

亚里士多德论政治友爱

张新刚

[北京大学, 北京 100871]

摘要: 友爱在亚里士多德政治学中扮演着重要角色, 但是政治友爱的性质一直是学界争论的焦点。现有的两大解释传统是分别将亚里士多德的政治友爱理解为基于用益的友爱和德性友爱。本文在分别讨论既有解释的基础上, 认为最符合亚里士多德政治友爱范型的是同心, 而同心又要求城邦公民须是正派之人。与典范政治友爱最为符合的政体是亚里士多德在《政治学》一书中, 最后提出的靠祈祷所建立的城邦。由此, 政治友爱与城邦所要求的全体公民共同生活相对应, 并为实现最终的高贵和幸福生活提供了基础。

关键词: 亚里士多德; 政治友爱; 柏拉图; 政体

中图分类号: D092 **文献标识码:** A **文章编号:** 1671-7511 (2017) 02-0089-12

一、兑了水的友爱

在《政治学》第二卷中, 亚里士多德对既有的关于最佳政体的讨论以及希腊世界中的“最佳政体”进行了系统的监视, 该工作一开始便是处理柏拉图的《理想国》和《法篇》。亚里士多德对柏拉图的批评非常复杂, 其中关于共妻共子能否实现统一城邦的批评尤为重要, 因为如果这一批评成立的话, 则是对美丽城设计的釜底抽薪之举。在这一批评中, 亚里士多德将《理想国》中统一城邦的友爱纽带所可能存在的困难揭示了出来, 进而我们需要首先对柏拉图与亚里士多德在该问题上的分歧进行简要考察。

《理想国》最为瞩目的城邦安排当属第五卷开始的三次浪潮, 其中护卫者阶层的共妻共子尤为引人注目。从《理想国》后来在卷八、九中关于政体衰变的讨论看, 家庭以及基于家庭所产生的亲缘关系在个人灵魂政制以及最终城邦政制的衰变中责任重大。柏拉图看到家庭、财产和子女的私有必然会导致爱的偏私, 而家庭亲缘关系又会进一步促使人将所有可能获得

的荣誉、财物“往自己家里拖”(464d)。正是在这种情况下, 那些在败坏的城邦里还洁身自好的人则会被其家人甚至家奴视为是软弱的和没有男子气的。^①不仅如此, 苏格拉底还看到, 存在私人家庭和财产的城邦将免不了内乱纷争, 而后者则是城邦最大的疾患。正是看到家庭亲缘关系所特有的巨大能力, 《理想国》才提出共妻共子的第二次浪潮, 将整个城邦变成一个大家庭。在城邦大家庭中:

“任何人, 凡是碰上他的, 他都将认为是碰上了或者他的兄弟, 或者他的姐妹, 或者他的父亲, 或者他的母亲, 或者他的儿子, 或者他的女儿, 或者, 是他碰上了所有这些人的子孙或是他们的祖辈。”(463c)

我们可以看到, 共妻共子的第二次浪潮的努力是要将城邦协和为一, 而统一城邦的实现是通过取消家庭而将家庭关系城邦化。通过这一内在矛盾的表达, 美丽城的困难得以更进一步呈现。换言之, 美丽城之为统一城邦所依赖的联系纽带是从家庭亲缘关系派生出来的, 表现为城邦之为一个大家庭; 另一方面, 这一纽带又似乎是不可能的, 因为私人家庭从根本上被取消了, 这使得

收稿日期: 2016-09-02

作者简介: 张新刚, 男, 法学博士, 北京大学西方古典学中心、历史学系助理教授。

① 参见《理想国》卷八 549c 以下对于荣誉城邦中的父亲形象的讨论。

家亲-友爱关系从一开始就不可能产生。对这一困境,柏拉图并非没有意识到,他给出的解决方案是通过礼法规定一套亲缘秩序。在给出这一方案的最后,苏格拉底说在护卫者阶层中,他们之间的亲缘关系不仅仅是名称上的,而且还要规定他们“在一切行动上必须名实相符地行动——对于他们的父亲,一切凡是礼法(nomos)所要求的恭敬、关怀和侍奉,以及对于双亲所应有的听从和孝顺,他们都要去做”。柏拉图在这里似乎相信礼法对于护卫者阶层关系的塑造能够达到自然亲缘的效果,但是对这后一点,亚里士多德有着不同的看法,并给予自己的老师非常实质性的批评。

在亚里士多德看来,取消家庭并不能实现城邦健康的友爱关系,反而会损害友爱共同体,这是因为:

“凡是属于大多数人的公共事物常常是最少受人照顾,人们关怀着自己的所有,而忽视公共的,或至多只留心到对他个人有关系的事物。人们要是认为某一事物已有别人在执管,他就不再注意了,在他自己想来,这不是他对那一事物特别疏忽(就像在家庭中,成群的婢仆往往不如少数侍从得力)。每个公民将有一千个儿子:可是这些儿子不是个别公民的儿子,每个公民应该是任何儿子的父亲,每个儿子也应该是所有各个父亲的儿子,结果是任何父亲都不管任何儿子。”(《政治学》III1261b33-40)

对于拥有一千个儿子的父亲而言,当他每次称呼一个儿子的时候,他实际上是知道自己称呼的是千分之一意义上的儿子,由此本来对一个儿子的爱也要划分为一千份儿。亚里士多德认为,“人们宁愿是某一人的嫡堂兄弟,不乐于成为苏格拉底所描述的那样的儿子”。这一批评的实质是说苏格拉底所希望用礼法来规定的家亲关系根本上是不可能实现的,人只有生活在个人的家庭中才得以感受基于家庭所拥有的友爱,正是因为有限度的家庭成员才使得这种友爱得以成立。而苏格拉底的方案最终只能实现稀释了的友爱,就像一勺甜酒混入一缸清水,家亲关系随着成员的无限繁多而平淡无味,所有亲缘关系就仅仅具有称呼的意义。(1262b16-20)

