

《人文及社會科學集刊》
第八卷第一期 (1996/3), pp.115-148
©中央研究院中山人文社會科學研究所

亞里斯多德德性優越意識之批判*

王 賀 白**

* 本文由「西洋古代政治思想」學期報告改寫而來，在此感謝江宜樞老師與李培元學長的鼓勵，以及兩位評審寶貴的意見。

** 政治大學政治研究所博士候選人

(收稿日期:1995年9月18日;接受刊登日期:1995年11月22日)

摘 要

本文主旨在於檢討「道德政治」，作為政治理性之批判與重建的準備工作。

「道德政治批判」認為，道德論述不應介入政治領域。然而，亞里斯多德的德性觀卻主張介入所有領域，包括政治領域。本文內容即嘗試詮釋並批判亞里斯多德的德性優越意識：從《倫理學》的「德性之人」、《政治學》的「德性之公民」、「德性之希臘公民」，以至《天界論》、《自然學》與《形上學》的「德性宇宙觀」。全文主旨認為道德言說介入政治事物是恰得其反，當人們要求更多德性時，其結果反而是更多的政治災難。

大 綱

壹、緒論

貳、如此偉大的德性之夢

參、如此主觀的種族偏見

肆、亞里斯多德德性優越意識之批判

伍、亞里斯多德德性宇宙觀之詮釋與批判

陸、結論

壹、緒 論

一個人，非常易於將自己優視於眾人之上，尤其是那些擁有權力、金錢與知識優勢的人，更是沾沾自喜於自己才華出眾。

一個文化，也非常易於將自己文化優視於其他文化之上，將自己的文化視為最優秀的種族文化，並認為其他種族為劣等人、野蠻人。

從個人優越放大至種族優越，實由個人自我中心偏見，由個體以至整體的一氣呵成。而亞里斯多德的學說，可說是以上人類優越意識的典型縮影，白種人優越意識的源頭。

本文即是詮釋並致力批判亞里斯多德的德性優越意識，¹從《倫理學》的「德性之人」、《政治學》「德性之公民」、「德性之希臘公民」以至《天界論》、《自然學》、《形上學》的「德性宇宙觀」。

從政治人類學²角度看，當亞里斯多德將此德性優越意識運用到政治領域時，那無所謂善、惡的「自然狀態」(the state of nature)便一去不復返，而可怕的宰制、奴役、剝削便如影隨形地與人類歷史常在。

無可掩飾的是，當亞里斯多德頌揚少數希臘公民可以獲得「政治參與砥礪種種美德，以共同促進幸福美好生活」(Pol.1280a31; 1281a3; 1331b38-39; 1332a35-39)時，其代價是非公民、奴隸、外邦人被宰制、奴役、剝削的悲哀。

亞里斯多德這種把自己的快樂建築在別人的痛苦之上的學說，無論其如何美化，正是西方白種人把自己快樂建築在別種族人的痛苦之上的羊皮學說。因此，批判亞里斯多德的德性優越意識是反擊西方中心論思考³的第一步。

貳、如此偉大的德性之夢

一、《倫理學》的「自重之人」(a high-mindedness person)

亞里斯多德在《倫理學》第一書中，認為人的善就是幸福，所有的人都追求幸福美好的生活，同時幸福的定義是靈魂順乎全德的活動 (EN.1102a5)。因此，亞里斯多德認為，了解人的德性，並進而實踐，是人的善、也是幸福。

《倫理學》全書的主軸很大部份在詮釋德性，亞里斯多德將之區分為倫理德性 (ethical virtue) 與理智德性 (intellectual virtue)：倫理德性是實踐的，在眾多過與不及中尋求中庸，比如在浪費與鄙吝之中是慷慨，在放縱與怯懦之間是節制；而理智德性不是實踐的，它只有真和假，而不造成善與惡，靈魂透過五種方式取得真理：技藝 (art)、知識 (knowledge)、明智 (prudence)、智慧 (wisdom)、理智 (intuition)。

以上亞里斯多德對德性的詮釋，其實充滿了主觀的期望，最大的問題在於德性的標準難定，不管是倫理德性的中庸或是理智德性的真理，都是見仁見智，不可能有定於一尊的標準。

事實上，亞里斯多德的主觀期望，正反映他有閒階級的優越意識。獲得德性必須要有閒暇，而城邦中的工匠終日汲汲營生沒有閒暇，是難能培養他所謂的德性。在談及倫理德性的大方 (magnificence)，亞里斯多德更不避言的指出「這類大方德性只適合於那樣一些人，他們的產業是由自身掙得，或從祖先親朋那裡取得；只適合於那些出身高貴、德高望重的人物，因為所有這一切都具有巨大的價值。只有這樣的人才能成為大方的人，……」(EN.1122b30 -35)。

亞里斯多德的御醫家庭出身，使他無法理解出身寒微的人，也會有高尚的情操、德性。

亞里斯多德有階級的德性優越意識，在他對自重的詮釋時，徹底表露無遺，「自重顧名思義，是與重大事物有關的品質。……倘若一個人把自己看作很重要而高大，而實際上也是重要而高大的，那麼他就是真的重大」(EN.1123a35-1123b4)。亞里斯多德認為自重彷彿是德性中的一顆明珠，它必須是高尙 (nobility) 與善良 (goodness) 俱全。

自重的人非常重視榮譽，除非有光榮偉大的事業他不著手，他很少忙忙碌碌，而只做一些巨大而有名聲的事情；同時他也是最有價值與最善良的人。

亞里斯多德也清楚這樣的人是孤芳自賞、難與人相處的，「對於那些俗流之輩和細微末節的贊揚則報以輕蔑，認為這是毫無價值的」(EN.1124a10-11)。

然而，如果有其他人也以自己一套標準自視甚高，怎麼辦呢？所幸亞里斯多德認為幸運 (good luck) 對自重是重要的 (EN.1124a21)，幸運包括出身高貴 (high lineage)、權貴 (political power or wealth) 等，這使擁有幸運的自重之人可以超越他人之上。雖然，亞里斯多德沒有直言幸運就是自重的標準，然亞里斯多德的權貴門檻在此不言而喻。

二、《政治學》的「才德出眾之人」(an outstanding person)

雖然自重之人可說是德性發揮到極致的縮影，然亞里斯多德認為多數一般希臘公民並不可能有如此高的德性。

因此，在《倫理學》最後，亞里斯多德感慨地說，「……，但德性卻沒有能力促使大多數人去追求善與美。這些人在天性上就是不顧羞恥，只知恐懼。他們避開邪惡並不是由於羞恥，而是懲罰。……。理論怎樣來塑造這類人呢」(EN.1179b10-17)？

亞里斯多德不如蘇格拉底那般樂觀，不認為「德性即知識」(virtue is knowledge)，即知曉知識不一定等於擁有德性。尤其在倫理學著作中有關自制

(*continen*ce) 與不自制 (*incontinen*ce) 的分析，亞里斯多德比蘇格拉底對人性有更深刻的了解。人性是脆弱的，稍不留意，便會走向中庸的兩端，過或不及。

亞里斯多德為此開始展開他《政治學》的構築，「顯然，對德性的共同關心要通過法律才能出現」(EN.1180a35)。最好的辦法是建立一個關於公共規則的正確制度，因為法律不僅是出於思考和理智，同時也有強制力，稍後，亞里斯多德便開始講演《政治學》。因此，我們有理由相信，亞里斯多德的《政治學》是源於他對倫理學在適應眾人時之不足而思予以補足。

