

析論亞里斯多德之最佳政體*

莊國銘

政治大學政治研究所碩士

本文旨在析論亞里斯多德的最佳政體究竟為何。筆者發現，以公民德性之培養與共善之追求為特色的貴族政體，應為唯一符合亞里斯多德政治學與倫理學論旨的理想政治生活型態。本文認為，亞里斯多德並非藉由政體論提出一理想的道德烏托邦，其政治學與倫理學著作便是他所提供予現實政治改革的大政方針。

在這個理想政體中，雖然未必人人盡皆為有德之人，但人們必須將德性之追求視為人生的應然目的。亞里斯多德德性的政治社群觀點，展現了與當代人類共同生活偏重正當權利之追求相當不同的風貌。本文認為，他的最佳政體理論所能提供予當代社會反省的最寶貴資源是，在人類的共同生活中，除了公正規則的建立之外，公民德性的重要性更是不容忽視的。

關鍵字：亞里斯多德，政體，貴族政體，共和政體，德性，共善。

壹、前言

什麼是亞里斯多德的最佳政體 (best regime)，一直是亞里斯多德政治哲學的研究者們主要的辯題之一。

「最佳政體是什麼」之所以會成為一個值得深刻討論的問題，可能的原

* 本文承蒙江宜樺教授悉心斧正，以及兩位匿名評審惠賜寶貴意見，謹致謝忱。另外，作者在
此特別感謝王賀白學長與朱紹俊學長的鼓勵。

收稿日期：86年7月8日；接受刊登日期：87年2月4日

因有兩種：一是亞里斯多德在文本中雖提過最佳政體，卻從未明指何者為最佳政體；二是他對於不只一種政體都曾指其為最佳政體。亞里斯多德在談政體觀念時，顯然是屬於後者。他在很多地方提到了君主制是最好的，也在很多地方說貴族制是最好的，但在另外一些地方卻表示共和是最好的。由於這種不一致存在的情形頗為嚴重，因此作者在探究其最佳政體時，並不打算將亞里斯多德的「某某政體是最好的」，或「某某政體比其他政體都要來得好」這種話語當作建構本文的主要證據，因為作者認為若太關注這種言論，只會使得自己遭遇更多的困難。筆者在判斷亞里斯多德的最佳政體時，最主要的方法是依據他在《政治學》與《尼各馬科倫理學》中所提出的一些重要原則與見解來檢驗亞里斯多德的政體觀念，看他講了很多的最佳政體，能否符合他自己的標準。

本文擬就亞里斯多德之《政治學》與《尼各馬科倫理學》作徹底檢閱，期能對此主題能有一番發現，並望能以此提供當代政治生活一些反省。

貳、政治社群的倫理目的

除了迪佛（Daniel Defoe）筆下的魯賓遜外，大概沒有人曾經有真正的離世索居的經驗了，更何況魯賓遜還有個高貴的星期五為伴。

是的，人類總是以某種方式營謀群居生活，或許是家庭、也許是村落、甚至是政治社群。自人類有信史至今的數千年歲月中，政治社群始終在人的生活裡扮演著重要的角色。人究竟為何組織政治社群？對人而言，政治社群又有何意義呢？

亞里斯多德在其《政治學》一開頭便對這些問題提出正面回應：「我們見到每個城邦都是某種社群組合，而一切社群組合的目的乃是為了達成某種的善（因為人們總是為了達成在心目中所認為是善的結果而有所作為）。因此，很清楚地，所有的社群都在追求某種的善（good）；而社群中地位最高、包含最廣的一種，所追求的善當然也一定是最高最廣的。這個社群即是所謂的城邦，亦可稱為政治社群」（Pol.1252a1-6）。

在《尼各馬科倫理學》一開始亞里斯多德也指出：「一切技藝、一切探

求、以及所有的行動與意向，都以某種的善為目標。……那居於主導地位的學科所追求的目的，當然比其從屬的學科所追求的目的還來得重要，因為從屬的學問以主導學問的目的為其目的。……事實上，有某種以其自身而被期求的目的，而一切其他目的都要為著它。因為全部選擇不可能全都是為他物而做出的。很明白地，這一為自身而被期求的目的就是善自身、是最高的善。……這個最高的善似乎屬於最權威、最主導性的學科，而政治學正是這個主導性的學科。……因此，以上述為研究對象的學科就是政治學」(NE.1094a1-b15)。

從以上這兩段重要的文字中，我們可以發現，對亞里斯多德而言，人類組織政治社群（城邦）、營謀政治生活，是為了追求最高的善；以追求最高善為對象的學問就是政治學。因此，政治學、政治社群、人類最高的善這三個概念應是緊密相關的。事實上，依希臘文“*politikē*”（政治學）的意義，指的就是「城邦（*polis*）之學」。從而更加深了這三個概念三位一體的事實。也就是說，政治學是城邦之學，而人類組織政治社群的目的乃是為了達成最高的善；因此，政治學就負有研究人最高善與如何完成之的使命。

本節至此所引亞里斯多德的這些論述，常被研究者們將之視為「城邦目的論」的重要論證。而「一切技藝、一切探求、以及所有的行動與意向，都以某種善為目標」，「事實上，有某種以其自身而被期求的目的，而其它一切目的都要為著它」這幾段話所揭露的，是一種有階層（*hierachy*）統屬性的目的論。換言之，目的有很多種，除了最終目的外，其他的目的都兼具著兩種意義：對自身而言，是目的；對比之更高的目的來說，是手段（NE.1097a25-34）。只有這種永遠因自身被選擇，而絕不為他物的目的，才是最終的目的，這才是人生的目標——幸福（*eudaimonia*, happiness）（NE.1097a34-b6）。

什麼是幸福生活的內容呢？亞里斯多德認為，「善」可分為三種：外在諸善，身體諸善，以及靈魂諸善（NE.1098b12-15）。他曾明白表示，「實踐的目的是靈魂諸善，而不是外在諸善」（NE.1098b18-20）。適度的外在諸善（如財富）與健康的身体，是達到幸福生活的輔助工具，但絕不是生活的最終目標。所謂靈魂的「善」，即靈魂合於德性的實踐（*activity of soul in accordance with complete virtue*）。由於幸福是最高、最完美的善，因此幸福便是合於

完美德性的實踐 (happiness is the activity of a perfect life in accordance with complete excellence) (EE.1219a33-39)。¹

亞里斯多德將「德性」(*areté*, virtue)² 分為兩大類：理智德性 (intellectual virtues) 與倫理德性 (ethical virtues) (NE.1103a15)。理智德性，如智慧 (*sophia*, wisdom)、明智 (*phronesis*, prudence) 等等，³ 主要來自於教育；倫理德性，顧名思義，是經由風俗習慣薰陶而成，⁴ 包括勇敢、節制、慷慨等等。⁵ 所謂的幸福人生，就是指實踐了所有德性而言。⁶ 我們已然知道，一切社群的建立都在追求某種的善，政治社群的目的則是在追求幸福的生活。因此，德性的實踐不僅是個人生活的目的，在政治社群中也有極為重要的地位。

談到政治社群存在的本質，不可避免地必須要提到「共善」(common good) 的概念。亞里斯多德指出政治生活的目的是一種「好的生活」(a good

1 類似的說法請見NE.1098b20-22。

2 *areté* 這個字在翻譯上頗有困難，英譯大多譯之為“virtue” (德性) 或“excellence” (卓越)。不過 *areté* 這個字的意義是「無懼、不動」，引申為「男子氣概」，再轉引為「優良特性之展現，這種美善狀態就是 *areté*」。這有優良特性美好展現的意涵，因此亦有人將之譯為“human flourishing”。例如 John Rawls (1971:528-529) 便將此三者交混使用。