通过揭示出美丽城友爱碎片化和稀释化,^①亚里士多德认为柏拉图的举措恰恰事与愿违,他甚至提出,如果真的要为城邦着想的话,不应该在护卫者阶层中而是要在被统治阶层中实

施妇孺为公的安排,因为那样会削弱他们的友爱关系,不利于他们团结起来造反,而有益于服从。但是需要强调的是,虽然亚里士多德对妇孺为公的做法进行了猛烈抨击,但是他并不否认柏拉图或苏格拉底实施这一举措的目的,即将城邦打造为友爱的共同体。因为“消除内乱最有赖于友爱,所以我们总是以友爱作为城邦的主要的善德”,(1262b6-7)唯有友爱可以造成城邦的统一。

不仅如此,在讨论最佳政体的财产安排时,亚里士多德的替代方案也给朋友留下了重要的位置。在《政治学》第二卷中,亚里士多德阐述了城邦的财产制度应该是私有而公用。当每个人划定了自己的财产后,一则不会相互争吵,二来会关心自己的财物,而使得自己家政情况改善。但亚里士多德并没有鼓励人无穷尽地扩充财富和吝啬守财,而是强调财物要得以公用。在这里他引用了柏拉图也曾多次提过的谚语“朋友之间一切共通”,主张通过礼法的安排和教化,实现“每一公民各管自己的产业;但他们的财物总有一部分来供朋友的需要,他也与朋友共同使用财物”。(1263a33-36)此外,私有财物并供朋友使用更有助于人培养大度慷慨等德性,而财产公有的城邦则从根本上取消了这一可能。

总结《政治学》第二卷中对《理想国》家庭及财产制度的批评,我们可以看到亚里士多德一方面揭示了柏拉图通过取消家庭而将家庭亲缘关系扩大化的内在困境,将家庭留在城邦中;但是另一方面,他并没有把个人对家政的关切推延至无休止赚钱的生活,而是将家政创造的财产化为朋友间共享。换言之,亚里士多德保留了家庭这一友爱产生的基础,但是将友爱以另一种方式扩展到家亲关系之外的朋友。那后面这一扩大的朋友是指怎样的朋友呢?亚里士多德紧接着给出一个例子:

“在斯巴达,对于朋友所有的奴隶或狗马都可以像自己的一样使唤;人们在旅途中,如果粮食缺乏,他们可以在乡间任何一家的庄园中得到食宿。由上所述,已可见到产业私有而财物公用是比较稳妥的财产制度,立法者的特殊任务就在于使得邦民适应这一状况。”(1263a33-39)

这一例子给出了三层意义上的朋友,第一种是个人的朋友;第二种是同邦或是客人意义

① 参见 Mayhew, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Chapter 4, Rowman & Littlefield Publisher, INC., 1997, pp. 59-94.

上的朋友；第三层意义是在友爱关系基础上实施的财产制度是城邦立法者的任务，即最终要归于城邦的公共安排，而并非现代意义上的私人情谊。亚里士多德通过这一例示给出了他友爱理论的一些线索，而要更加明确地洞悉他的真正观点，则要结合他政治学的总体著作来进行讨论。

二、政治友爱的性质（1）： 基于用益？

在《尼各马可伦理学》一书中，亚里士多德花了两卷的篇幅讨论友爱，^①在引入这一主题时，亚里士多德提到了很多关于友爱的“常见说法”，其中关于友爱与城邦关系的评论尤为引人注目：“友爱还是把城邦联系起来的纽带。立法者们也重视友爱胜过正义。因为，城邦的同心就类似于友爱，他们最想实现同心；纷争就相当于敌人，他们最想消除之。而且，若人们都是朋友，便不会需要正义；而若他们仅只正义，就还需要友爱。”（1155a20-25）^②依照该表述，友爱是城邦最为重要的要素和立法目标，^③友爱发挥的作用也远远超出了私人关系的范围。但是与城邦紧密相关的友爱性质究竟是什么呢？对于这一问题，学界有不可计数的研究，也激发了同样复杂的争论，总体来看，争议的核心是应该从用益的角度还是德性的角度来理解政治友爱。

在进入对政治友爱性质的讨论之前，有必要简述一下亚里士多德关于友爱类型的总体讨论。在《尼各马可伦理学》一书中，亚里士多德根据可爱的事物的种类将友爱分为三种类型：基于用益的友爱、基于快乐的友爱和基于德性的友爱。基于用益或好处的友爱顾名思义是因为能从对方得到好处而爱，但并不是因对方自身之故而爱，而仅仅是因为对自己有用。这种友爱的纽带只系于用益，一旦不再有用，友爱关系也不再持续，并且亚里士多德还敏锐地指出，这种友爱关系中的双方并不希望在一起共同生活，而能持续地共同生活则是考验真正友

爱的重要标准。与基于用益的友爱相比，基于快乐的友爱双方愿意生活在一起，这种友爱形态更多地体现为年轻人之间的情爱关系，但是快乐和感情是非常容易变化的，所以他们虽然能体会到友爱的快乐，但是也并不能持久。总体而言，基于用益和快乐的友爱在亚里士多德看来都是偶性的，不能稳定和持久的。

能够结合用益和快乐的友爱是好人德性相似之人的友爱，德性友爱在亚里士多德看来也是完善的友爱。在这种友爱中，人们会因朋友自身之故而希望他好，而不是为了用益或易变的快乐，但是因为好人既好又相互有用，他们也就能够在这双重意义上令朋友愉悦，并且德性友爱能够持久稳定，经历共同生活的考验，而且能够从共同生活中获得快乐。亚里士多德还进一步指出三种友爱的关系：即只有好人之间的友爱才是原本的、严格意义的友爱，其他的被称为朋友的人则是因为友爱中有某种类似的好；并且只有德性友爱才能涵盖用益和快乐，单纯的用益友爱或快乐友爱无法相互结合。^④

三种友爱的性质一直是学界讨论的重点，但是对于本文考察的对象来说，列明这三种友爱类型已经足够。下面的问题便是，政治友爱在这三种友爱的谱系中居于什么样的位置呢？

正如很多学者注意到的那样，亚里士多德虽然在讨论友爱问题的一开始便将其与城邦的密切关系提了出来，但是政治友爱（*politikephilia*）这一表达在《政治学》中出现的次数却极为有限。对其最为直接的阐述出现在《优台谟伦理学》中，在该书中，政治友爱首先被界定为基于用益的友爱（*katatochresimon*）：