然《政治學》的目的是從屬於《倫理學》的，亞里斯多德一再強調「政治團體的存在並不由於社會生活，而是為了美善的行為」(Pol.1281a3)。據此，我們可以推論亞里斯多德的政治生活，不是為社會整體的福祉，而是要維護少數有德性之公民的良善生活。至於那些沒有德性之非公民，思考如何使他們安於其「應有」的職分。

所以在《政治學》一書中，亞里斯多德認為政治上的善 (*political good*) 就是正義 (*justice*)，而其意義是「政治權利的分配，必須以人們對於構成城邦各要素的貢獻大小為依據」(Pol.1283a13)。亞里斯多德認為德性高的人對城邦貢獻大是自然的，因此最好的政體就是共和政體 (*polity*)，權利的分配按照其貢獻大小合理分配，彼此互不侵犯。

依先前《倫理學》的假設，權貴者人數少但德性高、平民人數多但德性少，在權利均分的情況下，每一個權貴的發言權遠比每一個平民的發言權為高。因此說亞里斯多德的正義是確保提高那些自認德性高之公民的權益，一點也不為過。

亞里斯多德政治生活的德性優越意識，在對「才德出眾之人」的詮釋時達到頂峰。才德出眾之人是德性極高的公民，共和政體不適合於他，其他平庸之

人皆應聽命於他，其德性特出只有《倫理學》的「自重之人」可與之比擬。⁴亞里斯多德描述「才德出眾之人」如下：

假如現在有一個人——或若干人，而其數只是城邦的一部分，不足以組成城邦的全部體系——德性巍然，全邦其他的人于個人的品德以及所表現的政治才能而論，誰也比不上他或他們，這樣的人或若干人就不能被囿於城邦一隅之內；他或他們的德性才能既超越于其他所有的人，如果使他或他們同其餘的人享有同等的權利，這對他或他們就不公平了。這樣卓絕的人物就好像人群中的神祇。法制只應該限制出身和能力相等的眾人。對於這樣的人物，就不是律例所能約束的了。他們本身自成其為律例。誰要企圖以法制來籠絡這樣的人物，可說是愚蠢的，……(Pol.1284a4-14)。

「才德出眾的人」因其德性巍然，眾人皆比不上，所以亞里斯多德認為所有政治權力皆應歸於他，「唯一的解決方式，而且也是順乎自然的方式，只有讓全邦的人服從於這樣的統治者：於是，他便成為城邦的終身君王」(Pol.1284b32-33)。

然而究竟由誰來認定誰是「才德出眾之人」，往後的人類歷史顯示，幾乎都是自認德性高超、天縱英明的人，認定自己才是「才德出眾之人」。

* * * * *

《倫理學》中出現「自重之人」，我們可以說亞里斯多德有自己的權利認定誰是自重之人，即使是出身優裕的亞里斯多德認定權貴是自重的必要條件也無妨。因為各人有各人的價值判斷，只要不要妨害到他人的公共權利也就無所謂。

但在《政治學》這門處理公眾之事的範疇中，亞里斯多德仍一如在《倫理學》時般主觀認定、自說自話，以個人成見之私論斷公眾之事，那麼公眾自然不必理睬亞里斯多德之所言。況且，誰對城邦貢獻大，其衡量的標準也是有問題，如果沒有工匠的勞動付出，那才德出眾的哲學家怎能安心沉思？

參、如此主觀的種族偏見

在亞里斯多德的德性概念中，一個城邦之中，有德性高超的少數公民與德性低劣的多數非公民。因此，依亞里斯多德理路推衍，當他目光移向城邦之外，很自然地，他會認為其他外族應是野蠻人、沒有德性之人，那成為奴隸是再恰當不過了。

一、希臘公民不願當奴隸

亞里斯多德引述當時希臘公民普遍想法，希臘公民不僅在邦內優於其他非公民，在邦外也是天生優越於外邦人。「希臘人誰都不樂意稱優良的希臘種人為奴隸，他們寧願將奴隸這個名稱局限於野蠻人(外邦人)，……」(Pol.1255a28-30)。甚至當時的希臘詩人為詩寫道：「野蠻人應該由希臘人為之治理」(Pol.1252b8)。在詩人們看來，野蠻民族天然都是奴隸。

把外邦人皆看成野蠻人，而野蠻人天然都是奴隸，這一連串強詞奪理的推論，表面上是希臘公民自認德性優越，實際上卻是希臘公民希望這些外邦奴隸，能成為其良善生活目的的工具。

希臘此優越意識與中國古代王朝有極高的相似性，也就是以自己文化為標準，評斷四周民族皆是野蠻人。然而，希臘卻比中國更具侵略性，中國僅希望夷狄不要犯邊、維持和平，而希臘則希望將四周的野蠻人捉來當生產工具。

二、奴隸的目的

亞里斯多德基本上不把應當奴隸的野蠻人當人看，因此他會說「沒有人去給奴隸以幸福，而只給他一條命」(EN.1177a6)。「奴隸是有靈魂的工具，……」(EN.1161b3)。甚至「奴隸是一宗有生命的財產；……」(Pol.1253b33)。以上這些對奴隸的評述，更加證明馬克思(Karl Marx)批評希臘、羅馬社會是奴隸社會的有效性，奴隸的目的是為了奴隸主而存在。

而奴隸的性質與本分是甚麼？亞里斯多德做了清楚的解說：

- 1.任何人在本性上不屬於自己的人格而從屬於別人，則自然而為奴隸；
- 2.任何人既然成為一筆財產(一件用品)，就應當成為別人的所有物；
- 3.這筆財產就在生活行為上被當作一件工具，這種工具是和其所有者可以分離的(Pol.1254a14-17)。

亞里斯多德認為奴隸的目的是為了奴隸主的目的而存在，奴隸本身是別人的工具，不有本身的目的。對亞里斯多德此觀點，後來的盧梭(J. J. Rousseau)、康德(I. Kant)都致力反駁，盧梭與康德認為人生而自由平等，每一人皆自成目的。⁵

三、奴隸的正義

然希臘社會早有反對奴隸制度的主張，西元前五世紀的歐里庇特(Euripides)的劇本有反對奴隸制度的明顯主張，認為「……，在所有其他方面，奴隸並不劣於自由人，所以他也有個公正的靈魂」(吳壽彭，1981: vi)。因此，亞里斯多德曾對奴隸制的正反意見進行考察，究竟主奴關係是否源於強權、違反自然，甚至是不合正義的。

在考察過程中，亞里斯多德區分奴隸為法定奴隸與天然奴隸。

法定奴隸的形成是由於戰爭，許多戰敗者成為戰勝者的法定奴隸。亞里斯多德對法定奴隸的正義多所保留：贊成法定奴隸的理由是，戰勝者擁有法定奴隸是應該的，因為「勝利的人，應該是具有優良品德的」(Pol.1255a14-15)，戰敗者則是品德較差，自當為戰勝者法定奴隸；而反對的意見是，即使最優良的氏族也有可能戰敗，若成為奴隸豈不悲慘。由於亞里斯多德認為希臘人有可能戰敗給外邦人，淪為法定奴隸，因此，對法定奴隸多所保留，最後又推到模糊不清的「尚善宗旨」(Pol.1255a21)。

自然奴隸的形成是天性使然，亞里斯多德百分之百贊成，他認為「凡自己缺乏理智，僅能感應別人的理智，就可以成為而且確實成為別人的財產，這種人就是天然奴隸」(Pol.1254b20-22)。而自然奴隸是利於主奴雙方的，因為「兩者各盡自己的職分，這就存在著友愛和共同利益」(Pol.1255b12-13)。亞里斯多德認為人類確實存在自然奴隸與自然自由人的區別，前者為奴，後者為主，各隨其天賦的本分而成為從屬者與統治者，這當然是有益且合乎正義。