3 參見 NE.1139b15-18。

4 「倫理」(*ethiké*) 的字源是 *ethos* (風俗習慣)。

5 參見 NE.1138b35-a1，以及《尼各馬科倫理學》第二至第四書。

6 關於亞里斯多德的幸福生活內容究竟為何，曾引起研究者們極大的論戰。這就是所謂的「包容論」與「排他論」幸福觀點的論戰。包容論的幸福觀點，指的是幸福人生應由實踐所有德性的生活所構成，且倫理德性有其自身存在的價值。排他論者則主張幸福生活應由靜觀沈思 (*theoria*) 所單純構成。持包容論者主要有 J.L. Ackrill (1980), W.F.R. Hardie (1965), M. C. Nussbaum (1986)，以及 D.S. Hutchinson (1986) 等人；排他論則以 T. Nagel (1980), A. Kenny (1992)，以及 J.M. Cooper (1987) 為代表人物。持排他論觀點者主要以《尼各馬科倫理學》第十書第七章以後與《形上學》(Met.1072b23-29) 為主要證據，在這些論述中，以不變動知識為對象的靜觀沈思生活，是最高貴、最接近神的生活。持包容論者則以《尼各馬科倫理學》第一至第十書前半部份為主要依據，特別是亞里斯多德談及人的功能 (*ergon*, function) 的論述，依此申論幸福生活應指實踐所有德性而言，且倫理德性有其自身存在的價值。筆者認為，造成這場論戰的主要原因，是亞里斯多德在論述上 (包括《尼各馬科倫理學》、《政治學》以及《形上學》) 的不一致。不過，我們仍可在許多亞里斯多德的著作中，找到他同時談及這兩種生活何高孰低的論據。筆者在這個論爭上，採取包容論的解釋，參見 Ackrill, 1980:22-28；Gadamer, 1986:174-177；Hutchinson, 1986:39。

life)，是一種為公共利益（common advantage）結合的政治生活（Pol. 1278b19-23）。⁷ 「社群」的希臘文為“*koinonia*”，其字根是“*koinos*”（common）。因此社群指的是一種有共同基礎且有目的性的結合。⁸ 除了本節所分析的幸福之外，共善與人類政治生活還有什麼關聯呢？人類理想政治生活型態究竟為何？筆者將於以下對政體的討論處理這些問題。

參、政體分類

什麼是人類共同生活的理想型態？在前一節的討論中，我們所得到的答案是組織政治社群，營謀政治生活。我們知道，對亞里斯多德而言，政治生活是一種結合公共利益與幸福人生的共同生活型態。對於有關政治社群的公共事務之處理，自當以符合公共利益與公民幸福為原則。

談到政治社群之處理公共事務，就使我們注意到政府組織、公民互動關係以及政治權力之歸屬等等問題。在亞里斯多德的論述中，這些概念都是在「政體」（*politeia*, regime）的討論中被提到的。什麼是「政體」呢？亞里斯多德曾定義如下：「政體可說是關於城邦分官設職的安排組織，由以確立建立城邦的目的」（Pol.1289a13-18）。「政體為城邦組織與公職的設置分配方式，其中尤重決定所有政治事務的最高政治權威。城邦中掌主權者必定是公民團體（governing body），⁹ 公民團體即是所謂的政體」（Pol.1278b8-12）。因此，要研究政體（*politeia*）得先瞭解城邦（*polis*）與公民（*polités*）。而城

7 蕭高彥（1996:257）認為亞里斯多德的共同體理論有三特徵：德性的培養、公民自治、共善之追求。筆者接受這種看法。本節至此討論了德性與共善二者。關於公民自治，主要見於亞里斯多德的政治統治原則，筆者將於政體論時討論之。

8 由於 community（*koinonia*）這個字有共同的意涵，因此有學者認為若將之譯為「共同體」或許比譯為「社群」來得貼切。參見江宜樺，1995a:69；蕭高彥，1995:250。

9 “governing body”依其文字上來看，似乎譯為「統治團體」較佳；然依亞里斯多德對政治統治與公民的看法來說，筆者認為應譯為「公民團體」較能符合其精神。關於公民與政治統治，將於稍後詳細討論。

邦乃是許多公民的組合，¹⁰ 這是「全體」與部份的結合關係(Pol.1274b31-1275a1)，¹¹ 所以我們必須先瞭解何謂公民。所謂公民，依亞里斯多德的看法，指的是「能夠參與司法事務和政府公職的人」(Pol.1275a22-23, b18-19)。對亞里斯多德來說，誰是公民的「誰」不是問國籍，而是問能力與特質（陳瑞崇，1996:165-167）。¹² 所以，公民的品質與政體之優劣是緊密相關的。

我們把討論的焦點拉回到政體上。前已提到，政治生活是一種結合公共利益與幸福人生的共同生活型態。依據此，亞里斯多德進一步指出，符合此原則的政體為「正確的 (correct)」、好的政體；而不為公益、只為私利的政體則為壞的、變態的政體 (Pol.1279a25-31)。在區分好的政體與壞的政體後，亞里斯多德接著就以統治者的數目——一人、少數、多數，來進行政體分類。於是，正確的政體便有君主 (kingship, monarchy)、貴族 (aristocracy)、共和 (polity) 三種；而變態政體則有僭主 (tyranny)、寡頭 (oligarchy)、與平民 (democracy) 三種 (Pol.1279a34-b10)。

筆者認為，這樣的政體分類法，對於變態政體而言，是不周延的。亞里斯多德自己也發現了這個困難。最主要的原因是〈少數人（掌主權）—富人—為私利—寡頭政體〉、〈多數人（掌主權）—窮人—為私利—平民政體〉，

10 這裡的說法與《尼各馬科倫理學》以及《政治學》第一書有些出入。不一致之處在於後兩者皆提到城邦由公民、非公民的自由人，與奴隸等人所組成，然這裡卻單指公民組成城邦。筆者認為亞里斯多德在此的目的是凸顯城邦中政治事務參與的重要性。

11 吳壽彭認為，城邦可定義為「許多公民各以其不同職能參加而合成的一個有機的獨立體系」。見《政治學》(吳壽彭編譯版本):109。

12 Ernest Barker 認為，判別公民資格的標準應是德性 (1959:347)。或許人們會感到奇怪，當亞里斯多德說，所謂的公民，指的是能夠參與司法和政府公職的人時，不是就清楚地說明了判別的標準是能力嗎？且在政治領域上，最重要的應該是能力而非德性。Barker 認為，這是一種使用當代語言的問法，對亞里斯多德可能會有所誤解。對亞里斯多德而言，德性本身就已包含了政治能力，因為德性有明智 (*phronesis*) 為基礎，這種實踐理性使得能力與德性無法分開。能力應是離不開內在德性，而德性即已包含了能力在內 (ibid.:347-348)。筆者按，明智 (*phronesis*) 是用以判斷在適當的時機 (right moment)、適當的地點 (right place)、對適當之人 (right person) 與事物做出正確的行為 (right act) 的德性。參見 NE.1106b16-23。

這樣不受懷疑而被視為理所當然的模式，¹³ 可能會遭到強烈的挑戰，因為這無法解決〈富人（掌主權）—多數—為私利—？政體〉、〈窮人（掌主權）—少數—為私利—？政體〉的困難（Pol.1279b11-34）。面對這樣的困難，亞里斯多德隨即提出修正，表示以數目作為政體分類的標準是不周延的。他認為數目只是一種偶然的屬性，分類的真正依據乃是社會階級。因此，他修正了政體分類的標準：在變態政體中，僭主政體為循著專制苛政路線的個人統治；寡頭政體是富人之治；平民政體則為窮人之統治。¹⁴ 先前提到的以人數來區別，事實上並非寡頭和平民政體差異的真正原因。寡頭制和平民制真正的差異處乃是富與貧（Pol.1279b34-1280a6）。

變態政體的困難與解決是如此，那麼，好的政體分類的狀況又是如何呢？其實，若依為公益以及統治者人數來分類，則很可能會再發生如同變態政體的困難。亞里斯多德顯然注意到了這個問題，因此他又各為此三政體下了更詳細的定義：此三政體的基本條件是為公益，其中貴族政體是依據對城邦的貢獻與德性（merit and virtue）為特性的政治統治（Pol.1278a18-20, 1294a8-11）；共和政體乃是混合了寡頭與平民（Pol.1293b33-34）。寡頭政體的精神是為財富，平民政體的精神則是為自由；因此，混合了寡頭與平民，事實上就是混合財富與自由，這也就是共和政體的精神（Pol.1294a9-11, 1294a23）；君主政體的情形則是指若出現了一位德性卓然超群的賢人時，人們除了心悅誠服地接受他統治之外，別無選擇，因為用貝殼放逐法驅逐之是不公道的（Pol.1284b25-34）。¹⁵ 而這個人「卓越超群的德性」要高到什麼程度呢？亞里斯多德認為要超過國內所有人德性的總和（Pol.1283b20-23）。依據前一節

13 這種數量與社會階級等同視之的理所當然想法，可於 Pol.1290b16-20 見到。在這段論述中亞里斯多德認為政體分類的依據為人數之多寡加上社會階級。易言之，平民政體應為數量眾多的貧民為統治主體，寡頭政體則為數量少的富人掌主權。筆者認為，這樣的政體分類一樣無法解決筆者即將提出的困難。

14 按亞里斯多德此定義而言，democracy 指的是「貧民統治」；不過這並不顯示 democracy 之下就必然排除其他階級的參政權。因此，為避免走向極端，筆者將之譯為「平民政體」。