“政治友爱的建立主要是基于用益；因为人们聚到一起是因为每个人都不是自足的，虽然他们有可能是为了同住而聚在一起。”（EE 1242a6-9）

“政治友爱基于用益；就像城邦间互为友邦那样，公民彼此间的关系也是如此。‘雅典人不再认识麦加拉人’；当人们不再对彼此有用时，公民们也不会彼此相识，友爱只是暂时的，为

① 近些年，国内学界关于亚里士多德友爱问题的论述也逐渐增多，最为系统的论著见廖申白：《亚里士多德友爱论研究》，北京师范大学出版社，2009年。

② 虽然不能简单地将这些说法直接归到亚里士多德自己的观点，但是检视其总体论述，他并没有反对这些说法。

③ 柏拉图在《法篇》第三卷中也曾说政制和立法的目标在于智慧、自由和友爱。

④ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》VIII. 3-4。关于亚里士多德友爱类型的讨论以及争论可参见 John Cooper, “Aristotle on the Forms of Friendship”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 30, No. 4 (Jun., 1977), pp. 619-648; 珍妮弗·怀廷，《〈尼各马可伦理学〉中的友爱论》，理查德·克劳特编：《布莱克维尔〈尼各马可伦理学〉指南》，北京大学出版社，2014年，第298-331页。

了特殊的利益交换。”(EE 1242b23 - 27)

“政治友爱寄望于平等和买卖双方交易的物品。”(EE 1242b33)

在《尼各马可伦理学》一书中关于友爱和共同体的讨论里,亚里士多德似乎也将政治友爱置于用益友爱之下进行讨论。亚里士多德提出,友爱是与共同体密切相关的,而

“政治共同体最初的设立与维系也是为了用益。而且,这也是立法者所要实现的目标。他们把共同利益就称为公正。其他共同体以具体的利益为目的。例如,水手们结合在一起航海,是为了赚钱或诸如此类的目的;武装的伙伴聚集在一起打仗,是为了劫夺钱财、取胜和攻城略地。部族和德谟也具有自己的目的。(有些共同体似乎是出于娱乐,例如为了献祭和社交而举行的宗教团体的宴会。但这些共同体都从属于政治共同体。政治共同体所关心的不是当前的利益,而是生活的整体利益。)”(EN 1160a11 - 24)

基于亚里士多德的这些文本表述,有学者认为政治友爱在亚里士多德友爱理论中位置并不高,如安娜斯(Julia Annas)就认为:“亚里士多德并不对政治友爱有特殊的兴趣”,政治友爱不过是一种用益友爱,因为只有这样才能在很多人中产生,“政治友爱在其伦理学著作中的角色就像其他用益友爱一样,是在具体的公民间产生的,而并不是将每个公民与其他每一个公民都联系在一起的扩展的友爱”。^{[1](P248)}安娜斯进一步提出,亚里士多德所说的友爱不过是在人们在小共同体中产生的,如引文中提到的一起航海的水手们或者共同献祭的共同体等,友爱在共同体中很重要是因为城邦的生活在很多方面要依赖这些小共同体的繁盛。政治友爱不过是少数几个人共同参与涉及政治事务(与宗教事务、船务等相比照)的活动时所产生的,比如在支持同一公共举措、放逐某个政治家等事情上成为朋友。^{[1](P246-248)}此外,与安娜斯立场接近的斯科菲尔德(Malcolm Schofield)则更严格地将政治友爱限定在近似契约关系的交互用益上,“因为相互帮助使得城邦成为这种特殊的联合,公民们并非作为亲属或者伙伴来交互用

益这一事实,就应被视为是政治联合——因为这个原因,也同时是这样的公民友爱的实现或表现”。^{[2](P76)}被安娜斯视为政治友爱的那些事务在斯科菲尔德看来也并不恰切,而是属于其他概念范畴。^①

安娜斯和斯科菲尔德为代表的观点^②为亚里士多德的政治友爱提出了几个根本性问题:第一,究竟是否存在一种能将全体公民联系在一起的关系?第二,如何理解特别是《优台莫伦理学》将政治友爱归为用益型友爱?如果政治友爱是用益型友爱,那它和正义的关系又应该如何区分?这样的政治友爱在正义之外还多出了什么意涵?

对于第一个问题,安娜斯的理解有所偏狭,^③因为亚里士多德在多处文本确证存在城邦意义的友爱关系。在安娜斯也注意到的《尼各马可伦理学》一书里的一处文本,亚里士多德在讨论德性朋友稀少时也不否认一个人可能同许多人都有同邦人的友爱。(1171a17)并且,在讨论友爱、正义与共同体的关系时,亚里士多德明确地将友爱与共同体绑定在一起讨论,“在每一种共同体中,都有某种正义,也有某种友爱……人们在何种范围内共同活动,就在何种范围内存在着友爱”。(1159b26 - 30)在城邦这一政治共同体中,公民们除了自己在具体的行伍生活之外,肯定有关于整个城邦的共同做事,而只要存在后一种意义上的共同生活,则必然存在政治共同体意义上的友爱关系。

不仅如此,在讨论政体和友爱关系时,亚里士多德也明确地认为在三种正态政体,即君主制、贵族制和共和制之中存在着友爱关系。在君主制中是基于不平等关系的优越之爱,在贵族制中是遵循德性安排的友爱,在共和制中是平等和正派基础上的友爱。关于友爱与政体关系的讨论留在后文进行,但从亚里士多德这里的处理便可看出,他不仅承认在组成城邦的小共同体中存在友爱,在城邦层面也存在着将所有公民联系在一起的纽带。

下面来看第二个问题,即如何理解政治友爱的用益意涵。无论是在《优台莫伦理学》还是《尼各马可伦理学》中,亚里士多德都指出

① 即同心(homonoia),对这一概念的讨论将留在后文详述。

② 持类似主张的学者还有如Bernard Yack,参见Bernard Yack, *Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley: University of California Press, 1993.

③ 对安娜斯观点的批评可参见A. W. Price, “Friendship and Politics.” *Tijdschriftvoor Filosofie* (1999): pp. 525 - 545.