以上亞里斯多德的奴隸正義觀，關鍵在天賦德性多寡：法定奴隸品德太差，當奴隸可；而自然奴隸沒有德性，成為奴隸不僅應當而且符合正義。

* * * * *

以上亞里斯多德的德性優越意識，使他在城邦內區分公民與非公民、城邦外區分出希臘人與野蠻人，甚至到人與自然界其他生物的不同，這一連串可說是亞里斯多德自我中心的一氣呵成。難怪波柏 (Karl Popper) 要直斥他與柏拉圖為開放社會的敵人。⁶

亞里斯多德的目的論 (telcology) 是為狹義特定人的目的，而將非我「類」、「族」者皆視為工具。非我「類」的，如工匠生產者不得為公民

(Pol.1278a8)；非我「族」的外邦人理應為奴隸。而這些非我族類不但沒有為自己自身存在的目的，同時他們的善是為了使那些狹意特定人「擺脫家務的煩瑣而從事於政治業務或哲學研究」(Pol.1255b35)的工具。

亞里斯多德說得更清楚的是，「……，倘使每一個梭都能不假手於人力而自動地織布，每一琴都能自動彈弦，匠師才用不到從屬，奴隸主才可放棄奴隸」(Pol.1253b39-41)。

因此，亞里斯多德論德性的最大問題在於無法把自己看成是與其他族類平起平坐的平凡人 (ordinary people)，以致他的想法「自重之人」、「才德出眾之人」以及「幸福美好的生活」，全都建築在非我族類人的痛苦上。所以，亞里斯多德論德性基本上是反政治的，非大家所誠心願意遵循，而僅是個人優越意識的自我想像，甚至是成為強權者弱肉強食的合理化藉口。

肆、亞里斯多德德性優越意識之批判

本章將集中反駁前兩章亞里斯多德德性優越意識：「德性之人」將檢討亞里斯多德德性理論自身的矛盾；「德性之公民」將以羅爾斯 (J. Rawls) 的觀點批判；而「德性之希臘公民」則以麥克尼爾 (W. H. McNeill) 的史實研究反駁。

一、「德性之人」

亞里斯多德的德性理論有部份是批評柏拉圖 (及其筆下蘇格拉底) 而來 (EN.1144b-1151b)。

柏拉圖認為知識 (knowledge) 才是善 (Republic 505b)，因此全部的德性就是知識，最高的「德性之人」就是愛知識的哲學家。蘇格拉底與雅典公民的不適應，主要在於他認為那些公民的看法僅是意見，而不是真理般的知識，而真理般的知識就是德性，人只要懂得知識，德性便水到渠成。⁷

亞里斯多德對上述看法不以為然。前面提過亞里斯多德將德性分為「理智德性」與「倫理德性」，「理智德性」約略與蘇格拉底的知識相當，但「倫理德性」則是對蘇格拉底看法的修正。

「倫理德性」主要追求中庸 (the mean) (EN.1106b26)，避免過與不及。亞里斯多德認為人有慾望 (desire) 與理性 (reason)，而慾望通常會超過理性 (EN.1119b10)，也就是走向不自制 (incontinence)，明知錯而仍然去做。因此，亞里斯多德批評蘇格拉底不了解不自制，以及不了解明知故犯的源由 (EN.1145b24)，他希望再加上「中庸之道」以補足蘇格拉底的德性理論。

然而亞里斯多德的「中庸之道」與第一章「自重之人」概念卻是格格不入的，原因是既了解人易走向不自制，又怎會出現「自重之人」。亞里斯多德的德性實存在著矛盾。為了解釋亞里斯多德的矛盾，描述兩個亞里斯多德是必要的：一是批評柏拉圖，了解人的脆弱，期走向中庸的亞里斯多德；二是深受柏拉圖影響與自身的優裕背景，推崇「自重之人」的亞里斯多德。⁸然以亞里斯多德後來推崇的「德性之公民」與「德性之希臘公民」理路，第二個亞里斯多德顯然較佔上風。

而反駁第二個亞里斯多德的德性優越意識，將從兩方面著手：第一，表面上社會各層面人的德性似有優劣之分，但若將此優劣歸因於先天德性稟賦的多寡，則有太多的例外足以使此說法站不住腳，尤其在今天多元社會中，實沒有一價值標準足以論斷德性高低。與其堅持虛妄的德性標準，倒不如假設每個人皆是多樣獨立的個體，在發展過程中環境使之產生各自的不同。第二，若有明顯的優劣，也不應把此優劣歸因於個人稟賦，而是由社會整體視之。事實上德性高超的人也是由於社會整體的襯托比較，才有所謂德性高超，若脫離人類社會至另一外星人的星球上，那德性再高超也可能被外星人視為野蠻人。

因此，評定德性優劣高低根本就是一廂情願，威廉士 (R. Williams) 引述紐曼 (J. H. Newman) 的話更是說的好：

準此，德性既然只是一種美，則，何謂德性，決定的就不是良心，而是品味 (taste) 了 (Williams, 1993: 126)。

另一方面，從現實的人類歷史看，多數所謂德性高超、聰明才力高的人並不以社會整體視之，而盡可能歸諸於個人稟賦，以為自己奪取更多的名利富貴合理化。孫文曾在民權主義演講稿第三講中提及這種歸之於個人稟賦的利己思想是專制時代政治不平等的源頭，為此他極力推崇以社會整體的利人思想，是為民權之真精神、平等的精義：

人類的思想可說一種是利己的，一種是利人的。重於利己的人每每出於害人，也有所不惜。由於這種思想發達，於是有聰明才力的人就專用彼之才能去奪取人家的利益，漸漸積成專制的階級，生出政治上之不平等了。這是民權革命以前的世界。重於利人的人只要是與人家有益的是，每每至於犧牲自己亦樂而為之。這種思想發達，於是有聰明才力的人就專用彼之才能以謀他人的幸福，漸漸積成博愛的宗教和諸慈善事業。不過宗教之力有時而窮，慈善之事有時不濟，就不得不為根本上的解決，來實行革命，推翻專制，主張民權，以平人事之不平了。從此之後，要調和三種的人 (筆者按：孫文指依人類天賦才能可分三種人，分別是先知先覺、後知後覺、不知不覺) 使之平等，則人人應該以服務為目的，不當以奪取為目的。聰明才力愈大的人，當盡其能力而服千萬人之務，造千萬人之福。聰明才力略小的人，當盡其能力以服十百人之務，造十百人之福，所謂巧者拙之奴，就是這個道理 (崔書琴，1985: 154-156)。

到今天，我們仍然推崇孫文學說，部份原因在於孫文的天賦才能「品味」，是放在社會整體的角度視之，並痛斥那些自視天賦高破壞社會整體福祉的自私自利之人。

二、「德性之公民」

把公民界定為必須有德性，正是亞里斯多德以「倫理學」指導「政治學」的有力證據。但德性的客觀標準何在？抑或是根本沒有一客觀的德性標準？這是亞里斯多德論述政治學的根本疑難。⁹

亞里斯多德認為政治學上的善就是正義，而其意義是政治權利的分配，必須以人們對於構成城邦各要素的貢獻大小為依據，貢獻大者應得之政治權利份額高，反之則低。羅爾斯評論亞里斯多德這種以貢獻高低評斷公民的應得份額是預先假定的，經不起客觀檢證，而他認為正義應考量到社會基本結構問題 (1971: 10)。