15 雅典的貝殼放逐法（ostracism）創於西元前五世紀。立法的初衷在於保護平民政體，以防止國內因產生碩彥之士而使政體轉為寡頭或僭主。放逐期十年，後減為五年。參見 Pol.p.255（Carnes Lord 註 38）；《政治學》:155（吳壽彭註 1）。

的討論，我們知道德性分爲理智德性與倫理德性，而在《政治學》中討論君主政體時，並未指明此德性是理智德性或倫理德性，抑或兩者兼具。因此，筆者前所採取之包容論解釋，將君主巍峨的德性理解爲君主的才能智慧道德卓然出眾。對於貴族的德性，亦以包容論理解之。

討論完政體分類原則之後，接下來的問題便是：在君主、貴族、共和之中，到底哪一個才是亞里斯多德的最佳政體 (best regime)？最佳政體應能使城邦之人達到幸福生活 (Lloyd, 1984:168)，因此，換個問法來陳述這個問題便是：這三個好的政體何者才能使人達成倫理學的目的—幸福生活呢？在以下兩節中，筆者將詳細地分析這三種政體，從而探究最佳政體究竟何屬。

肆、論君主政體

作者首先討論君主政體，看君主政體是否爲亞里斯多德心目中的最佳政體。

在《政治學》的第四書第二章，亞里斯多德有一段令人印象深刻的文字：「從最優良最神聖的好政體變型的變態政體，一定是最惡劣的政體。君主政體或是僅有虛名，或是君主具有卓越超群的高超才德。所以，僭主政體是最惡劣的，而且是變壞得距離一套真正的政體最遠的。寡頭制既然是遠離了貴族制，就是次壞的。平民政體是三者中最合宜的變態政體 (Pol.1287a39-b4)」。

他在《尼各馬科倫理學》中又說：「在這些政體裏，最好的是君主政體 (NE. 1160a35-36)」。

這些文字很容易使人對亞里斯多德的政體優劣順序產生深刻的印象。若從這些文字去解亞里斯多德的政體觀念，則似乎毫無疑問地，我們會接受柏拉圖式的政體優劣看法，即君主制是最好的。但由這樣一位才德超卓的君主主持的君主制之成爲最佳政體，真的是無懈可擊的嗎？

對於君主制之爲最佳政體，筆者有幾點看法：

第一、在《政治學》中，亞里斯多德認爲統治與被治的德性是不同的 (Pol. 1277a20-21)，而公民必須知道統治與被治的學問並分享此二者的責任 (Pol.

1277a29-32)。統治型態有三：主奴統治、家務管理與政治統治。¹⁶ 主奴統治中的統治者不需去做，僅需知道如何去運用做事的人 (Pol.1277a23-24)；而凡本身只能做體力勞動、靈魂中缺乏理性、但能理解或感應他人理性的人，在本性上是屬於他人而不屬於他自己，這種人也就自然地是奴隸 (Pol.1254b6-9；1254b14-24)。家務管理指家長統治妻兒。家庭由自由人與奴隸組成，奴隸全然沒有慎思之才；女人誠然有，但無決斷力；而兒童則是處於不成熟的狀態。因此，管理者必須具有完全的才德來管理 (Pol.1260a13-16)。政治統治有別於主奴統治，亞里斯多德認為政治統治乃是平等自由人之間的一種輪流統治 (Pol.1277b8-16)。¹⁷ 公民是彼此地位平等的自由人，但自由人卻並不一定是公民。例如在一些政體中，工匠和勞動者是自由人，但並不是公民 (Pol.1278a14-24)。亞里斯多德曾對公民下定義：公民為有決策分享與服公職權利的人。照這樣判斷，筆者認為，亞里斯多德之政治統治定義，若修正為「政治統治是公民之間的一種輪流統治」，似較為貼切。公民之人數多寡會隨政體不同而有所差異。無論是筆者修正後的政治統治原則，或是亞里斯多德原來的定義，若我們將一個才德超卓的君主放進裏面去思考，將會得到什麼結果呢？首先必須面臨的問題是：此時，國內之人民，除了君主之外，其他的人算不算公民呢？亞里斯多德的回答是，他們是臣民 (subject)，應是自由民，但到底是否為公民 (citizen) 則有待研究。不過作者認為若依亞里斯多德先前對公民的定義而言，君主制之下的人民應不能算是公民。當亞里斯多德定義政體為「國家關於設官分職之組織，尤以關於一切事務有最高權威之組織」，而「公民團體即此最高權威，事實上公民團體即是政體本身」時，更可清楚地看出，君主政體之下的人民不是公民。若是如此，則君主制是很難被稱為政治統治的 (Yack, 1993:86)。君主制若實現，城邦中就沒有政治生活了 (Kelsen, 1977:183-184)。筆者認為，君主統治倒比較像家務管理

16 此為筆者歸納《政治學》第一書與第四書所提出的看法。

17 依據亞里斯多德提出的「應先學習被治，才能知道如何統治」(Pol.1277b8-16)，以及「年輕時應先學習被治，年長時才能統治」(Pol.1332b36-a10)等說法，筆者認為他所謂的「輪流統治」應指「年輕被治，年長統治」，這與當代的輪政觀念是有所出入的。尚可參見江宜樺，1995b:180；C.C.C. Taylor, 1995:250。

(household management)。這樣一種所謂的最佳政體竟然不是一種政治統治，而卻近似家務管理，難怪亞里斯多德自己也覺得有問題，他就曾指出君主制的兩大危險：一、一人易腐化，易失之偏頗；二、一人決策可能無法洞燭一切事務 (Pol.1287a35-b15)。此為筆者不能接受君主制為亞里斯多德最佳政體理由一。

第二、亞里斯多德曾以理性之不足來論證自然奴隸的合理性，認為主人了解何為對家庭有利的安排而發號施令，奴隸則僅具了解主人命令之理性；因此主奴統治對雙方皆是有利的 (Pol.1252a31-35, 1253b32-33, 1254a28-33, 1254b6-9, 1254b14-24)。筆者將「德智才能卓然出眾、高於所有其他人德智才能之總和」的君主放入此一概念來作類比思考：這樣一位君主與其臣民之間的道德、智慧、才能的差距，難道不會遠比自由人與奴隸之間的差距大嗎？更清楚地說，卓越的君主之於自由人，不是很像自由人之於奴隸嗎？自由人指揮命令奴隸是合理且自然的，那麼，君主以對待奴隸的方式來對待自由人，豈不是既合理且自然嗎？可是亞里斯多德又認為，各個人的評判力可能遠遜於專家，但當他們聚集一堂，他們就要優於專家，或至少不亞於專家。例如一位領港員評判舵之優劣當比造船者為強；評判一頓大餐之優劣，最佳之評判者乃是食客，而非廚師 (Pol.1282a10-23)。這無異是認為人民的評判為最準確的施政優劣之指標。但前面的論證又指向於君主制之人民，比之於君主，其理性之匱乏幾如奴隸般不知好之為何物，而需要主人的引導。這樣的人民連好都不知為何物，要他們如何評判君主之施政呢？作者認為這樣的困難將使亞里斯多德連君主制的最基本立足都很難維持（因為我們不知道要相信他的哪一套說法），更別說要判斷君主制是否為最佳政體。

第三、維持社群有兩大支柱：友誼 (friendship) 與正義 (justice) (Yack, 1993:33-34)。亞里斯多德說：「在所有的社群中都必然存在著某種正義與友誼，……朋友友誼有多廣，社群結合就有多廣；正義之於社群亦然」 (NE.1159b27-31)。可是筆者懷疑，這樣一位德智才幹與其臣民有著天壤之別的君主，能和他的臣民保持友誼嗎？亞里斯多德認為君主對臣民的情誼，就像家庭中父親對子女的情誼 (NE.1160b24-25)。君主對臣民要仁惠，良好地對待他們，就像父親般的友愛 (NE.1161a10-18)。聽起來似乎沒有問題。可是亞

里斯多德說：「倘使一個朋友原地不動，另一個卻大幅度進步，並且在德性方面也優越許多，這兩個人還能繼續做朋友嗎？當然不能。在差距更為重大的情況下，事情就變得更為明顯」（NE.1165b23-26）。這句話令人印象非常深刻。衡諸現實，這其實是有些道理的（雖然有時候是頗令人傷感的）。而這句話說明了亞里斯多德認為差距過大的人無法成爲朋友。筆者認為，若真的有那麼一位德智才幹高於所有其他人總和的君主，依亞里斯多德的看法，他是無法與他的臣民保持友誼的，而這會使城邦不復爲城邦。此爲作者不能同意君主政體爲亞里斯多德最佳政體之另一原因。