政治共同体最初的设立与维系是为了利益,^① 因为人仅靠自己或单家家室并不能实现自足的生活。^② 政治友爱的发端是出于生活之必需,所以在《优台谟伦理学》中,亚里士多德才说公民们走到一起首要的考虑是因为用益,政治友爱也主要是为了物品交换。并且,正如斯科菲尔德注意到的那样,《优台谟伦理学》中还将贸易类型的用益友爱视为是城邦实现其基本经济目的的根本方式。^③ 而从上面引文中可以看到,政治友爱则正与贸易类型的用益友爱一样。^④

不仅如此,在这两部伦理学中,亚里士多德还进一步将用益友爱区分为两种类型:法律型和道德型。^⑤ 如果通过契约形式规定的政治友爱则是法律型,而当一方允许另一方自己决定何时和如何回馈的时候,就是道德型友爱。两种类型的友爱相比,基于契约关系的法律型更为自然,关系双方也基本不会出现抱怨,因为一切事务均可按照约定执行,付款交易后法律型的用益友爱也就结束了。而道德型友爱则依赖对彼此的信任和人的选择,在该种友爱中,人们实际寻求的是用益,但是却要装作好人之间的友爱一样,所以这种友爱因其不自然而更容易产生抱怨,因为一旦利益受损,道德友爱的面纱便不再能够维系。^⑥ 这种商业交易关系在《尼各马可伦理学》关于正义的讨论中也被视作城邦的纽带:

在商业服务的交易中,那种回报的正义,即基于比例的而不是基于平等的回报,的确是把人们联系起来的纽带。城邦就是由成比例的服务回报联系起来的。人们总是寻求以恶报恶,若不能,他们便觉得自己处于奴隶地位。人们也寻求以善报善,若不然,交易就不会发生,而正是交易才把人们联系到一起。(NE1132b31 - 1133a2)

此处的讨论将城邦以及一般意义的共同体的基础落在了交易之上,“没有交易就没有共同体”。那么,如果政治友爱可以被缩减为交易正义的契约关系,是不是说城邦这一共同体凭靠正义的调节就可以自存,而不再需要友爱了呢?或者那么在什么意义上可以称之为友爱呢?根据前文对于友爱的讨论,友爱需要双方相互知晓的、对彼此的好意(eunoia),在交易关系中,这好意又该如何理解呢?对此的一种代表性解答是:哪怕在契约交易的用益型友爱中,交易双方也存在着好意,因为基于利益的交易关系并不是一次性的,所以要希望彼此能够在未来持续与自己完成交易活动。^⑦ 仔细考察这一解释,实际上它还是将对另一方的好意或者“友爱”还原为利益的计算。^⑧

总体来看,政治友爱的用益解释准确地理解了城邦生成的内在逻辑,即每个人及家室都难以实现自足,进而出于生活必须寻求与他人的交易。这一道理在《政治学》第一卷中得到了清晰地揭示,亚里士多德在考察城邦的组成部分时,依次讨论了男女的结合、主奴的结合、家室、村落等,其中男女的结合是出于自然必然性,家室的产生是为了满足生活的日常所需,村落是为了满足更大的生活所需。当多个村落结合为城邦的时候,真正自足的生活才得到实现,也即出于自然必然性的生活才得以安顿,这一过程用亚里士多德的话说就是,“城邦的生成是为了活着”。^⑨

三、政治友爱的性质(2): 基于德性?

如果说用益友爱将城邦生成的逻辑以及政治共同体自然必然性的那一面揭示出来的话,一个自然的问题就是该如何处理城邦形成之后

① 参见 NE 1160a14.

② 参见 EE 1242a7, 另参见亚里士多德《政治学》卷一。

③ 参见 Schofield, *Political friendship and the Ideology of Reciprocity*, p. 81.

④ 参见 EE 1242b33.

⑤ 参见 NE 1162b 21ff; EE 1243a1ff.

⑥ 参见 EE 1242b37 - 1243a2, 1243a33ff.

⑦ 如 Schofield, *Political friendship and the Ideology of Reciprocity*, p. 82.

⑧ 库珀在其《亚里士多德论友爱的类型》一文中为商人用益友爱给出了更加利己主义的可能解释,他基于好意概念展开分析,认为用益友爱虽然基点是为了利益,但是只要与交易方的交往总体能够实现获利,并不能排除商人对交易方产生希望他自身好的可能性,详见 John Cooper, "Aristotle on the Forms of Friendship". 需要注意的是,这些解释方案都需要仔细面对亚里士多德在《优台谟伦理学》中所提出的一个难题,即在基于用益和快乐的两种友爱中,都不存在好意,见 EE 1241a1 - 14.

⑨ 参见《政治学》I. 1252a34 - 1252b30.

所具有的性质。在“城邦的生成是为了活着”之后,亚里士多德紧接着为城邦赋予了独特的目的性:

“城邦的生成是为了活着,但城邦之为城邦是为了活得好。这也是为什么城邦是依自然而存在,因为最初的共同体是自然的。城邦是它们的目的,自然就是目的;因为我们说每个事物的自然——比如人、马或家室——就是它生长完整时所具有的性质。此外,事物存在所追求的就是其目的,是最好的,自足既是目的又是最好的。”(《政治学》1252b28-1253a1)

这段话为城邦赋予了生活必需之外的目的性,同时也为人的生活提供了“活着”之外的一个维度,即追求人之目的的“活得好”。好的生活,或者旨在目的性的生活并不是否弃“活着”,而是要以活着为基础去实现超越自然必然性的幸福。我们可以将人的生活以及城邦性质的双重视野规定为必然性与目的性,那么带着这双重理解来审视政治友爱,我们会发现问题要复杂得多。

在新的理解框架之下,政治友爱可以很好地处理必然性的部分,但似乎很难适应城邦和人的生活目的性的部分。这一疑难很大程度上是因为将政治友爱以及对友爱和政治关系的理解失当。目的性的视野实际上要求我们来澄清和面对双重意义的政治友爱:第一层意义的政治友爱就是 *politikephilia*, 在两部伦理学中很多地方被规定为用益型的友爱。但除此之外还有第二层意义的友爱,这就是广义的友爱讨论本身就具有很强的政治性。如此理解的一个表面原因是《尼各马可伦理学》两卷的友爱讨论也是在“政治学”的名下,并且是从伦理学向政治学过渡的关键环节。深层的原因是,友爱作为人最重要的外在善,是最终获得个人德性和实现幸福生活的重要手段,而这正是城邦-政治共同体所要实现的目标。