由於亞里斯多德的預先假定，是建立在少數「德性之公民」的認定上，其建立的社會並無法長治久安 (stability)，因為被排斥在外的非公民，會認為德性認定與貢獻認定過於主觀不公平，因此不會認同亞里斯多德的看法。

而羅爾斯便是希望以每一人皆為主體的本務論 (deontology) 為基礎的正義觀取代亞里斯多德以德性優越為首要的目的論為基礎的正義觀，¹⁰ 期望建立一公平且人人皆願遵守的社會整體正義觀，如此社會才可擺脫弱肉強食達到長治久安。

羅爾斯摒棄亞里斯多德的德性優越意識，認為人的德性來自「道德學習」 (moral learning)，他區分道德學習為三階段，分別是 1. 兒童階段的「權威道德」 (The Morality of Authority)，此時父母是兒童學習的權威標準；2. 開始與他人相處的「社團道德」 (The Morality of Association)，此時強調一群意氣相投的

團體，其成員間彼此誠信、友愛；3. 公民階段的「原則道德」(The Morality of Principles)，此時強調社會全體公民必須遵守共同制定的憲政規範。而 1.、2.、3. 階段是依序發展的，「原則道德包括了權威道德與社團道德。它規定著道德發展的最後階段，……」(1971: 478)。

羅爾斯認為許多社會仍停留在「權威道德」或「社團道德」，前者如神權國家的「權威道德」，後者如亞里斯多德的「社團道德」(1971: 471)。

亞里斯多德認為只有有德性的公民，才是雅典城邦的主人，「德性之公民」間，彼此強調公平正義、誠信以及無私等美德。然亞里斯多德以其主觀德性標準，排除他認為沒有德性的非公民，至此，亞里斯多德所言的「德性之公民」的城邦整體，實是一群意氣相投、利益共同的「社團」，也就如同今天民主社會的「利益團體」。

亞里斯多德把自己所屬的「利益團體」當成社會整體，將「利益團體」之私當社會整體之公，自然會使社會上其他的「利益團體」不信服。

羅爾斯認為亞里斯多德的「社團道德」不可能推衍至「原則道德」，朋友的情感聯繫不可能推衍至公民間規範聯繫，「儘管每一個公民都是另一些公民的朋友，卻沒有任何一個公民是所有公民的朋友」(1971: 474)。¹¹

羅爾斯的公民概念，期望其政治學意含超過倫理學意含，也就是憲政規範代替德性要求。甚而，羅爾斯在近來著作則致力於將倫理與政治嚴格區分，主張把正義概念界定為一純粹政治上的概念，而不去理會它與道德或宗教的關連與爭議(1993: xv)。

對於倫理道德與政治社會必須區分的經典論述，是尼布爾(Reinhold Niebuhr)的著作《道德的人與不道德的社會》。他認為在社會中，各方看法不

同必然導致價值利益衝突，所以我們不應冀望在政治領域中出現合乎道德原理的理性正義，而應祈求於權力平衡的政治正義 (1953:31-32)。¹²

就政治學上的公民概念，因為不可能有一客觀的德性標準，所以不必對公民課以德性要求，讓倫理學的留給倫理學本身。但是如此，政治學是否就會流於沒有德性，成為政客活躍的場域？答案正好相反，期望建立一彼此可和平共處的憲政共識、原則，本身就是一可大書特書的公共理智 (public reason)。至於公共理智是否為一種德性，羅爾斯可能認為這樣的問法不恰當且沒有必要。¹³

所以，由兩個不同範疇的「德性」(倫理學)與「公民」(政治學)，組合而成的「德性之公民」基本上是一個矛盾的命題。

三、「德性之希臘公民」

從「德性之人」到「德性之公民」，亞里斯多德的視界中只有希臘城邦，並沒有今天的國際法觀點，這一點與中國人視自己為「中國」的心態是相同的。早期中國王朝不認為他國是國的原因，是認為他國的文化水平不及華夏文明；而亞里斯多德則認為他國是沒有德性的野蠻外邦人。

而亞里斯多德比中國人更可怕的是，他將他國人視為奴隸，抓來當生產工具。顯然，亞里斯多德一定常疑惑，為何外邦野蠻人沒有如希臘公民們有德性？這樣的疑問與19世紀末英國諾貝爾獎得主吉甫林 (Rudyard Kipling) 的辭彙——白種人的負擔，是相呼應的。

不管是亞里斯多德的希臘公民，或是吉甫林的白種人，皆認為外邦人或非白種人皆是劣於自己。而評定的標準，同樣都是以自己的文化觀點認定。

人類學者李維史陀 (Claude Lévi-Strauss) 致力否定種族天生不平等的說法，消極方面他質疑評定者的尺 (criteria) 有問題，積極方面他更提倡種族文化的多樣性 (1958: 11)，並希望人文主義 (humanism) 不要繼續在人群中找尋或培養德

性 (1983: 41)。

歷史學家麥克尼爾對希臘文化則有一段相當「唯物」的歷史詮釋：

雅典公民的自由與平等，托付在為雅典生產穀類糧食的遠方耕種者的勞力上。像世界其他地區被排斥的農民一樣，這些遠方的生產人民，並未直接地或間接地分享到城市產生的高等文化，而它們的勞力有助於高等文化的維持和發展 (1977: 48)。

麥克尼爾的主要論點是：希臘文明的優勢是建立在其特殊的經濟作物上。在紀元前第五世紀，葡萄酒與橄欖油首先在希臘城邦廣泛種植，由於它們新穎且受歡迎，希臘人以此高價位的經濟作物，換取其他周圍民族的低價位糧食。希臘人從中賺取了高額利潤，並因此比其他民族多了閒暇。而這閒暇正是亞里斯多德所言「德性之希臘公民」的必要條件。

而希臘文明的沒落，麥克尼爾認為主因是，其他地區民族慢慢學會了種植葡萄樹與橄欖樹，使得希臘城邦獨佔利潤不再，文明隨著經濟優勢不再漸成昨日黃花。

麥克尼爾如此將希臘文明成就，「唯物化」解釋成經濟壟斷剝削的現實，雖然亞里斯多德以閒暇為培養德性的必要條件默認了一半，但另一半希臘人靠經濟優勢而不是靠德性天生優越，亞里斯多德顯然不願意承認。

如果承認希臘人與其他民族一樣，那麼希臘人高高在上，剝削奴隸其他民族，不就連表面的口實也沒有了。亞里斯多德深深了解維持這表面口實的必要，因此怎麼樣也要說其他民族沒有德性。

19世紀歐洲人的顧慮和亞里斯多德的考量如出一轍，人類學者李維史陀與懷特 (L. A. White) 因此認為，西方文化較優越說穿了不過是西方人希望繼續剝

削殖民地經濟利益的口實，並藉此提高每一個西方人的能源供應 (Lévi-Strauss, 1958: 30; White, 1969: 363-393)。

亞里斯多德的種族偏見使他無法了解往後歷史發展的意義。亞里斯多德至死都未能了解其學生亞歷山大大帝 (Alexander the Great) 的軍事行動所帶來當時西方世界的變動意義。亞歷山大大帝使希臘人的視界從單民族的城邦擴大成多民族帝國，並由於帝國內強調各民族一律平等，各文化交流的結果，使成新生的希臘化文化 (the Hellenistic civilization)。但當時亞里斯多德卻仍嚴希臘人與非希臘人之防，將其德性優越意識建立在虛幻的海市蜃樓上。