理論上，如果能夠找到一位德智才幹高於其他所有人總和的君主，那麼似乎君主政體就應是最佳政體。不過，細究之下，不但可能不是這麼一回事，而且可能使城邦瓦解。況且，「德智才幹高於其他所有人的總和」，如何衡量？由誰認定？若有人不服，如何解決？這種話語頗易流於語言上的技倆。君主政體本身存在著很多的內在矛盾，使得亞里斯多德在這方面是很難自圓其說的。C.C.C. Taylor (1995:246) 甚至認爲亞里斯多德自己就已意識到君主政體的許多困難，因此從未將它當作一種可實行的理想政體。¹⁸

對於君主政體，歸結來說，作者頗同意 Sabine 的看法：其實，這些理想的君主制對亞里斯多德來說，完全是一種不切實際的學究式說法。如果不是因爲柏拉圖的權威，他大概不會提到它。理想的君主制與其說是政治統治的形式，還不如說是家庭統治。僅僅是由於他接受了柏拉圖的六分法，才使他考慮到了這個問題（Sabine, 1991:117）。在研究亞里斯多德時，我們常注意到他與柏拉圖之間的不同，而忽略了他所未提到柏拉圖的部分，這些地方，常蘊含了許多繼承自柏拉圖的觀念。本文作者認爲，君主政體便是其中之一。綜觀亞里斯多德的政治理念，實在是沒什麼理由會使亞里斯多德最喜愛君主

18 Taylor 所著眼的問題與筆者反君主之爲最佳政體的理由有一些相像。在那個討論中，筆者的問法是，在君主政體中，君主之外的人算不算公民？應該不算。從而推論出君主制不是政治統治，倒比較像是家務管理。Taylor 則將之倒過來問。他引亞里斯多德所主張之城邦爲公民的集合體，公民則爲參與司法與服公職的人。政治統治的特性是公民之間輪流擔任公職。但由於在君主政體中，公民只有一個，因此必然無法輪流統治。故君主政體根本不能維持政治社群的良善發展。Taylor 認爲亞里斯多德是很清楚這個困難的，因此，事實上他從未將君主政體視爲一種可實行的優良政體。

政體；而筆者基於本節的分析，也不能同意亞里斯多德的最佳政體是君主政體。

伍、貴族政體與共和政體：政治理想

亞里斯多德心目中的最佳政體究竟是貴族政體或共和政體，是個很複雜而難以處理的問題。不但亞里斯多德在其著作中說法頗不一致，就連後世學者也眾說紛紜。有人認為貴族政體最好（例如 A.E. Taylor, 1955:103-104）；有人認為共和政體才是最佳政體（如江宜樺, 1995b:180）；更有人持相對的看法，認為三個正宗政體都有其各自不同的條件，當其條件完備時，對該城邦而言就是最佳政體的體現，因此三正宗政體都有成為最佳政體的可能（例如 Kelsen, 1977:186）；甚至也有人（例如 Sabine）認為亞里斯多德始終沒有歸結一個理想城邦的原因是，這個所謂的理想國家只是代表了他從柏拉圖那裡繼承而來的一個哲學概念，而這個概念事實是極少投合他的創造才華。因而 Sabine 認為所謂的理想國家對亞里斯多德而言是沒有多大意義的，因為他真正關心的是現實政體（Sabine, 1991:117）。這時，又會帶進來另一個問題：政治理想與政治現實，就亞里斯多德的最佳政體觀念而言，是分開為二抑或是可以合而為一？如果理想與現實（最佳政體）是分開為二的，我們想知道它們各自為何？如果可合而為一，那又指什麼？當面對現存城邦時，又可能會產生哪些問題？以上這些問題，常深深困惑著亞里斯多德政治哲學的研究者。筆者將依亞里斯多德曾提出的重要原則來解這些問題。本節將就政治理想層面，分析最佳政體究竟何屬。

首先，筆者認為應對此二政體的定義做深入且仔細的研究。前已論及，此二者的基本條件是為公益(common advantage)；其中貴族政體是依據德性為特性的政治統治，這是以賢能為主體的統治；共和政體則是寡頭與平民的混合，也就是財富與自由的混合。許多學者認為亞里斯多德非常重視財產、社會階級、政治權力等各方面的平衡體系；¹⁹ 一旦各方面有了良好的平衡，

19 依據 Pol.Bk.IV, ch.9,11,12; Bk.V, ch.8。

不但可使國家長治久安，最重要的是符合他所一直強調的「中庸」(mean)原則。亞里斯多德認為善乃存在於中庸 (Pol.1295a35-b5)。這也就是他一直強調中間階級 (middle class) 不偏不倚、不貪不驕的自足精神之最主要原因。

當亞里斯多德將中間階級帶入政體討論時 (Pol.BkIV, ch.11,12)，就使得理想政體的面貌變得複雜而不易理解。亞里斯多德說：

假如我們在倫理學的討論是正確的，即幸福為行合於德性的生活，而德性在於每個人都能企及的中庸，那麼同樣的標準也應用於政體。……在一切城邦中，所有的人可分為三部份—極富、極貧，和此二者之間的中間階級。既然人們都同意節制和中庸是最好的，那麼很顯然的財富上的中等也應是最好的。……因此，唯有以中等階級為基礎才能組成最佳的政體型式。……所以，由中等階級佔決定性地位的政體顯然是最好的。(Pol.1295a34-b36)

亞里斯多德對中間階級的重視，常被學者們引為論證共和政體之為一種優良政體的有力根據(例如 Kelsen, 1977:188-189; Morrall, 1977:89-90; 江宜樺, 1995b:181-182)。R.G. Mulgan 更將共和政體定義為：在政治制度上混合了寡頭與平民，²⁰ 在社會層面上則由中間階級佔關鍵性的主導地位 (Mulgan, 1977:102-106)。所謂佔關鍵性的主導地位，依亞里斯多德的意思，指的是中間階級的數目大於其他兩階級的總和，或超過兩者之一 (Pol. 1296b38-39)，以能使之發揮政治上的影響力。以中間階級與共和政體結合的

20 寡頭與平民政體的混合方式有三：第一、以法庭的陪審席為例：在寡頭中，富人不出席會遭罰款，窮人出席卻無給薪；在平民中，窮人出席可支薪但富人缺席不受罰款。第一類的混合方式便是合併兩種制度：即富人缺席須罰款，窮人出席可支薪。第二、把兩種制度加以折衷。例如在寡頭中出席公民大會需訂財產限制，在平民則無限制。折衷的方法便是取其平均訂出折衷的數額限制（不過這個方法似乎是有利於有錢人，筆者按）。第三個方法是在寡頭與平民之中各選取一些制度加以混合。例如就公職的任用方法而言，寡頭用選舉，平民以抽籤；訂財產限制為寡頭，無限屬平民。因此，混合的方式便是從寡頭中選取選舉，在平民中選取無財產限制法，兩者加以混合（筆者以為，就經驗上來說這似乎仍是有利於富人）。參見 Pol.1294a35-b13。

詮釋，果真是合理地理解亞里斯多德嗎？對於這個疑問，筆者有幾點意見：

對於大量中間階級之出現，以致成爲學者們引以爲共和政體的論證之過程，筆者認爲值得仔細推敲。按亞里斯多德原先對共和政體的定義，他是指混合了寡頭與平民的政體。這個混合 (mixture)，不僅指制度，也指組成份子，亦即富人與窮人的混合 (Pol.1294a16-17)。然而亞里斯多德曾明確指出，對大多數城邦而言，中間階級都是很少的；且中間階級夾處於兩大勢力之中，任何一方一旦佔得上風，隨即便會壓迫之，將之往其方向拉，從而建立寡頭或平民政體 (Pol.1296a22-28)。中間階級在城邦中如此稀少且處境甚爲危殆，若稱大量中間階級的產生爲寡頭與平民混合之結果，似乎更不合理。因爲在亞里斯多德眼中，富人與貧民處於彼此鬥爭與相互剝削的狀況（富人習於壓迫窮人，貧民希望瓜分富人的財產）。筆者認爲，寡頭與平民混合的結果，貧富之間鬥爭加劇的可能性是不能被排除的。當亞里斯多德並未提供論據支持寡頭與平民混合會產生大量中間階級時，中間階級的出現便顯得相當突兀。我們似乎找不到亞里斯多德支持一旦混合就會產生大量中間階級的證據。因此，「混合寡頭與平民」以及「由中間階級居主導地位」這兩項條件，便成爲彼此獨立且具有相互排斥的陳述了。

對主張中間階級爲共和政體特性的學者們來說，有一段來自《政治學》的文字可說是他們如此主張的王牌證據：

Where the multitude of middling persons predominates either over both of the extremities together or over one alone, there a lasting polity is capable of existing. (Pol.1296b38-40)

吳壽彭將這段話譯爲「倘使中產階級的人數超過其他兩個部份，或僅僅超過兩者之一，就可能建立一個持久的共和政體」。對於主張中間階級爲共和政體特性的研究者來說，這段引文可說是極具關鍵性的證據，因爲在《政治學》全書中，我們幾乎無法在找出依中間階級建立的政體是共和政體的論據。然而，我們知道 polity 這個字是譯自希臘文的“*politeia*”。而 *politeia* 這個字除了可以譯爲 polity 之外，還可譯爲 regime（政體）。如果我們將此處的

politeia 譯為 regime，這段話就會變成：

Where the multitude of middling persons predominates either over both of the extremities together or over one alone, there a lasting regime is capable of existing.