之所以要强调友爱本身所具有的政治性,是因为虽然到目前为止对广义政治友爱的性质尚不明晰,但是我们可以看到亚里士多德自己并不满足于将政治友爱仅仅停留在用益友爱之上。按照《尼各马可伦理学》中对于用益友爱的分析,亚里士多德说:“有用的友爱似乎最常见于老年人(由于年龄已老,他们不再追求快乐,而追求有用)以及以获利为目的的中年人和青年人之中。这样的朋友不喜欢共同生活。因为他们相互间有时候会不愉快。既然他们每

个人只因对方能给自己带来好处才觉得对方使他愉快,所以除非相互能期望对方会带来好处,否则也没有必要相互来往。”(NE1156a24-30)

亚里士多德提出了用益友爱非常重要的一个缺陷,即处于这一关系的双方并不喜欢共同生活。这就与城邦中公民们的生活状态不相符合,因为人们选择政治的生活方式而非独居、散居或者没有统治关系的生活方式,一个重要的标志就是愿意选择在一个政治共同体中共同生活。而在友爱的三种类型中,唯有德性友爱能够使人们稳定地共同生活。如果再考虑到对人的政治性以及城邦生活的理解,政治友爱的第二个解释向度也就自然的出现了,这就是从城邦所追求的善,即幸福生活角度将政治友爱向德性友爱的方向解释。

这一解释在《政治学》卷三的一个重要段落中得到坚实的文本支撑,在该处,亚里士多德将城邦的性质以及与友爱的关系做了具体的澄清:

“显然,并不是在一起居住就是一个城邦,城邦的存在也不是为了防止互相伤害和互通有无。而城邦要出现的话,是需要这些的,但所有这些都出现了还不是城邦,只有当诸家庭作为一个共同体生活得好,这个共同体的目的是完备和自足的生活时,城邦才出现。这只有他们生活在一个地方并进行通婚。这也是为什么城邦中会出现婚姻的联结,还有兄弟关系、宗教祭祀和悠闲地追求一起生活的原因。因为这类事是友爱的结果,而谨慎地选择生活在一起构成了友爱(*he gar tousuzenproairesisphilia*)。城邦的目的是活得好,其他的事情都是为了这个目的。城邦是实现了完备而自足生活的家庭和村落的共同体,我们说其生活的幸福与高贵。”(1280b29-1281a1)

亚里士多德在这里明确地将城邦与其他类型的共同体做了区分,城邦不仅仅是商业共同体,也不仅仅是防卫共同体,而是有其独立的目的,即幸福和高贵的生活。正如上文分析的那样,亚里士多德曾在《政治学》第一卷中阐述了城邦和所有其他共同体的关系,即像家庭、村落等共同体的形成很大程度上为了必需和实现自足生活,而一旦城邦出现后,共同体的性质和目的便有了根本的变化,城邦不再仅仅限于维系人生活之必需,而是要实现好的生活。如果城邦与其他共同体有着性质上的区别,那么一旦存在政治-友爱,它就并非可以与其他

领域或共同体的友爱并列，而是像城邦超越其他共同体那样有其单独的位置。

不仅如此，亚里士多德虽然在《政治学》中没有单独讨论友爱问题，但是当他说政治共同体的成员共同在一起生活是友爱的结果时，就将友爱与城邦实质性地结合在一起，并且把高贵和幸福的生活与友爱建立了关联。正是基于《政治学》卷三中的这段话，库珀（John Cooper）等学者确立了其对亚里士多德政治友爱（civic friendship）向德性友爱的方向解释的经典论述。^①

库珀认为政治友爱与德性友爱之间虽然存在差别，但并非存在不可逾越的鸿沟。他看到虽然在两部伦理学著作中，政治友爱都被规定为用益友爱，但是《政治学》卷三这段话足以表明，亚里士多德的城邦不是商业伙伴的结合，政治友爱包含了相互之间的好意、信任以及对彼此道德品性的关切：“每个人都期望他的同邦公民在和他进行（政治的、经济的和社会的）交往时，不只是出于自利（或其他私人的特殊利益），而且还有出于对他自身（心智和品性以及其它善的因素）的关切……这意味着在由政治友爱激发的城邦中，每个公民都能关切每一个公民的幸福并从中得益，这单纯就是因为他人是同邦公民。政治友爱使得同邦公民的幸福与每个人都相关。”^{[2](P371)}

在一个充满政治友爱的城邦中，“每个公民都会设想所有其他人，即便那些不太熟识的人，都愿意支持他们共同的机构，愿意成为共同的公共物品的贡献者，他和所有其他的公民都能从中获益。”^{[3](P646)}与安娜斯主张的小共同体的友爱与善不同，库珀认为城邦产生之后拥有的独立的政治共同体意义上的公共善，并不能等额划分为具体的个人或小共同体的善好。

库珀认为，政治友爱中所产生的人际关系在关切彼此的善上更像是家庭关系，在家庭中，每个成员自己的善，如好运、成功或者杰出的品性也都是整个家庭的善，其他成员都会将之

视作自己的善，“政治友爱就是将家庭纽带凝聚在一起的灵魂纽带在整个城邦的延展，并使得每个家庭成员直接参与其他人的善成为可能。政治友爱使公民们在一些重要的方面就像一个扩大的家庭”。^{[3](P372)}但是政治友爱有一点与家庭亲缘关系是不同的，那就是前者对正义的要求更高。家庭亲缘关系的存在可以使成员之间的不正义被化解，但是政治友爱则必须在相互关系中首先实现正义的要求，即满足公民们在用益方面的要求，并保证共同体的维系。正义在这里构成了政治共同体的底线原则，但正如上文对城邦性质的讨论所揭示的，政治共同体绝不仅限于此，在政治友爱的结构中，每个人不但要获取自己的利益，并且也会把实现他人的利益视为自己的善，这正是城邦作为共同体所拥有的意涵。