* * * * *

至此，我們可以說蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德三人的德性優越意識，正代表人類社會有閒時初獲文字、知識的喜悅，而喜悅轉為優越的關鍵在於，個人有限生命的所知所言以為是絕對永恆的全部真理。而從少數的自重之「德性之人」出發，漸漸擴大至才德出眾之「德性之公民」以迄「德性之希臘公民」。

第一個強化中庸的亞里斯多德本有可能轉化此優越意識，但這對一個自認有滿腹經綸的人來說，承認自己的有限、脆弱、平凡，的確是相當困難的。

盧梭是少數對此優越意識有反省能力的人，「這樣，人第一次對自己做了一番觀察以後，便產生了最初的自尊的感覺。這樣，在他還不大會分別等級的時候，在他想把自己那一類看作第一等的時候，他老早就準備把他個人列為同類中的第一等了」(1978: 144)。

事實上，獲取知識的可貴在於其過程的開放與包容，透過這過程，不斷改正錯誤，使之趨向真理。而這過程可說是最科學的 (不堅持成見)，也是最民主

的(不排斥任何人提供改進意見)。

而亞里斯多德等人雖然博學多聞，但卻走到知識的反面，不認為過程重要而執著於知識的結果——真理。亞里斯多德等人清楚地告訴眾人，真理已在他們心中，眾人只有片面接受他們教育的份。然而這種堅持只有自己知道結果的優越心態，卻是最不科學的(固執己見)，也是最不民主的(眾人無權置喙)。

因此，當亞里斯多德窮究天文地理之後，認定太陽繞著地球轉時，他肯定他發現了永恆真理，「理之既明，長在我心」，亞里斯多德肯定是這麼想的。

伍、亞里斯多德德性宇宙觀之詮釋與批判

亞里斯多德的德性優越意識並未在「德性之希臘公民」打住，他更進一步將此優越意識擴充到人類所知的極限——整個宇宙。

亞里斯多德所言的「自重之人」、「才德出眾之人」是德性最優越的人，由於他們沈思最多、至福最多，「這樣卓絕的人物就好像人群中的神祇」(Pol.1284a10)。另一方面，亞里斯多德將宇宙的最後原因(目的因)歸為最初推動者神時，並認為神的本質是永恆的、最好的沈思活動(Met.1072b13-19)。至此，亞里斯多德的德性優越意識在起點——「自重之人」、「才德出眾之人」，與終點——神，共同以「沈思活動」為連結，終成一圓滿的封閉循環。

一、其德性宇宙觀之詮釋

對亞里斯多德德性宇宙觀的詮釋，將從其著作中分兩部份討論：1.《天界論》(On the Heavens)中對宇宙元素的討論，以及2.《自然學》(Physics)與《形上學》(Metaphysics)中對宇宙活動之源的討論。

1.《天界論》

亞里斯多德將宇宙分爲截然不同的兩部份：月亮以下的地界由四元素構成，分別是地 (earth)、水 (water)、氣 (air)與火 (fire)，火與氣直線上升，地與水直線下降；月亮以上的氣體是由能做循環活動的元素以太 (aether) 構成 (Hea.270b23)，以太是比其他四元素更神聖、更寶貴的元素。地界的四元素是不能延續的、有限的，而天體的以太是循環永恆的。

2. 《自然學》與《形上學》

亞里斯多德將天體的以太神聖化實有他另一層面宗教的考慮，是爲了要推出宇宙活動之源的存在。爲此，他更明白表示考慮這存在的本質不是自然學的一部份 (Phys.184b27-185a4)。

天體的活動是以太元素循環永恆，但這活動的源頭在哪？亞里斯多德回答這問題時，由於其宗教考慮，放棄動力因的解釋，而以目的因取代，即認爲有一不動的推動者 (the unmoved mover) 推動循環，而祂就是宇宙的最後原因。

從以上對亞里斯多德三部著作的解釋中，我們可以對其德性宇宙觀做以下三個層面推論：

1. 由於宇宙的最後原因、最後目的是神，而祂又是最神聖的第一因，不動的推動者。因此，宇宙的萬事萬物莫不以彰顯祂爲主要目的，萬事萬物的善皆是要成就祂的本質——永恆的、最好的沈思活動。
2. 有德性的希臘公民猶如上帝的選民，其中德性最高的「自重之人」或「才德出眾之人」，由於他們能進行如神般最高尚哲學沈思活動，因此，他們最接近神。他們甚至是世間的神，萬事萬物也應以他們爲目的。
3. 世間的萬事萬物，包括那些無德性之人，沒有其本身存在的目的，他們存在的意義，只不過是成全德性之希臘公民培養德性、哲學沈思的工具，並藉此可彰顯神的最後目的。

至此，以上推論實可把亞里斯多德的德性宇宙觀視爲一宗教學說，因爲從 1.→2.→3. 的過程皆是不容懷疑的主觀認定。因此，當歐洲中古世紀基督教神學家阿奎那 (Thomas Aquinas) 融合亞里斯多德學說發展成士林 (煩瑣) 哲學 (Scholasticism) 時，便再契合不過了。

二、其德性宇宙觀之批判

1. 其宇宙觀之批判

不管是宇宙元素或宇宙活動之源的討論，亞里斯多德的看法，今天看來是相當荒謬的。

關於宇宙元素的討論，將天體與地界做不同元素的區分，在牛頓 (Issac Newton) 時被推翻，牛頓認爲天體與地界之運行活動都受同一法則支配。另一方面，今天的外太空探險也早已證實牛頓的說法，月亮之上與之下沒有區分，更沒有所謂的以太元素，亞里斯多德的以太元素之說是受當時天文科技所限，以及他個人的宗教考量。

而宇宙活動之源，也就是不動的推動者討論，康德在1755年的《自然通史和天體論》著作，不僅反對目的因，也反對動力因。康德甚至是將這第一次推動問題取消，以逐漸生成 (developing) 取代永恆存在 (being)，他說地球和整個太陽系表現爲某種在時間的進程中逐漸生成的東西 (1969: 25)。以今天天文學家普遍接受的「大霹靂理論」(the big bang theory)，即宇宙最初是一大爆炸，往後是不斷擴張的歷史歷程。因此我們可以說，今天的天文學是證實康德的說法。¹⁴

2. 其德性宇宙觀之批判

由於全能的、不動的推動者神是宇宙的最後目的，而最接近神的是「德性之希臘公民」，尤其是「自重之人」與「才德出眾之人」。而這些世間的上帝選民，由於他們最接近神，最了解神，因此他們有權決定世間的萬事萬物，甚

至主宰那些不可能了解神的無德性之人，而這一切決定與主宰，其最終目的，就是要彰顯神的偉大。

「自重之人」、「才德出眾之人」最了解、最接近神嗎？這個問題在現實世界成王敗寇結果產生之後，成了不必問的問題。中國皇帝盡成了天子，羅馬皇帝也都完成「神聖」羅馬皇帝的心願。

而宇宙究竟是否有德性？康德在《純粹理性批判》中認為，「理論理性」的認識（認識宇宙）不能脫離經驗現象，有關德性與否的「實踐理性」問題是認識所無法達到的界限。因此，對於亞里斯多德強調的德性宇宙觀，康德會認為「那是對於超感世界的一種徒勞無功的理論認識，因而是荒謬的」（1970: 109, 1991: 120）。

