为不公正的人，总是想到自己的好处，也就意味着偏离了共同生活的基本考虑。因此，“凡订有良法而有志于实行善政的城邦就得操心全邦人民生活中的一切善德和恶行。所以，要不是徒有虚名，而真正无愧于一‘城邦’者，必须以促进善德为目的，”而法律的实际意义在于“促成全邦人民都能进于正义和善德的永久制度，”[24]以确保全邦人民的共同幸福。在这个意义上，亚氏的德性论与法律论并不是相对独立的领域，德性（正义）是法律的内在实质，法律是德性的制度保障，两者在社会共同利益的前提下统一甚至重合起来。

亚里士多德认为，除了作为德性之整体或社会共同体的整体利益之整体的正义或公正外，那有部分正义或公正。这种部分性正义或公正构成了它的具体内容。亚里士多德提出了两种部分性正义。一是分配正义，二是补偿正义。

对于分配正义或分配公正，亚里士多德的立足点仍在于社会共同体。亚氏认为，这类公正或正义涉及的是荣誉、财物以及其它的合法公民人人有份的东西的分配，因此，亚里士多德首先强调的是人们作为社会共同体的成员所享有的基本权利和利益。亚氏承认，在这些基本权利和利益的分配中，存在着违背公正的不均即多或少的问题。因而他说：“所谓‘公正’，它的真实意义，主要在于‘平等’。”[25]同时，他也谈到，不均的事物是不公正的，在不均等的事物之间存在着一个中间，这个中间就是均等，因此，“如若不公正就是不均等，那么公正就是均等。”[26]但我们要理解到，亚里士多德的平等、均等的公正观，不是类似于中国传统思想中的平均主义公正观。这可从他对何为不均的解释中看出，他说，不均等就是“相等的人分得了不相等的事物，不相等的人反而分得了相等的事物。”[27]亚里士多德认为，所谓均等、平等，是对应相应的人而言的。这种相应的人的均等、平等，其依据则是人们对这个社会共同体的共同利益的增进所作的贡献大小来决定。亚里士多德说：“如果说‘平等的公正’，这就得以城邦整个利益以及全体公民的共同善业为依据。”[28]他指出，政治权利的分配必须以人们对于构成城邦各要素的贡献的大小为依据。亚里士多德站在奴隶主贵族的立场上，认为世族（优良血统）、财富、自由身份，都可看作是政治权利分配所依据的条件；同时，亚里士多德作为一个德性论哲学家，更为强调德性的价值。认为前者仅是一个城邦存在的条件，而正义、勇敢等德性则是一个所由企求并获得优良生活条件。因此，在这里，亚里士多德的思想又超越了他的社会阶级背景，并且提出了更为深刻的论点。他说：“政治团体的存在并不由于社会生活，而是为了美善的行为。我们就应依照这个结论建立‘正义’的观念。所以，谁对这种团体所贡献的美善的行为最多，按正义即公平的精神，他既比和他同等为自由人血统（身份）或门第更为尊贵的人们，或比饶于财富的人们，具有较为优越的政治品德，就应该在这个城邦中享受到较大的一份。”[29]因此，在他看来，绝对正义的分配原则是把恰当价值的事物授予相应接受的人，他强调指出，“政治权利的分配应该按照各人的价值为之分配这个原则是合乎绝对的正义的。”[30]依据这个原则，合乎正义的公职（政治权利）的分配应该考虑到每一受任的人的才德和功绩。由此看来，亚里士多德的分配公正论又是贡献论。而其贡献论又尤其强调德性在其中的作用。在亚氏的心目中，社会共同体的共同幸福高于一切，而德性在其中起着关键性作用。因此，亚里士多德的贡献论不同于现代贡献论。现代按劳分配的贡献论更多强调天赋能力、后天技能对社会生产的效力，亚里士多德主要看重的是德性，有德性、才能增进共同幸福；现代贡献论更多地立足于个体，而亚里士多德的贡献论更多地立足于社会共同体。

按照相应的贡献进行分配的正义，是一种比例平等的原则。所谓比例平等，也就是根据各人对社会共同体的贡献的真价值按比例分配与之相衡称的事物，因此，他又称为“比值平等”。举例来说，如4多于2与2多于1，比例相等，两者都是2：1，即所超过者都为1倍。亚里士多德认为，社会荣誉、政治权利、财物等公共利益的分配，都应依据这一比例平等的正义原则才是真正公正的。但他认为，世界上迄今为止都还未能实现这种原则。在他看来，希腊民主政体的建国观念是认为，凡人们有一方面的平等就应该在各方面全都绝对平等，大家既同样而且平等地生而为自由人，就要求一切都归于绝对的平等。而寡头政体的建国观念则认为，人们要是在某一方面不平等，就应该在任何方面都不平等；那些在财富方面优裕的人们便认为自己在一切方面都是绝对地优胜。从这些各自的观念出发，平民们以他们所有的平等地位（出身）为依据，进而要求平等地分享一切权利（亚里士多德并不认为地位可完全决定其正义性），寡头们便以他们所处的不平等地位，进而要求在其它事物方面也必须超越他人。亚里士多德认为，作为他们的出发点，各自都据有正义的某个方面，但从社会总体上看，由于他们看不到自己所据有的要素与社会成员所据有的要素的比例，因而他们所坚持的实际上都不是“绝对正义”，即不是亚里士多德称之为的比值平等的正义。