依吳壽彭的譯法，這句話的中譯可能會變成：「倘使中產階級的人數超過其他兩個部份，或僅僅超過兩者之一，就可能建立一個持久的政體」。這樣的翻譯在文義上似乎也說得通。此段文字中的 *politeia* 若譯為 regime 而不譯為 polity，則主張中間階級為共和政體特性者便頓失依據了。況且，依據筆者前面的分析，大量的中間階級與寡頭以及平民的混合，甚至是不相容的。在沒有亞里斯多德更明確的證據支持哪種譯法較符合他原意的情況下，主張中間階級為共和政體特性的唯一鐵證是否合理，是值得商榷的。

但當 Carnes Lord 也注意到這個問題，且強烈主張此處的 *politeia* 應譯為 polity 時，²¹ 中間階級與共和政體之關連性仍值得我們繼續探討。

依據筆者之分析，中間階級之出現為寡頭與平民混合之結果誠屬不可能，然而，中間階級作為共和政體之「原因」是否有其可能性呢？換言之，是否有可能在某些城邦中，中間階級的數量本來就不少，而依其為主體建立的政體就叫做共和政體呢？

此假設若要成立，必須通過一些條件的考驗。最主要的考驗來自於能否符合「寡頭與平民混合」的要求。如若要達到這個要求，筆者以為，唯一可能的方法是重新理解亞里斯多德所謂「混合」的意義。易言之，當亞里斯多德談論「共和為寡頭與平民之混合政體」時，此「混合」是否可能並非指寡頭與平民實際上的結合，而是可能指在此二政體的某些極端成分的中庸折衷？筆者的意思是，當認知到現存城邦多皆屬其所歸類的變態政體，然亞里斯多德又試圖提出一規範性政體，在現存政體中又少有符合它，使其無法清楚地陳述它的要素，因此便在人們所能理解的寡頭與平民（財產之二極端）

21 參見 Pol.p.258, note 43。

中取其極端「混合」之，此「混合」指的應是中庸的意義（財富上的過與不及），而非指一群富人與窮人（寡頭政體）加上另一群富人與窮人（平民政體）。就好比假設當我們說：洛杉磯道奇隊的隊風就是亞特蘭大勇士隊與底特律老虎隊的混合時，這可能並不意味把勇士隊與老虎隊的球員混合起來就是道奇隊。而可能是指，道奇隊的投手並沒有勇士隊那麼頂尖，也沒有老虎隊那麼不堪；在打擊方面，道奇隊也不像勇士隊那樣脆弱，但也不像老虎隊那樣強悍。在這兩項球隊的最重要指標上，道奇隊恰恰在這兩支極端球隊的中間。因此，道奇隊是勇士隊與老虎隊（投手與打擊指標上）的混合。其實，道奇隊就是道奇隊，只是在衡量其投手與打擊戰力時，人們不太會陳述這種戰力上中庸的情況，只好借用眾所周知的球隊來說明。依此，共和政體就是共和政體，只是在衡量其特性時，亞里斯多德可能無法清楚陳述這種中庸的情況，只好借用眾所熟知的兩極端（寡頭與平民）來說明。因此，中間階級本就是用以解釋共和政體的原因，而不是指混合寡頭與平民的結果。這樣的理解是一種帶有濃厚本質性意涵的看法。

筆者認為，這樣去理解亞里斯多德談中間階級與混合政體之關係，在某種程度上是合理的。不過依此原則發展下去，則所謂的共和政體可能就會有兩種：²² 一種是在城邦中少見，較似規範性說法的由中間階級為主體的共和政體；另一種則是就現實考量，真的去混合寡頭與平民使之得以妥協的混合政體（共和政體）。²³ 不管採取哪一種界定，我們都要將之列入是否為最佳政體的考慮中。

在大略釐清共和政體的定義後，我們將討論回到在貴族與共和之中，何者為亞里斯多德心目中的最佳政體。

亞里斯多德曾明確指出，「依中間階級為統治主體者為最佳城邦」（Pol.

22 「混合」的意義因此亦可能有兩種。

23 有人曾質疑，此第二種為現實妥協考量的共和政體似乎有其內在矛盾。這種遷就現實而妥協的混合政體混合了寡頭與平民，以貧富為分類標準的平民政體與寡頭政體，它們之間還有更深層的目的意涵，即是為私利，而非是為了建立城邦目的的公益。那麼憑什麼混合了此二者就會產生一種為公益的好的共和政體？（關於這種真正行於寡頭與平民的混合，請見 Pol.Bk.IV, ch13-16; Bk.V, ch8）對於這個質疑，或許有邏輯上解決的可能性，筆者將於第六節詳細討論。

1295b34-35)。許多學者以此為依據，進而試圖證立共和政體為亞里斯多德之最佳政體。但這個看法是否合理，是頗令人懷疑的。亞里斯多德的確說過中間階級為主體所建立的城邦是最好的，但中間階級能否為共和政體所壟斷是很值得商榷的。談到這裡，就使我們的眼光投向另一個好的政體—貴族政體。依亞里斯多德的定義，貴族政體是依德性為特性的政治統治。綜觀《政治學》與兩部主要倫理學，亞里斯多德談及貴族政體時總是強調德性統治，而很少涉及到貴族政體（嚴格意義的貴族政體）之下國家的財富分配問題。真正為財富分配問題爭論不休的是寡頭與平民政體。這顯示了亞里斯多德並未排除貴族政體之內有大量中間階級的可能性。當一個城邦之組成份子大多為中間階級，且其政治統治以德性為依據時，依亞里斯多德定義，這是一種貴族政體而非共和政體。因此，試圖以中間階級為共和政體特性，從而論證共和政體為最佳政體的努力恐怕是失敗的，因為中間階級並不為共和政體所壟斷。

接下來我們來看貴族政體與共和政體的政治參與問題。許多人論證共和政體比貴族政體優秀的理由是，就為公益的公民政治參與而言，共和比貴族廣（Yack, 1993:85）。作者認為這種說法是接受了〈賢能者（掌主權）—少數—為公益—貴族政體〉此一既有之成見。按亞里斯多德的定義而言，並未預設賢能者必為國家中之少數人。照人數作為政體分類的原則是很粗糙的，因為這無法解決一國之中多數人皆為賢能者的問題。也就是說，依亞里斯多德的定義，多數貴族的情形是很可能產生的。作者認為，共和政體此一調和自由與財富、而為多數人執政的為公益統治，是一種可能長治久安的政治統治；但〈賢能者（掌主權）—多數—為公益—貴族政體〉的貴族政體才是亞里斯多德心目中的最佳政體。此二者之間的區別在於德性（virtue）的高低；依第二節的討論，這更是城邦中人幸福的高下。亞里斯多德指出：「最佳政體是可使人人能盡其所能而得以過幸福生活的政治組織」（Pol.1324a23-25）。在共和政體中，作者認為對於自由與財富的調和，是長治久安的一種方法，但它的德性顯不及於貴族的美德，也就是倫理學所強調的幸福人生。此為筆者認為貴族政體，而為亞里斯多德心目中最佳政體的理由一。

第二，作者試圖由好人（good man）與好公民（good citizen）之間的關係來論證亞里斯多德的最佳政體究竟為何。亞里斯多德在論述好公民的德

性時，曾舉航海的水手為例：每個水手各會有其負責的職能，有的划船、有的領航、有的瞭望。很明顯的，每個水手的德性就會是有關的各人所特有的職責；但德性的一個共同定義顯然也可以應用於一切，因為航行的安全乃是大家一致努力以赴的目標。此原則亦可應用於公民方面。雖然公民們彼此互殊，但其所一致努力以赴的目標乃是它們社群運作之順遂。現在這個社群已經組成城邦，那麼，公民既各為他所屬政體中的一份子，他的德性就應符合這個政體。政體有許多種，因此公民的德性就隨其所屬政體而有所不同；而好人卻是統歸於一種完滿的品德 (Pol.1276b16-35)。後來亞里斯多德又說倘若一城邦之公民盡皆為善人，自必比僅為好公民組織之城邦優秀 (Pol.1332a34-39)。因此，我們可以此推論最優良之城邦中所有的公民都是善人。而「只有在真正的貴族政體中，好人和好公民才是絕對同一的」 (Pol.1293b3-6)。在其他一切政體下，善之為善，只是關連於特殊的政體，及其特殊的標準 (Pol.1293b6-7)。此說法到最後與前項說明貴族與共和高下之原因有些相似。即當一政治社群之人不僅善盡其好公民之職責，且其組成份子盡是有德之人，這個政治社群自是優於僅善盡公民職責者。此乃作者認為貴族政體為亞里斯多德最佳政體之理由二。