* * * * *

至此，我們可以說，亞里斯多德的德性宇宙觀實是舊約聖經的哲學翻版，只是猶太人換成「德性之希臘公民」罷了。

如果說，猶太教是人類宗教心靈上，從泛神論到一神論的最大心理革命；那麼亞里斯多德的德性宇宙觀則是西方人知識思考上，最原初優越意識的根源。透過「彰顯神偉大」如此不容置喙的藉口，本國非公民、奴隸、外邦人，甚至是地球環境，成為這群自認德性優越的人，實踐德性的必要工具。¹⁵

因此當亞里斯多德說，大自然生長著豐富的植物，繁育眾多動物，而「天生一切動物應該都可以供給人類的服用」（Pol.1256b20-21），我們一點也不驚奇，甚至可以說，今天的生態保護者實可以從公元前四世紀亞里斯多德的德性宇宙觀中尋找到其神聖憎恨之源。而如此以人（而且是少數自認有德性之人）為主的德性宇宙觀實是今天地球生態危機的最早淵源。¹⁶

陸、結 論

本文的原始構想來自盧梭著作《論人類不平等的起源》中的人類優越意識起源討論與羅爾斯著作《政治自由主義》中的文句「我們凡人的世界」(our ordinary human world)。¹⁷

目前這個由西方文化主導的世界，俯首皆是亞里斯多德德性優越意識的影子：對弱勢者的歧視、對職業的歧視、對種族的歧視以及對自然理所當然的劫掠。

筆者平凡的企圖旨在期望消解亞里斯多德及所有社會優勢者的德性優越意識，事實上，我們短暫的一生實只是宇宙的蜉蝣、滄海之一粟。

全文至後半段，才知全文的主旨竟是想拆解人類最原初想構築的偉大德性之夢，並說明那個夢在今天早已不再甜美如初。

或許正如李維史陀所言：

這個世界開始的時候，人類並不存在，這個世界結束的時候，人類也不會存在。我將要用一生的生命加以描述，設法要了解的人類制度、道德與習俗，只不過是一閃即逝的光輝花朵，對整個世界而言，這些光輝花朵不具任何意義，如果有意義的話，也只不過是整個世界生滅的過程中允許人類扮演人類所扮演的那份角色罷了(王志明，1989: 586)。

亞里斯多德原本初衷是要証成人的偉大，從「德性之人」、「德性之公民」、「德性之希臘公民」、以迄「德性宇宙觀」。但他的德性觀卻太個人、太狹隘、太主觀甚至太狂妄，以致造成「充分得到德性的世界卻充滿著巨大的不幸」。¹⁸

註 釋

- 1 優越意識是心理學精神分析的專有名詞，它指的是一種優越感、自尊情結，是一種自我中心論。如此之自我中心依主體不同有個人的，如認為自己比別人優秀；也有群體的，如白種人認為比其他種族人優秀。而依類別不同有所謂德性優越意識與營利優越意識 (the superiority complex of commerce)，前者以德性高而優越，後者以會賺錢而優越。

而不管主體或類別不同，優越意識者傾向將自己目前的優勢地位，解釋為先天稟賦，亦即天縱英明。

- 2 有關政治人類學的解說：

筆者所謂「政治人類學」是將人類的政治思想、行為、制度，放在人類整體歷史的過程中來考察，是一種「人類學本體論」(李澤厚，1986: 103, 309)的政治思考。

在這思考考察過程中，筆者提出一「政治人類學式的思想史演變綱要」。這個綱要認為：

人類社會從最初初民社會的「無政治」(non-political)狀態，轉變為市民社會的「反政治」(anti-political)狀態，以迄我們在未來國際社會中所必須發展的「政治的」(political)狀態。

「無政治」狀態是指初民社會時代，因為以血緣為基礎的氏族組織尚未發展出政治社會形態，因此是「無政治」，也沒有任何優越意識產生。這方面資料主要參考盧梭《論人類不平等的起源與基礎》與摩爾根(L. H. Morgan)的《古代社會》。

「反政治」狀態則是指初民社會進入市民社會形態之後，逐漸「以地域和財產為基礎的政治組織取代了以血緣為基礎的氏族組織」(摩爾根，1977: 270-271)。在這狀態中先後產生了兩種優越意識，之前是德性優越意識，之後是營利優越意識。

德性優越意識如本文的主題以及一再提及的儒家道德政治主張。這種優越意識的起源，筆者認同李澤厚的看法，「我以為，原始社會的人們對主體實踐活動的同一性的嚴格要求，表現為一種巫術禮儀→道德倫理的社會指令，表現為禮儀、道德必要性」(1986: 99)。筆者批判此一優越意識，主要不是認為德性、道德不重要，而是認為這是屬於倫理學的範疇，不應該進入政治學的範疇。

營利優越意識雖不是本文主題，但卻是當代資本主義社會的核心問題。這種優越意識的起源，源自財產權的形成，是馬克思畢生戰鬥的對象。筆者曾經反覆苦惱思考，究竟此一優越意識是罪惡之源，抑是人類天性。在冷戰時代，所謂「實存的社會主義」(Altvater, 1993: 3) 潰散之後，筆者漸漸採不完全否定看法，傾向將此營利劃定在經濟學的範疇裡，同時隨時批判它誤入政治學的範疇。

德性優越意識與營利優越意識先後產生的根據，筆者主要根據孟德斯鳩(Montesquieu) 在其《論法的精神》中指出，希臘時代的德性應該讓位給營利(1989: 22-23)。另外，波卡(J. G. A. Pocock) 在《馬基維利的時刻》(The Machiavellian Moment) 書中，談論的主題便是馬基維利認為政治與道德無關，從而開展出以營利為基礎的政治思想。

不過由於德性(屬於倫理學)、營利(屬於經濟學)皆不當地闖入政治學領域，因此筆者予以負面的語詞，是為德性優越意識與營利優越意識，同時指出這是「反政治」狀態。

而所謂的「政治的」狀態是一未來式，指市民社會終將進入國際社會，逐漸以民主平凡意識消解之前的德性與營利優越意識。何以特別強調是國際社會？主要是要彌補過去對民主的思考太偏重國內，造成許多國家的民主是以他國的貧困、不民主為代價，如今天歐美等國家的民主是建立在第三世界經濟被剝削的不平等基礎上。康德在《世界公民觀點下的普遍歷史觀念》與《永久和平論》中強調的「世界公民」(Weltbürger) 概念(康德, 1991: 2, 14)，可做為未來國際社會的藍圖起點，儘管他不如盧梭般，對原始部落同情理解(1991: 110-118)。另外有關民主看法是依據托克維爾(Tocqueville) 在《論美國的民主》書中認為，「民主即將在全世界範圍內不可避免地普遍地到來」(1993: 1)。另外是二次大戰後普遍地民主化浪潮。筆者更進一步認為，民主才是公眾之事「政治學」的範疇，雖然今天民主還尚不完美，但如何使民主更完美，關鍵則在對德性優越意識與營利優越意識的批判，以及對民主的實踐。

*

*

*

以上的「政治人類學式思想史演變綱要」是筆者《政治理性的批判與重建》(Critique and Reconstruction of Political Reason) 的基礎架構。而所謂的《政治理性的批判與重建》是對康德《純粹理性批判》、沙特(J. P. Sartre)《辯證理性批判》以及高茲(A. Gorz)《經濟理性批判》的一種效法，筆者認為德性與營利不當地闖