而关于对城邦所追求的善，库珀认为，它自然包括个人的物质利益，但此外还包括道德和理智意义的善，“在那些最成功的城邦里，是因为政治友爱使得所有公民，包括那些心智与品质上略逊一筹的人，都能被视为过着一种好而卓越的生活”。^{[4](P377)②}

库珀将政治友爱还原到人通过城邦—政治生活最后实现卓越的政治学总体框架之下，从而为政治友爱的性质提供了更为完整的理解视域。德性友爱向度的解释方案准确地看到城邦以及政治对于人生活目的性的作用，从城邦的目的出发来审视政治友爱所扮演的角色。但是德性向度的解释所面临的困难也是显而易见的，这也是主张用益友爱解释的学者所着重批评的一点，那就是德性友爱作为最严格意义上的友爱，无疑体现了友爱的真正结构。处于这一关系中的朋友们都是品性卓越的好人，皆因为彼此之故而希望对方好，并且能够维系稳定的共同生活，从中获得快乐和德性的增进。但是正是因为德性友爱标准和要求过高，导致的一个必然结果就是这种友爱非常稀少，同时人也不可能同时有很多基于德性的朋友。亚里士多德

① 参见 John Cooper, “Political animals and civic friendship”, in John Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 356–377; 同参见 Cooper, “Aristotle on the Forms of Friendship”. 上文提到的安娜斯与斯科菲尔德的解释都是直接或间接地批判性回应库珀的理解。除了库珀外，强调政治友爱的德性向度的学者还有 Price, Stern-Gillet, Irwin 等，参见 A. W. Price, “Friendship and Politics”, *Price, Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1989; S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, State University of New York Press, 1995; Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press, 1988, pp. 398–99, p. 421.

② 与库珀观点类似，埃尔文也认为，在理想政体中，每个公民都希望自己的同邦公民成为有德性的人，每个人都希望所有的邦民都能接受使他们变得卓越的共同的道德教育，见 Irwin, *Aristotle's First Principles*, p. 421.

在《尼各马可伦理学》一书中讨论朋友的数量时说:

“好人朋友是应当越多越好呢,还是应当像城邦的人口那样,有个确定的数量?十个人构不成一个城邦,但是若有十万人,城邦也不再是城邦了……所以,朋友的数量也有某些限定,也许就是一个人能持续地与之共同生活的那个最大数量。但是,一个人不可能与许多人共同生活或让许多人分享其生命……其次,一个人的朋友们相互之间也必须是朋友,如若他们也要彼此相处的话。但是如若有许多朋友,这件事就比较困难。第三,一个人很难与许多人共欢乐,也很难对许多人产生同情……因德性和他们自身之故而交的朋友,有少数几个我们就可以满足了。”(NE 1170b29 - 1171a20)

虽然古代希腊城邦的规模有限,但一个人也无法和所有同邦的公民都产生德性意义上的友爱,这是为德性向度的解释设置的最大障碍。对于政治友爱来说,用益友爱的解释过于偏向正义所调节的范围而丧失城邦共同生活的性质,而德性友爱又显得太过强烈,无法在城邦范围内推行。由此看来,用益友爱和德性友爱构成了讨论政治友爱性质的两个基本标杆,将政治友爱可能的限度标定了出来,但是要澄清这一问题,还需要寻找新的进路。

四、同心

正如上文分析指出的那样,用益友爱和德性友爱分别对应城邦也即政治共同体的必然性与目的性。建立城邦是出于生活之必需,而城邦最终要实现的是高贵和幸福的生活。但是我们在库珀的德性友爱解释中所看到,用目的性向度来解释政治友爱实际上面临着—个困难,那就是除了上一章节中引用的《政治学》卷三中的那段话以外,亚里士多德并没有在《政治学》中详述如何通过政治友爱来实现最终的目标。库珀采取的策略是,通过与家庭亲缘关系比照来推导政治友爱的模式,这一论证方式无疑是间接性的。要探究政治友爱的性质,必须将眼光重新放回到政治上面,即人们在形成政治共同体后,究竟出现了什么新的生活方式,以及围绕这一方式所产生的友爱性质。对于这

一问题,亚里士多德为我们提供了一个重要的概念:同心(homonoia)。

同心最初的出现是与政治友爱连在一起的,在《尼各马可伦理学》一书里友爱讨论的一开始,同心便被视为与友爱相似(homoion),^①是立法者最为看重的,并且最想在城邦中实现同心,与同心相对则是城邦的内乱纷争。^②在专门讨论同心的章节中,亚里士多德又说:“同心似乎就是政治友爱(politike de philiphainetai he homonoia)。人们也的确说它就是政治友爱(estin he homonoiaiphilipolitike)。”(NE 1167b2 - 3)

之所以惯常的看法将同心与政治友爱等同,是因为同心恰恰对应了“政治”领域:

“很明显,同心也是友爱的一个特征……当城邦的公民们对他们的共同利益有共同认识,并选择同样的行为以实现其共同的意见时,这个城邦便被称之为同心。‘同心’是关于行动的事情,尤其是关系到双方乃至所有人的大事。例如,整个城邦的公民决定要通过选举来分配职司,或者要与斯巴达结盟……同心是指在具体情况下的同心,例如大众和正派的人都认为应该由最好的人统治;因为以这种方式,每个群体都得到了他们想要的东西。所以,同心似乎就是公民间的友爱,事实上它也被说成是公民间的友爱;因为它和利益以及影响人们生活的事情相关。”(EN1167a22 - b4)

从亚里士多德这里的阐述可以看到:首先,处于同心这一关系之中的是城邦的公民们,而非商人或是其他共同体关系中的人。按照《政治学》卷三中对公民的界定,公民须是能够参加审判与公民大会等事务的城邦成员,而同心所关涉的就是政治共同体中与政治相关的成员关系。其次,从这段文本所举的例子可以看出,同心所涉及的内容也都是与城邦政治相关的。同心所彰显的政治友爱虽然也关乎利益,与仅仅基于用益的友爱不同的是,它处理的内容拥有更多的公共性。同心不仅仅涉及个人的买卖和契约关系,而是关于城邦职司的分配或对外的结盟,这都是关系到城邦内部的政体安排以及城邦对外关系确立的公共事务。由此,同心就超出了生活必需的用益友爱,而成为关系城邦根本安排的新政治友爱。

在《优台谟伦理学》中,亚里士多德对于

① 参见 NE 1167a21.