第三，亞里斯多德認為，要使事務合於正義，需有毫無偏私的權衡；法律恰是這中立的權衡。而根據不成文的習慣法更是至高無上的，且比成文法所涉及的問題要重要得多 (Pol.1287b3-8)。²⁴ 這段文字雖是針對君主政體所寫，但其所透露的習慣法至上的原則卻是很重要的。習慣法是由一國人民長期行為實踐所累積而成，因此各國因其公民德性之不同，會累積出不同的習慣法；換言之，什麼樣的人民會累積出什麼樣的習慣法。一個公民素質高、德性優良的國家所累積的習慣法，必是有助於城邦人之幸福美善；反之，一個變態政體，在其為私利的人民長期爭奪利益所累積之習慣法，甚或有助暴虐之統治 (Bartlett, 1994:147)。我們已然知道理想的貴族政體是由德性優秀

24 John B. Morrall (1977:82-83) 認為，從亞里斯多德對習慣法的詮釋來看，實包含自然法 (*nomos-phasis*) 的觀念。關於習慣法與自然法的希臘傳統，尚可參見 Fritz and Kapp, 1977:117-118。

的人民所組成，其所累積之習慣法自是優於德性不及貴族政體的共和政體所累積的習慣法。由公正而完美的法律治理城邦，當然更有助於增進城邦中人的幸福。因此，認為貴族應是優於共和，而為亞里斯多德之最佳政體。此為判斷最佳政體為貴族之理由三。

綜合以上分析，作者認為亞里斯多德之最佳政體應是貴族政體。判斷貴族之為最佳政體的理由雖然很多，但其實最主要的原則乃是在於能否符合倫理學所揭櫫的人生目的—幸福生活，亦即合於德性的生活。惟有當城邦之人過著幸福生活，成為有德之人，最佳政體（良善城邦）才有可能名符其實（Mulgan, 1977:89; Lloyd, 1984:118）。筆者認為，只有理想的貴族政體才能符合這個標準，這也就是亞里斯多德的最佳政體。

陸、政治現實：改造社會計畫

根據第五節的分析，我們已然知道亞里斯多德的最佳政體應為貴族政體，這是唯一符合倫理學與政治學所主張政治社群之倫理目的的政體。我們也注意到，真正的貴族制是一種帶有濃厚規範性意涵的說法。因此，如何實踐之，以及它被建立的可能性如何，就必須加以考慮。當亞里斯多德為理想政體設定了許多條件（如公民必須有閒暇、有適度的財產等等）時，除非我們能找到一群新移民，在一塊新土地上建立這個城邦，否則對現存政體的研究就不可忽視了（Fritz and Kapp, 1977:125-127）。而且須對理想政體與現存政體做比較，以知道它們之間存在著哪些差異，並試著發現改進之道（C.C. Taylor, 1995:252）。亞里斯多德應該也會同意上述這些意見。他說：

政治學（政體）研究什麼呢？首先必須研究最佳政體。如果沒有外在的障礙，最佳政體應具備哪些特質。其次，應考慮適合於不同城邦的不同政體（倘若最佳政體無法被普遍實行時）。……再者，……我們必須研究現存政體，看它們是如何被建立，也要知道如何保存長遠。最後，我們必須瞭解最適於一般城邦的政體。……我們不僅應研究最佳政體，也必須研究可能實現的政體，而且更應瞭解適合

於一般城邦又易於實行的政體，……更應瞭解如何改進現存政體。

(Pol.1288b21-1289a7)

這段文字清楚地說明了政治學不僅在研究何為最佳政體，更指出若一旦最佳政體無法被普遍實現，那麼對大多數城邦而言，何為最佳可能實現的城邦 (best possible state) 的重要性便不容忽視。

當亞里斯多德做此陳述時，很可能即已瞭解現存政體與其理想城邦有著很大的距離。我們知道對亞里斯多德而言，理想城邦應為人人皆為有德之人的貴族政體。當考慮如何實現與可能性時，亞里斯多德必須得與現存政體做比較。此時的亞里斯多德就如同戴著理想色彩鏡片的眼鏡看著希臘世界，而現實世界所呈現的人類政治生活型態，卻是很可能令他失望的，因為他發現大部份的現存城邦為他所分類的寡頭與平民政體，此兩者都是為私利的變態政體 (Pol.1296a22-24)，這與他的理想政體是有著很大的差距的。因此，現存城邦能否改進提昇至最佳政體，就顯得相當值得重視了。可是當評估理想與現實的差距之後，發現最佳政體實現的可能性幾乎是微乎其微，亞里斯多德終於下了一個判斷：「貴族政體並非最大多數國家可以做到」(Pol.1295a31-35)。至於那理想的共和政體—以中間階級為統治主體的共和政體，在實踐上恐怕也有其困難。主要原因為中間階級在現存城邦中人數都很少，且夾處於兩大勢力之中，處境本就甚為艱困，在現實界如何能寄望以之為核心建立理想的共和政體呢？依據本文第五節的分析，這種以中間階級為特性的共和政體，其大量的中間階級乃是作為解釋理想共和政體的原因，而非混合寡頭與平民的結果，因此，它與理想的貴族政體都帶有濃厚的本質性意涵，在現實界的實現本就有相當的困難。

當清楚地意識到理想與現實之間存在著如此巨大的鴻溝時，筆者認為，此時的亞里斯多德才能將注意力認真地集中於現存政體。這時的亞里斯多德就如同取下了那副理想色彩鏡片的眼鏡，重新看待希臘世界。現存的城邦是如何被建立的？如何才能穩定這既有的政治秩序，使之免於動亂？什麼樣的人民適合什麼樣的政體？對於現存政體，我們又能提供哪些改進方針？它們又能被提昇到何種程度？這些疑問，成為亞里斯多德關心的焦點；對這些疑

問的討論，便構成了《政治學》第四書的後半部與第五書以及第六書的主要內容。這樣不同於著眼理想政體的轉變，其實是有跡可尋的。亞里斯多德在《政治學》第四書第二章中說：

既然平民和寡頭政體有許多的類型，我們就應搞清楚每一種與其他的不同；其次，姑且不論最佳政體，何者是最易實現與最值得選擇的政體……；再次，我們應該考慮何種政體適合於哪種城邦，例如對某些城邦而言，平民比寡頭來得合適，在某些城邦則可能相反；因此，我們應該知道如何建立各種政體，例如平民與寡頭；最後，……我們必須研究政體是如何毀滅的，怎樣才能保存這些政體？它們之所以毀滅與保存的原因為何？（Pol.1289b12-26）

倘若仍戴著那副理想色彩鏡片的眼鏡，亞里斯多德是絕對不會說出以上這些話的。因為寡頭與平民政體對他而言，都是統治者為逐其私利的統治型態，根本無善可言，也無值得實現的心理動機。當他不再以理想眼光看待希臘世界，他才發現派系的傾軋、革命的動亂、僭主的暴虐、貧富的鬥爭與壓榨等等現象，不斷出現在他周遭的環境中，²⁵ 筆者認為，此時亞里斯多德將其政治關懷轉移到如何緩和這些政治衝突（不過這並不意味著政治理想的放棄，指代表著目光的轉投注）；政治現實，對他來說，最重要的似乎莫過於穩定政治秩序。因此，上述這段引文中提到的如何建立寡頭與平民，若依理想標準視之，甚顯突兀，然就現實角度來看，亞里斯多德的用心便不難理解了。

在《政治學》第五書中，亞里斯多德仔細分析了政治衝突的實例與原因。歸結來說，政治動盪主要起源於「不平之鳴」，亦即社會上各階級勢力對於平等與不平等的公道標準有著不同的認定。貧民認為社會資源（公職、財富等）應以數量上的平等為分配標準，富人則認為應以擁有財產的比例為分配依據；任何一方的平等觀，對於相對的一方而言都是不平等的。依貧民的平等觀所建立的城邦屬於平民政體，依富人之標準者為寡頭。在此二種政體中，