入政治學領域，成爲不當的政治理念，而民主雖是政治理性，但仍問題重重需要進一步廓清與批判。

而本文主要批判亞里斯多德的德性優越意識，這是《政治理性的批判與重建》中屬於〈道德政治批判〉的一部份。

- 3 任何一種中心論，其視界只有自己的時空，妄自尊大而不自知。宋以後的中國中心論，使早熟的中國文明停滯不前。

而西方中心論的最大問題，對於西方人來說，不僅無法從其他文明獲得不同時空的文明經驗，且與其他文明處於緊張敵對狀態，目前與回教文明的對峙便是警訊。而對於許多急於西化的非西方人來說，不僅因此了解自己文明有限，同時自認爲先進的西方中心論處方，往往給自己社會帶來無可挽回的災難而不自知。

- 4 柏拉圖的哲學家皇帝、亞里斯多德的才德出眾之人與儒家所言之聖王，雖然語彙不同，但都描繪同一種人。這種人自認德性高超，生來便是要來統治百姓，「爲百姓造福」。

- 5 盧梭在《社會契約論》中批評奴隸制，認爲「放棄自己的自由，就是放棄人類的權利，甚至放棄自己的義務。對於一個放棄了一切的人，是無法加以補償的。這樣一種棄權是不符合人性的；而且取消了自己意志的一切自由，也就是取消了自己行爲的一切道德性。最後，規定一方是絕對的權威，另一方是無限的服從，這本身就是一項無效的而且自相矛盾的約定 (1978: 50)。

而康德則認爲，每一人應以自己爲目的，而不應將此目的作爲工具 (1970: 226)。

- 6 波柏甚至認爲亞里斯多德與柏拉圖相似比相異多，柏拉圖的觀念 (idea) 與亞里斯多德的善，前者是最原初、最完美，而後者是發展其目的，二者途徑雖異，但卻殊途同歸 (1950 :199-206)。

- 7 蘇格拉底、柏拉圖將德性與知識等同，認爲無或缺乏德性的人是不了解知識，只要了解知識自然會產生德性。亞里斯多德明顯地不像他們天真，認爲人當慾望超過理性時會明知故犯。但亞里斯多德的經驗取向僅是一小步，亞里斯多德與蘇格拉底、柏拉圖相同比相異多。

德性是永恆，知識當然也是永恆。柯林烏在《歷史的理念》一書中，指出希臘人執著於永恆不變的知識，是一種反歷史傾向，對於變動不羈無法確定的歷史「意見」(opinion) 則予以輕視。柯林烏並認爲希羅多德 (Herodotus) 的歷史傾向是突出的，它把訪問眾人的「意見」整理成歷史知識 (1946: 20-31)。

然而柯林烏卻只同列希羅多德與蘇格拉底不同知識傳統的偉大，並沒有去正視兩人潛在的尖銳衝突(1946: 28)。希羅多德認為知識從意見來，而蘇格拉底卻極端藐視意見。

希羅多德後繼無人，蘇格拉底卻從柏拉圖、亞里斯多德，以至士林哲學得傳，如此之消長令人嘆息。

- 8 亞里斯多德德性理論的矛盾，使得羅爾斯在批評亞里斯多德時有所保留，羅爾斯認為他所批評的是「亞里斯多德主義原則」(Aristotelian Principle) 而不是「亞里斯多德原則」(1971: 426)。

本世紀對亞里斯多德研究有傑出成就的耶格(Werner Jaeger)以發展過程概念成功地化解亞里斯多德思想中諸多矛盾。他認為亞里斯多德的哲學不是一個概念的靜止系統，而是一個不斷發展的過程：由捨棄柏拉圖主義到經驗論的成長(羅伊德，1984: 13-14)。據此，強調思想一致的「亞里斯多德主義原則」顯然已難以自圓其說。然而，即使是強調發展過程的「亞里斯多德原則」，其晚年較多的中庸經驗取向，仍無法申明亞里斯多德已徹底與柏拉圖劃清界限。本文認為其後期的《政治學》著作中的「才德出眾之人」仍有極強烈的柏拉圖傾向。

- 9 中國儒家傳統的內聖外王思路也是倫理學與政治學不分。陳弱水認為：孔、孟對政治系統的性質與政治領導者的行為採取了特殊的理解，他們認為政治行動本身具有自發的道德性。而這就造成了儒家思想的根本疑難，因為他們對個人的自我實現(倫理學範疇)與政治行為的性質(政治學範疇)混而不清(1981: 107-111)。另一方面，朱學勤雖然對希臘哲學誤解(誤解其已擺脫倫理與政治不分)，但他對儒家批評的語言極具破壞力。「儒家哲學雖經千年發展，始終未能劃清倫理學對政治學的邊際界限，政治學始終未能突破倫理學的母胎，發展成爲一門獨立學科。儒家哲學表面上呈倫理 — 政治的寬廣面貌，內裡卻陷於道德語言的無邊際討論」(1992: 119)。

而這種道德語言的無邊際討論，甚至權力鬥爭，在明末的東林運動達到最高峰。漢學家哈克爾(Charles O. Hucker)悲歎地指出，東林人士所從事的權力鬥爭中，除了共同想「排除非善類」以外，別無任何有系統的計劃。以致無法正視真正的政治敗壞原因——明代政治權力結構問題(1976: 210)。

- 10 本務論的正義觀，強調每一人皆自由平等，有共同平等的基本權利，其基本權利的保障通常透過契約，如各國憲法；而目的論的正義觀，則是強調社會整體的最

大目的、意義以及功效，天縱英明者由於對社會貢獻較大，因此必須享有較高的基本權利，反之則較低。

- 11 儘管羅爾斯的著作年代 (1971) 早於社群主義 (Communitarianism) 提倡者麥金泰爾 (A. MacIntyre) 的著作年代 (1984)，但麥金泰爾對政治的思考模式、範圍，卻仍停留在強調德性的「權威道德」與強調友愛 (friendship) 的「社團道德」。
- 12 尼布爾在該書緒言中指出，個人的道德行為和社會行為必須嚴格地與社會團體分開，不論是國家、種族或經濟團體……個人也許是道德的，他能為別人犧牲自己的利益。……但所有個人的這些成就對人類社會和社會團體而言，若非不可能，便是極其困難。每一個人類團體都缺乏牽制衝動的理性、超越自我的能力以及對他人困窘之同情。因此，團體的自利性實較表現於個人人際關係中的自利行為更缺乏抑制 (1932: xi)。這裡參考吳乃德 (1974: 7) 的資料。
- 13 羅爾斯在《正義論》中曾說：「正義是社會制度的首要德性」(1971: 586)。而在 1993 年的著作《政治自由主義》已修正此一說法，強調道德 (moral) 與政治 (political) 的區分 (1993: xv)。羅爾斯如此修正，是對其原本以康德式詮釋的正義觀 (1971: 251-257) 的一大修正 (1993: 99-101)，羅爾斯從自由主義的立場，劃分道德與政治的界限。

另一方面，李澤厚在對康德哲學的批判詮釋中，卻也從馬克思主義實踐論的立場批判康德，同樣要求劃分道德與政治的界限。李澤厚認為康德雖然理解「範導」(筆者按，屬於倫理的) 不能替代「經驗探求」(筆者按，屬於現實政治的) 但卻仍要以「範導」指導「經驗探求」(1986: 314)，李澤厚甚至說：「這裡絲毫不須要康德那個範導原理，……」(1986: 317)