② 参见 NE 1155a25.

同心的讨论也呼应了《尼各马可伦理学》的内容。“同心是两派人关于谁统治，谁被统治做出同样的选择（*he auteproairesis*），这里说的‘同样’不是说每一派都选自己，而是双方都选择同样的人。同心是同邦公民的友爱。”^①

从两部伦理学的论述来看，同心所涉及的对象不是随便意义上的共同意见，也不是关于任意主题的共同认识，而是在城邦这一共同体之后出现对城邦形式的共同慎虑选择。^②进而解决政治共同体运作的基础性问题。所以，《政治学》卷三中的“慎虑地选择在一起生活构成了友爱”这句话，其含义现在可以理解为：友爱使得在小共同体中生活的人们在新的意义上选择和其他人共同生活，并且在这一新的生活中，决定大家共同生活的是政治性的统治与被统治关系。当所有人对组织政治共同体的方式达成一致时，同心便即达成。

同心既然关涉的是用政治统治关系来构建城邦共同体中分享的生活方式，那么理解同心的首要工作便是理解“政治”。在《政治学》第一卷的开篇，亚里士多德便提出政治的统治方式与家长制、主奴统治、王制并不一样。后面三种统治方式在家庭、村落等构成城邦的共同体中都能找到，但却非政治性的，亚里士多德所说的政治性的统治方式核心是基于平等的自由人的轮流为治。此外，在政治的统治关系中，能够实现人们的利益，因为：

人们各自设想，在我担当这种义务的时期，既然要照顾到他人的利益，那么轮着他人执政的时期，也一定会照顾到我的利益。（1279a14 - 15）

正如先前在《伦理学》中提到的那样，回报的平等维系城邦。这一原则即使在自由和平等的公民间也是必需的。因为他们不可能同时执掌职司，而是每个人担任一年或者其他委任时段的官职。通过这种方式，结果就是所有人统治，就好像鞋匠和木匠互换工作，并不总是做同一工作。（1261a30 - 7）

基于统治关系的建立，特别是统治权威及

职司安排上达成共识的同心能够为公民们提供城邦层面的利益安排，^③因为一旦没有关于政治事务安排的共识，城邦必然是失序的，也就连公民们的基本物质利益也无法保证了。对于城邦而言，同心所要求的政治事务共识最为重要的就是政体，因为政体问题的核心在于城邦的统治者是谁。在这一问题上达成共识已经预设政体是正义的，而所有发生内乱的城邦根本上都是正义和比例平等方面没有做好。^④亚里士多德没有仅仅将城邦停留在正义的要求上，而是通过同心提出了更高的标准，这就是由正派的人组成的城邦。

与基于用益的友爱不同，亚里士多德提出，同心并非是鞋匠和瓦匠彼此的同心，也不仅仅是指公民之间的关系，而只会出现在正派的人之间（*entoisepieikesin*）。“正派的人不仅与自己同心，而且相互间能是同心的。因为他们就好像以同样的东西为根基的：他们的希望稳定而持久。”（EN 1167b6 - 9）而坏人则没有能够实现城邦同心的可能。坏人的“灵魂总是分裂的，一个部分因其邪恶对缺乏某种东西感到痛苦，另一个部分则对此感到高兴；一个部分把他拉向这里，另一个部分把他拉向那里，仿佛要把他撕裂”，（1166b2 - 26）从而无法与自身保持一致。这样的人无法自处，并且坏人之间也不会有同心，因为“他们总是想多得好处，少出力气…结果就是出现争端：每个人都强迫别人出力，自己却不想出力”。（1167b11 - 16）

这就将公民的政治友爱进一步引向德性维度，即同心的达成不仅需要公民，还需要正派的人，亚里士多德这一说法的背后，其实是他对正派之人自爱的看法。在讨论正派的人自爱的时候（ENIX. 4），亚里士多德发现了友爱的所有特征：（1）他与自身一致，追求同一些事物；^⑤（2）希望自身活着，特别是保全能够思虑的部分；（3）他希望和自身一起生活，因为自身给他带来快乐；（4）与自身一起悲欢与共。正是因为正派的人与自身的关系具有这些特征，

① 参见 EE 1241a31 - 34.

② 关于慎虑选择 *proairesis* 与同心 *homonoia* 及友爱 *philia* 等的关系，参见 Nancy Sherman, *The Fabric of Character: Aristotle's Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford University Press, 1989, pp. 131 - 7.

③ 正是基于这一点，有日本学者也将政治友爱性质的解释落实在统治权威和互利关系上，即通过统治的轮换实现“政治的”利益，如 Kazutaka Inamura, *Justice and Reciprocity in Aristotle's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Chapter 5, pp. 143 - 178.

④ 参见亚里士多德《政治学》卷五关于城邦内乱的讨论，特别是 1301a25 - 1301b4。正义问题并非本文讨论的重点，但是需要注意的是，正义与友爱构成了人非常重要的外在善，并且处理的是相同对象的关系。

⑤ 对照柏拉图在《理想国》卷一中的类似表述，351c - 352d。

并且他会以对待自己的方式来对待朋友,而友爱的每一种特征都存在于正派之人自爱的关系之中。^①这正如克罗诺斯基(Richard J. Klonoski)指出的那样:“同心看来就是政治友爱,它在城邦中起到协和统一的作用,就像友爱对于个体的协和统一作用一样。”^{[5](P319)}

总起来看,亚里士多德对同心的讨论从公民们涉及城邦内外公共事务出发,将政治共同体的独特性质揭示了出来,即人们结成政治生活后统治关系的确立。同心所关涉的就是统治秩序,或者政体形式的共识,这也是人们慎重地选择生活在一起之后面临的最重要议题。这就使得同心从更多关心狭义用益的友爱进一步升华,从之前缺乏生活在一起的意愿过渡到共同生活中来。同心进一步要求城邦的主体必须是君子而非坏人,并且城邦中的民众和正派的人都同意应该让最好的人来统治。所以,亚里士多德通过同心向我们揭示出政治友爱的图景是由正派的人组成的贵族政体,为了进一步澄清政治友爱所发生的场域,以及正派的人如何在相应的政体中达成这一关于统治关系的共识,有必要将目光转向政体问题。