25 參見 Pol.BK.V。

貧富階級處於無止境的鬥爭狀態。

面對現實政治的動盪，亞里斯多德要如何穩定政治秩序呢？他採取的方法是前曾提到的「混合」。他說：「這些政體（平民與寡頭）都不能持之久遠，已是確認無疑的。凡是開端有錯誤者，必不得善果。（兩者起先都不該只專持自己的觀點）正確的方法應該是在某些方面採取數量上的平等，在其他方面則採取比例（合於所值的）平等」（Pol.1302a4-8）。很明顯的，此混合指的是政治制度的混合，而非概念上的中庸。這種混合政體，依亞里斯多德的定義而言，是共和政體的一種。易言之，亞里斯多德實乃寄望共和政體的建立以解決現實城邦中嚴重的政治衝突問題。²⁶ 因此，筆者認為所謂「最佳可能實現的城邦」（best possible state）應指共和政體。也就是說，亞里斯多德改進平民與寡頭政體的方法，就是用混合政治制度的方式將之提昇為共和政體。

從另一個角度來看，這種共和政體建立的社會層面意義，筆者認為乃是對立兩階級的妥協。唯有當社會中相互對立的陣營達成某種和解與妥協，政治制度才有可能做相應的混合。作者認為，這種社會對抗階級相互妥協的意義應是遠重要於政制的混合。亞里斯多德說：

這樣的一個（由對立鬥爭的貧民與富人所組成的）城邦，根本就是由主奴而非自由人所組成。在這個城邦中，一方顯露著嫉妒的心理，另一方則存在著藐視對方的姿態。在這裡見不到政治團體所應有的友愛與情誼。友誼是所有團體所不可或缺的。（Pol.1295b21-24）

26 Mulgan 不太同意這種說法。他認為亞里斯多德始終沒有說共和政體為多數現存城邦所能達成，充其量只是多數城邦能「分享其部份」（“share” or “have a part in”, see Pol. 1295a31）。因此，最重要的是如何保存與改進現存的平民與寡頭政體，而非追求共和政體的建立（Mulgan, 1977:111）。對於 Mulgan 的這個質疑，筆者認為亞里斯多德在 Pol. 1295a29-31 的確明白指稱現存城邦僅能分享共和政體的部份，然而這裡的「分享」似應指「混合某種成分」而言。依亞里斯多德對政體的定義，混合政體有兩種可能性：混合各階層後以德性為特性的，屬某種的貴族政體；單純的貧富混合而未摻入德性成分的，屬共和政體。因此筆者認為，雖亞里斯多德指現存政體只能分享共和政體的一部份，不過就其嚴格的意義而言，這仍應是某種的共和政體。

這段話更凸顯了對立兩階級和解的重要性。倘若對抗持續下去，城邦中竟有如此眾多的人們彼此之間不存在著友誼，反以仇敵互視，這甚至會危及政治共同體的存在。

筆者認為，亞里斯多德寄望貧富和解與妥協以達成下列幾個目標。首先，藉此重建政治社群成員間的友誼以鞏固城邦。其次，透過彼此放棄各自所堅持的部份正義以求得更合理的公道。當放棄彼此所持似是而非之正義觀後，此時理性言說 (*logos*) 才有可能取代任意強力 (*arbitrary power*)，進入政治領域。義與利、善與惡才有可能透過理性言說得以呈現，政治社群的公益才有落實的可能。第三，位處於經濟狀況的兩極端結束對抗之後，中間階級才有存在的空間；也由於對抗的結束，代表著經濟壓榨與掠奪的可能減緩甚至逐漸消除，大量的中間階級才有出現的機會。這表示以中間階級為主體的共和政體，不是沒有建立的可能的。

接下來，作者關注的問題是：政治現實與政治理想，在政體方面，是如此明顯的區隔而無法提昇的嗎？亞里斯多德自己也覺得共和政體與貴族政體相去不遠 (Pol.1294a28-29)。前已論及，共和政體不如貴族政體主要在於公民的賢德才智上。德性不如人，可否培養，可否提昇呢？亞里斯多德的答案是肯定的。他認為人之所以入德成善者有三：與生俱來的本性 (*nature*)、後天養成的習慣 (*habit*)，以及內在的理性 (*reason*)。除了第一者是先天決定的以外 (且人人本性應皆相同)，其餘皆可由從後天教育的作用，使養成良好的習慣，並發展理性，而具有善德 (Pol.1332a38-b10)。人民的善德可以培養並予以提昇，因此，亞里斯多德政治現實面的最佳可能實現政體—共和政體，是可以提昇至政治理想的最佳政體—貴族政體的。作者認為，〈賢能者 (掌主權)—多數—為公益—貴族政體〉，這種多數貴族政體是亞里斯多德心目中真正的最佳政體。許多人曾質疑，如若依亞里斯多德提出的教育方法，將共和政體人民之善德提昇，甚至超越貴族之人民，使其好公民皆變成好人，共和政體不就優於貴族政體了嗎？作者的答覆是：依亞里斯多德的定義而言，此種提昇人民善德之後的政體，已經不是共和政體，它已經是貴族政體了。事實上，這也就代表著亞里斯多德倫理學的最終目的—行合於德性的幸福生活—是可以實現的。

這也顯示了亞里斯多德的最佳政體不是無法建立的。

柒、結論：一些發現與反思

亞里斯多德的政體觀點，討論至此可告一段落。政體的分類與討論其實是很抽象的，比如說當我們講「平民政體」時，這事實上應指一個依循數量平等、多數決且為私利的城邦；由於一國之內擁有較少財富的人總是比較多，在依循數量平等、多私利且是多數決的情況下，「平民政體」當然對窮人較為有利。因此，一個「政體」的背後應存在著某種社會的運作現象，「寡頭政體」、「平民政體」、「共和政體」等等，只是某種化約之後的說法。這種社會現象才是我們在研究政體時所最應該重視的地方。接下來，筆者想將亞里斯多德基於政體分類所探討的政體問題，還原至社會層面來看，依此提出一些看法。

首先，在政治現實上，亞里斯多德試圖用混合政體以緩和 political 衝突，維持國家穩定的政治秩序。這種將寡頭與平民提昇到共和政體，一般被認為是現實層面最佳的可能（例如 Kelsen, 1977:188-189；Mulgan, 1977:102）。這種政治制度上的調和，筆者以為其更重要的社會意義乃是對立兩階級（貧富）的妥協，因為此二階級若不休兵則混合政制斷無可能。在亞里斯多德對寡頭、平民以及共和的論述中，我們可以看出他深刻意識到經濟階級對於現實政治的影響力，以及由之所產生的對立平等觀甚至是政治衝突的根源。亞里斯多德的這個觀察是很具說服力的。作者認為，這是理解亞里斯多德政治現實觀點的重要關鍵，也是其改造社會計畫的出發點。然而，在佩服於他精闢的見解之餘，我們仍得注意這種貌似簡單的階級妥協實踐上的困難。換言之，在貧富處於相互對抗的寡頭與平民政體中，要任何一方放棄自己專斷的平等觀，特別是佔上風的既得利益者釋出其不當優勢，恐怕存在著相當程度的困難。另外，對中間階級之成為政治的主導力量之說法，恐也頗為一廂情願。因為亞里斯多德並未認真考慮到，在貧富兩股勢力中，中間階級也會是他們政治資源相對競爭者的可能性；亦即中間階級未必能順理成章地扮演調合的角色。此時，三股力量之合縱連橫，到底會帶來政治穩定，或成為另一波的

動盪，恐怕是值得再深思的。雖然亞里斯多德的理論對階級對抗仍有許多如上述待處理的問題存在，不過他對經濟階級的問題，以及其應然解決的犀利洞見，是有卓越貢獻的。

其次，在摒棄任一方的部份正義之成為全然公道後，理性言說遂登為政治領域的主角。此時，包含內在理性的修辭取代私利的詭辯，公民們更能為城邦公益議決公共事務（江宜樺，1995b:176-177）。透過理性言說議決公共事務，一方面彰顯人類之所以為政治動物中最優秀者，另一方面也代表著理想政治互動型態的建立。這不僅有別於 Thrasymachus 的「強權即公理」，²⁷ 也不同于柏拉圖的哲君統治。²⁸ 筆者認為，亞里斯多德以理性言說作為人類政治互動的應然型態，在政治思想史上有其永恆地位。