- 14 「大霹靂理論」認為宇宙為全無初始之擴張與收縮的無止息循環 (溫柏格，1990: 118)。
- 15 19世紀法國社會主義者勒魯 (Pierre Leroux) 認為，耶穌反對排除奴隸的公共用餐，與柏拉圖、亞里斯多德的排除奴隸公共用餐恰成鮮明對比。「耶穌是西方的菩薩，是社會等級的摧毀人。……世界在十八個世紀中雖然崇拜他，但並不理解他，而只有當人們對他不再迷信的時候，他才真正被理解」(1988: 125)。而筆者認為耶穌將上帝的恩寵，從上帝選民猶太人擴大到包括奴隸的所有人，是希望四海之內皆兄弟，這和本文的主旨消解優越意識是完全一致的。
- 16 歷史學者懷特 (Lynn White) 在《生態危機的歷史根源》中指出，猶太基督教的傳統是生態危機的根源，因為它首先將泛靈論 (animism) 取代，繼之以上帝的影像

創造出來的人來控制海裡的魚、空中的鳥及地上所有會動的生物，把人與自然二元化了（《舊約·創世紀》）。懷特強調亞伯拉罕擊碎偶像，戰勝泛靈論的異教徒是西方文化歷史上最大的心理革命，對付自然的積極及科學態度（Gruen, 1994: 5-14）。這裡參考林俊義（1984: 185-186）的資料。

- 17 「這個合理的社會既不是聖人的社會，也不是自私的社會。它是我們凡人世界的一部份，不是我們認為有很多德性的地方，事實上，我們將可能永遠無法找到德性」（Rawls, 1993: 54）。
- 18 這裡仿效霍克海默（M. Horkheimer）與阿多爾諾（T. Adorno）在《啓蒙辯證法》書中的語句：「……，歷來啓蒙的目的都是使人們擺脫恐懼，成爲主人。但是完全受到啓蒙的世界卻充滿著巨大的不幸」（1990: 1）。

參考資料

亞里斯多德著作部份：

吳壽彭（譯）

1981 《亞里斯多德政治學》。北京：商務出版社。

苗力田（譯）

1990 《尼各馬科倫理學》。北京：中國社會科學出版社。

EN.: Nicomachean Ethics, trans. by W. D. Ross, revised by J. O. Urmson

Hea.: On The Heaven, trans. by J. L. Stocks

Met.: Metaphysics, trans. by W. D. Ross

Phy.: Physics, trans. by R. P. Hardie and R. K. Gaye

Pol.: Politics, trans. by B. Jowett

1984 *The Complete Work of Aristotle: the Revised Oxford Translation*. ed. by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.

其他文獻部份：

托克爾維 (Tocqueville)

1993 《論美國的民主》，董果良（譯）。北京：商務印書館。

朱學勤

1992 〈老內聖開不出新外王——評新儒家的政治哲學〉，《21世紀雙月刊》9: 116-124。

吳乃德

1974 〈尼布爾的政治哲學簡介〉，《思與言》12(3): 7-17。

沙特 (J. P. Sartre)

1995 《辯證理性批判》，林驥華等（譯）。臺北：時報出版。

李維史陀 (Claude Lévi-Strauss)

1989 《憂鬱的熱帶》，王志明（譯）。臺北：聯經出版。

李澤厚

1986 《批判哲學的批判——康德述評》。臺北：谷風出版社。

林俊義

1984 《科技文明的反省》。臺北：帕米爾書店。

哈克爾 (Charles O. Hucker)

1976 〈明末的東林運動〉，張永堂（譯），見張永堂、劉紉尼、段昌國（編譯），《中國思想與制度論集》，頁163-211。臺北：聯經出版。

柯林烏 (R. G. Collingwood)

1984 《歷史的理念》，陳明福（譯）。臺北：桂冠圖書公司。

柏拉圖 (Plato)

1980 《理想國》，侯健（譯）。臺北：聯經出版。

威廉士 (Raymond Williams)

1985 《文化與社會》，彭淮棟（譯）。臺北：聯經出版。

麥克尼爾 (William H. McNeill)

1977 《歐洲史新論》，劉景輝（譯）。臺北：學生書局。

陳弱水

1981 〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，《史學評論》3: 79-116。

崔書琴

1985 《三民主義新論》。臺北：臺灣商務印書館。

勒魯 (Pierre Leroux)

1988 《論平等》，王允道 (譯)。北京：商務印書館。

康德 (I. Kant)

1991 《歷史理性批判文集》，何兆武 (譯)。北京：商務印書館。

溫柏格 (Steven Weinberg)

1990 《最初三分鐘》，郭中一、楊天行、韓殿君 (譯)。臺北：聯經出版。

霍克海默 (M. Horkheimer)、阿多爾諾 (T. Adorno)

1990 《啓蒙辯證法 (哲學片斷)》，洪佩郁等 (譯)。重慶：重慶出版社。

羅伊德 (G. E. R. Lloyd)

1984 《亞里斯多德思想的成長與結構》，郭實渝 (譯)。臺北：聯經出版。

摩爾根 (L. H. Morgan)

1977 《古代社會》，懷特 (L. A. White) (編)；楊東、馬雍、馬巨 (譯)。北京：商務印書館。

Altvater, E.

1993 *The Future of the Market*. trans. by Patrick Camiller. London : Verso.

Collingwood, R. G.

1946 *The Idea of History*. London: Oxford University Press.

Gorz, A.

1989 *Critique of Economic Reason*. trans. by G. Handyside and C. Turner. London: Verso.

Gruen, L. and D. Jamieson (eds.)

1994 *Reflection on Nature: Reading in Environmental Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Kant, I.

1929 *Critique of Pure Reason*. trans. by Norman Kemp Smith. London : Macmillan.

1969 *Universal Natural History and Theory of the Heavens*. trans. by W. Hastie. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

1970 *Political Writing*. eds. by H. Reiss, trans. by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, C.

1958 *Race and History*. Paris: UNESCO.

1983 *Structural Anthropology*, Volume 2. trans. by Monique Layton. Chicago: The University of Chicago Press.

MacIntyre, A.

1984 *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Montesquieu

1989 *The Spirit of the Law*. trans. and eds. by A. M. Cohler, B. C. Miller, H. S. Stone. Cambridge: Cambridge University Press.

Niebuhr, Reinhold

1953 *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: Charles Scriber's Sons.

Plato

1993 *Republic*. trans. by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press.

Pocock, J. G. A.

1975 *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.

Popper, K.

1950 *The Open Society and Its Enemies*. New Jersey: Princeton University Press.

Rousseau, J. J.

1964 *The First and Second Discourses*. trans. by Roger D. Masters. New York: St Martin's Press.

1978 *On the Social Contract*. trans. by Judith R. Masters. New York: St Martin's Press.

Rawls, J.

1971 *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1993 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Williams, Raymond

1993 *Culture and Society*. London: The Hogarth Press.

White, L. A.

1969 *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Grove Press.

Critique of the Superiority Complex of Aristotelian Virtue

Herbert Wang

Abstract

This article develops a Critique of Moral Politics which prepares the way for a Critique and Reconstruction of Political Reason.

The Critique of Moral Politics contends that moral claims should not influence the political domain. However, the Aristotelian virtue theory justifies the influence. This article tries to interpret and criticize the superiority complex of Aristotelian virtue, including "the man of virtue" from *Nicomachean Ethics*, "the citizen of virtue" and "the Greek citizen of virtue" from *Politics*, and also "the universe of virtue" from *On the Heaven, Physics, and Metaphysics*.

It is contended that moral discourses intrude upon political affairs only to produce immoral consequences. The basic belief behind the thesis is that the more we pursue virtues, the more bitter will be the political outcome for us.