亚里士多德认为平民的民主政体与寡头政体所持有的只是片面的正义观。他认为这些并不符合他的比例平

等。比例平等也就是在社会政治利益的分配上，既不偏于少数贵族阶级，也不偏于多数平民，而以全邦公民利益为依归。具体来说，是倾向于中产阶级的利益。在他看来，是中产阶级体现了这个比例。在现实政治上如同其它任何事物一样，也有一个中庸（中道）的问题，这个中庸也是一个比例平等。因此，就个人应得正义而言，是比例平等，就政体的合理性（正义性）而言，是中庸（中道）原则。因此，就亚里士多德的政治思想而言，我们发现了他的两种倾向，一是就政治理想而言，亚里士多德崇尚贵族政体，强调财富、门等对德性培养的价值。因而从德性中心论的社会立场上，多处表达了他对贵族阶级的偏好；亚里士多德认为贵族政体其向善的品性决非大多数现实城邦所能望及。二是就现实政治而言，亚里士多德采取折中主义的倾向。亚氏的这一政治倾向，就其渊源而言，来自于梭伦。梭伦自述其为雅典创制，就是务使少数多数各得其平。因此，在他看来，在现实社会里，既不是少数上流社会的贵族阶级，也不是多数平民，而是既不穷也不富的中产阶级，是最有善德因而最幸福的阶级。他说：“真正的幸福生活是免于烦累的善德善行，而善德就在于行中庸——则适宜于大多数人的最好的生活方式就应该是行中庸，行于每一个人都能达到的中庸。又，跟城邦公民团体中每一公民的生活方式相同的善恶标准也适用于政体；政体原来就是公民（团体和个人）生活的规范，在一切城邦中，所有公民可以分为三个部分——极富、极贫和两者之间的中产阶级。现在大家既然已公认节制和中庸常常是最好的品德。那么，人生所赋有的善德就是完全应当以毋过毋不及的中间境界为最佳。处在这种境界的人们最能顺从理性，趋向这一端或那一端——过美、过强、过贵、过富或太丑、太弱、太贱、太穷——的人们都是不愿顺从理性的引导的。第一类人们常常逞强放肆，致犯重罪，第二类则往往懒散无赖，易犯小罪，大多数的祸患就起源于放肆和无赖。”[31]因此，他认为，“唯有以中产阶级为基础才能组成最好的政体”[32]并且最为稳定。在这里，亚里士多德依据他的中庸（中道）原则，既从德性也从政体的意义上，肯定中产阶级。在他看来，中产阶级在过与不及的中间，是社会两个不均的均等，是比例平等的社会化身。因此，亚里士多德在道德领域也在现实政治领域，贯彻了他的中道（中庸）原则。政治理想对于他而言，似乎可望而不可及，因而他面对现实，转而强调中产阶级对于现实政治的作用。认为如果中产阶级在邦内占有举足轻重的地位，其它两个相对立的部分（过穷、过富）就不能主治政权，这样就能保持社会共同幸福的长久稳定。我们发现，当代的民主社会正是这样一种中产阶级占主流的社会，这种社会的稳定与幸福使得我们感到亚里士多德的这一理论仍没有过时。

亚里士多德的第二类部分正义为补偿性正义，又称矫正性正义（公正）。这类正义或公正是执法的基本准则。亚里士多德认为，这类正义或公正体现在数量平等上，数量平等的性质是由这类公正所处理的问题的性质决定的。也就是说，它的公正性可以以数量关系来表示。亚里士多德认为，这是一类在人类交往及互动中产生的问题。它广泛存在于日常生活、经济活动及政治活动中。如一个人打人，一个人被打，一个人杀人，一个人被杀，一个人被骗而受损，另一人行骗而得利。在他看来，这类问题都在一定程度上可以量化。公正所要求的只是造成损失的大小，并依据受损失的大小，或造成损害的大小来惩罚。亚里士多德依据他的中庸（中道）理论，把法律所注意的这种数量平等也看成是一种中间，即得利与损失的中间，认为这种中间也是均等的。换言之，法律的惩罚是具有量的惩罚，而其定量的依据在于受损害的大小，从而做到数量的平等。有了数量平等的公正，法律的执行就有了切实可行的准则。而法律作为德性的体现，就可以以切实的方式使人们的行为具有外在规范，并教育人们趋于善德。亚里士多德不像孔子，没有感到法律与德性有什么区别，从而在他看来，法律使人养成的习惯可以成为德性的习惯。

（本人通讯处：北京中国人民大学哲学系龚群）

- [1] 亚里士多德：《政治学》，（北京）商务印书馆，1981年版，第364页。
- [2] 同上书，第392页。
- [3] 同上书，第340页。
- [4] 亚里士多德：《尼可马科伦理学》，（北京）中国社会科学出版社，1991年版，第26页。
- [5] 亚里士多德：《政治学》，第127页。
- [6] 同上，第364页。
- [7] 同上，第368页。
- [8] 同上，第186页。
- [9] 同上，第384页。
- [10] 同上，第125页。
- [11] 同上，第196-197页。
- [12] 亚里士多德：《尼可马科伦理学》，第90页。
- [13] 亚里士多德：《政治学》，第9页。
- [14] 同上书，第152页。
- [15] 同上书，第9页。
- [16] 亚里士多德：《尼可马科伦理学》，第90页。
- [17] 亚里士多德：《政治学》，第148页。
- [18] 亚里士多德；《尼可马科伦理学》，第101页。
- [19] 亚里士多德：《政治学》，第148页。
- [20] 同上书，第176页。
- [21] 同上书，第132页。
- [22] 亚里士多德；《尼可马科伦理学》，第92页。

[23] 同上书，第101页。

[24] 亚里士多德：《政治学》，第138页。

[25] 同上书，第153页。

[26] 亚里士多德：《尼可马科伦理学》，第93页。

[27] 同上，第94页。

[28] 亚里士多德：《政治学》，第153页。

[29] 同上书，第140页。

[30] 同上书，第235页。

[31] 同上书，第204-205页。

[32] 同上书，第206页。

来源：<http://www.frchina.net/data/detail.php?id=12773>

/