最後，亞里斯多德的城邦理論自人的各種生活（享樂生活、政治生活、靜觀沈思生活）始，至全邦人過著合於德性的幸福生活終。這中間倫理學扮演著極重要的角色。在第二節中，我們已然瞭解幸福的人生即是實踐德性的生活；在《政治學》中，亞里斯多德延續倫理學的討論，將理想城邦定位為城邦之人皆為有德之人（都過著幸福的生活）。這也呼應了第二節曾提到「德性的實踐不僅是個人生活的目的，對城邦而言，也有極重要地位」的說法。事實上，這種所謂「德性的社群」（virtuous community），正是亞里斯多德最終想要表達的論點，亦即政治社群的最終目的。他不認為人類僅因居住在一起、互通婚姻，財貨交易等等就足以構成幸福生活（Bartlett, 1994:147），人類群居顯然還有更高貴的生活目的，即是公共善與幸福生活的追求。亞里斯多德乃試圖以人人皆能企及的德性（如愛國、勇敢、節制、友愛、公正等等），釜底抽薪地解決城邦生活中的問題。因此，在實踐上，如何使公民成為「有德的人」，便是最重要的問題。教育便是擔此重任的方法。事實上，《政治學》與兩部主要倫理學便是亞里斯多德所提供予政治運作與教育內容的大政

27 參見 Plato, *The Republic*: 338c。

28 以「真知」為基礎的哲君統治，自無須理會虛假的「意見」。參見 Plato, *The Republic*: 493a-501e。然而，在《法律篇》中，柏拉圖似已稍向理性說服修正。這個修正主要來自於當他討論法律時，認為應明書立法意旨於法律之前言，以期臣民之理解並望勸服之。參見 Plato, *The Laws*: 719c-724a。

方針。²⁹

C.C.C. Taylor 認為，亞里斯多德提供了一個不同於當代政治哲學所習於探討的政治關懷：當代的人們習於研究政治權威的正當性何在？人為何要有服從之義務？亞里斯多德則是從良善生活 (good life) 出發，進而申論個人的良善生活本就與政治社群脫離不了關係。因此，根本的問題是人類群居生活到底在追求什麼？什麼才是人生的目的 (1995:223-224)？在這個面向上，亞里斯多德德性的政治社群觀點顯然展現了與當代政治生活相當不同的面貌。吾人以爲，當代人在執著於公正規則的建立之餘，是否也該反省共同生活中倫理道德的重要問題。³⁰ 換言之，當現代人習於鑽研什麼是正當 (right) 的時候，是否也該反省對人類而言什麼是「善」的問題？這個時候，與我們有著兩千多年歷史距離的亞里斯多德，便不再顯得遙遠而陌生。

在亞里斯多德的最佳政體 (貴族政體) 中，雖然未必人人盡皆成爲有德之人，但人們必須將德性之追求視爲人生的最終價值。因此，除非一個政治社群中的人對德性與共善有一致的共識，並願意追求之，否則良善的共同生活便不可能。亞里斯多德城邦理論中許多不合時宜之處 (如奴隸制度)，自無須爲我們所全盤接受，但他德性觀點的最佳政體所點出的共同生活中倫理道德之重要性，筆者認爲是很值得我們深思的。

29 王賀白提出經濟優勢以及奴隸制度作爲亞里斯多德德性理論的重要條件，並以此批判亞里斯多德的德性理論乃是一種不切實際的優越意識 (1996:122-125, 130-133)。這兩個批評大致上是公道的。對於相信人生而自由平等的現代人來說，亞里斯多德的奴隸說法著實刺耳。然而若我們將不合時宜的觀點 (如奴隸制度) 除去，筆者認爲這仍無損於以德性爲主軸的倫理學與政治學，在當代所仍具有的重要價值。

30 亞里斯多德將正義視爲政治社群的首要之德，它是完全的德性 (complete virtue) (NE.1129b26-1130a1)。他的正義觀分爲廣義正義與狹義正義：狹義正義 (公平) 較接近當代人所理解的分配正義與矯正正義 (NE.1130b30-1131a2)；廣義正義指全德，它不但包含了狹義正義，更要求人們的行爲應合於德性。Abraham Edelman 認爲，公平 (狹義正義) 爲亞里斯多德所最關心，政治社群最關鍵的德性 (1982:299)。不過筆者從人組織政治社群、營謀政治生活的目的 (幸福的生活) 來看，認爲亞里斯多德所最重視的、政治社群所賴以維繫的，應爲包含所有德性的廣義正義。尚可參見 MacIntyre, 1984:155。

參考資料

亞里斯多德原典部分

(本文所引用亞里斯多德之論述，筆者皆以英譯本為準譯為中文)

EE.: *Eudemian Ethics*, trans. by J. Solomon, in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

NE.: *Nicomachean Ethics*, trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinnell, Iowa: Perpatetic Press, 1975.

Met.: *Metaphysics*, trans. by Hippocrates G. Apostle, 1966.

Pol.: *Politics*, trans. by Carnes Lord. Chicago: Chicago University Press, 1984.

《亞里斯多德政治學》(吳壽彭譯)，北京：商務，1981。

《尼各馬科倫理學》(苗力田譯)，北京：中國社會科學出版社，1983。

其他文獻

王賀白

1996 〈亞里斯多德德性優越意識之批判〉，中央研究院《人文及社會科學集刊》8-1:115-148。

江宜樺

1995a 〈政治社群與生命共同體—亞里斯多德城邦理論的若干啓示〉，收錄於江宜樺、陳秀容編，《政治社群》，台北：中央研究院。

1995b 〈「政治是什麼？」—試析亞里斯多德的觀點〉，《台灣社會研究季刊》19:165-194。

陳瑞崇

1996 《從「生養教育」論亞里斯多德政治學》。台北：唐山。

蕭高彥

1995 〈愛國心與共同體政治認同之構成〉，收錄於江宜樺、陳秀容編，《政治社群》，台北：中央研究院。

1996 〈共同體的理念：一個思想史之考察〉，《台灣政治學刊》創刊號:257-295。

Lloyd, G.E.R. (郭實渝譯)

1984 《亞里斯多德思想的成長與結構》。台北：聯經。

Sabine, G.H. (李少軍、尙新建譯)

1991 《西方政治思想史》，台北：桂冠。

Ackrill, J.L.

1980 "Aristotle on Eudaimonia," in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California University Press.

Barker, E.

1959 *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover.

Bartlett, R.C.

1994 "Aristotle's Science of the Best Regime," *American Political Science Review* 88:143-55.

Cooper, J.M.

1987 "Contemplation and Happiness: a Reconsideration," *Synthese* 72:187-216.

- Edel, Abraham
 1982 *Aristotle and His Philosophy*. London: Croom Helm.
- Fritz, K. von and E. Kapp
 1977 "The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature," in J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji (eds.) *Articles on Aristotle*. Vol.2, *Ethics and Politics*. New York: St. Martin's Press.
- Gadamer, H.G.
 1986 *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. (trans. by P.C. Smith) New Haven: Yale University Press.
- Hardie, W.F.R.
 1965 "The Final Good in Aristotle's Ethics," *Philosophy* 40:277-295.
- Hutchinson, D.S.
 1986 *The Virtues of Aristotle*. London; New York: Routledge.
- Kelsen, H.
 1977 "Aristotle and Hellenic-Macedonian Policy," in J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*. Vol.2, *Ethics and Politics*. New York: St. Martin's Press.
- Kenny, A.
 1992 *Aristotle on the Perfect Life*. New York: Oxford University Press.
- MacIntyre, A.
 1984 *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: Indiana University Press.
- Morrall, John B
 1977 *Aristotle*. London: George Allen & Unwin.
- Mulgan, R.G.
 1977 *Aristotle's Political Theory*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, T.
 1980 "Aristotle on Eudaimonia," in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California University Press.
- Nussbaum, M.C.
 1986 *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato
 1968 *The Republic*. (trans. by Allan Bloom) New York: Basic Books.
 1988 *The Laws*. (trans. by Thomas L. Pangle) Chicago: Chicago University Press.
- Rawls, John
 1971 *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, A.E.
 1955 *Aristotle*. New York: Dover.
- Taylor, C.C.C.
 1995 "Aristotle's Politics," in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*.

Yack, Bernard

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

On Aristotle's Best Regime

Will K. M. Chuang

National Chengchi University

ABSTRACT

This paper explores Aristotle's idea of the best regime. It is usually assumed that polity is the best regime for Aristotle. I will argue that aristocracy, with an emphasis on common good and civic virtue, is the only regime which fulfills Aristotle's expectation of genuine political life. I also think that Aristotle's best regime is not a moral utopia, but a realistic project for political reform.

In this ideal regime, every citizen may not be virtuous, but must be in pursuit of virtues as "telos", the final end of human life. Aristotle's views of virtuous community are significantly different than the contemporary focus on the pursuit of legitimate rights in modern times.

In conclusion, I argue that the significance of civic virtue cannot be neglected, for it is insufficient to have just rules alone if human beings are to lead a sound common life.

Key Words: Aristotle, regime, aristocracy, polity, virtue, common good.