五、政治友爱与政体

根据《尼各马可伦理学》中的政体分类,我们得知共有三种好政体以及相应的变态政体:王制、贵族制和政制(politeia);僭主制、寡头制和民主制。亚里士多德明确告诉我们在变态政体中,少有友爱也少有正义,三种正态政体中有其各自的友爱类型。王制中的友爱被认为是基于不平等基础上的友爱,类似于父子关系,但是由于王和治下的属民差别太大,这种友爱关系并不容易建立,因为“如果两个人在德性、财富或其他方面相距太远,他们显然就不能继续做朋友……这在王身上也同样明显,因为他们治下的属民没有人会期望同他们做朋友”。(NE1158b31-36)贵族政体的友爱则相应于德性,每个人各得其所。友爱最多的是在荣誉政体或政制,即基于资产的平等政体中,这种政体的公民们彼此平

等,他们轮流治理,权力共享。

亚里士多德对政体与友爱关系的论述暗含了友爱的一个重要性质,即量上的平等。如果说正义所关涉的平等首要是要合比例,即按照应得的逻辑来实现平等,那么在友爱中,首要的则是数量上的平等,比例平等居次要地位。^②在各方面平等且相似的人才能在共同生活中分享最多的东西,所以友爱的这一性质所指向的政体形态就是基于平等而相似的人所构建的政体,而这恰恰是政治本身的意涵。

在简要讨论亚里士多德对政体以及相应的友爱关系的论述之后,接下来要解决的问题便是同心所要求的政体应该如何理解呢?一方面,同心要求城邦中有一群平等而相似的人,从这一条件来看更像是“政体”;但另一方面,这些人又都是正派之人或是好(spoudaios)人,在这个城邦中大家一致同意的是由最好的人来统治,从这个角度来看更像是贵族制。那么同心所指向的政体究竟是怎样的呢?本文认为,亚里士多德在《政治学》第七、八两卷中详细阐述的靠祈祷获得的城邦便是能够符合同心这两个条件的城邦。^③

首先需要注意的是,亚里士多德为这个城邦规定的人口规模是有限的,即人口不但要能够实现城邦的自足生活,而且还要能够保证全体公民相互熟悉。因为在判案和依据德性分配职司时,每个公民都必须知道其他公民具有怎样的品性,否则难以做出正确的裁决和安排。在确定了人口的数量之后,便要为他们安排统治关系。

在这个政体中,能够进入公民团体的只有两部分人,即从事军事部分和从事议事审判的部分。议事审判所需要的是明智,而军事需要的是力量。所以,应该为两部分安排不同的人。但是从另一方面来讲,强于力量的那个部分不会永远地愿意处于被统治的地位,并且他们还在实际上维系着城邦的存亡,对于城邦而言同样是非常重要的,所以似乎这两部分职能应该授予同一批人。如何能够给出符合这两个条件的安排呢?亚里士多德的答案是代际意义上的轮流为治:

① 参见 EN 1166a29-33.

② 参见 NE 1158b29-1159a.

③ 亚里士多德《政治学》中关于最佳政体的讨论非常复杂,他并不是在单一的意义上使用和探讨最佳政体,就本文所讨论的问题而言,最为重要的是卷7-8中凭祈祷建立的城邦以及以重装步兵阶层为中坚建立的政体本身。关于亚里士多德最佳政体的意涵可参见刘玮:《论亚里士多德的“最佳政体”》,《天府新论》,2014年第3期;Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford University Press, 2002, Chapter 6, pp. 192-239.

“唯一的办法就剩下将该政体的两部分职能授予同一批人，但不是同时授予他们。因为很自然的是，年轻人拥有强壮力量而老年人拥有明智，所以依据年龄为两个群体分配职能是有益和正义的，因为这是基于才能划分的。”（《政治学》1329a12-18）

在这个城邦中，因为所有的公民都是相似的，平等和正义就是要给他们以相同的对待。通过年龄，公民们被划分为由两个代际内部平等的成员组成的群体，年长的作为统治者，而青年的作为被统治者。在这个城邦中，不论是统治者还是被统治者都能够就统治秩序达成一致，即由年长的、具有明智的公民来统治，而年轻人被统治。青年人并不会反对年长公民的统治，考虑到他们会在可预期的将来自己担任统治职责，就更加不会有僭越统治的想法。

按照这一政体安排，同心所要求的两个条件均可符合。首先，城邦的公民都是平等而相似的；其次，这个城邦是由最好的人，即明智长者统治的。无论统治者还是被统治者都能够就城邦内外关系的重大事务达成共识。不仅如此，仔细考察这一安排会发现，该政体不仅着眼于平等公民的状况实现了正义的安排，而且还塑造了两种性质的政治友爱关系，从而共同实现了同心。

第一种友爱是各个代际群体内部的友爱，这一友爱可以比照共和政体中的友爱，因为平等且年龄相近，更像兄弟与伙伴的友爱，并且实际上也是源自兄弟友爱。兄弟间的友爱关系首先源自同一个来源，并且兄弟年龄相近还接受共同的抚育。而要是年龄相同，又拥有同样的道德便是伙伴。^①可以合理地推想，年龄相近的平等公民正是从基于家室中兄弟的共同生活中熟悉并获得友爱情感，因为在该城邦中，立法者设置了统一的教育制度，旨在培养孩童和年轻人养成同样的道德。^②不论是接受一致的教育共同成长，并通过共餐、军事活动等机制共同生活的年轻人团体，还是经历了所有之前的共同生活而具备明智德性的年长者团体，内部

彼此间都拥有兄弟、伙伴般的友爱情感。

第二种友爱是两个代际群体间的友爱，这一友爱关系则体现为王制政体的友爱，最主要的来源是父子关系的友爱。因为王制中的友爱是基于优越的友爱关系，统治者之于被统治者就如同牧羊人和羊的关系，主要是尽最大可能提升被统治者的德性。王制中的友爱关系类似于父子关系，子女从父母身上生出，并且最初是在自己的家庭中被抚育长大，之后再接受城邦的公共教育。所以，父对子有自然的爱，而子对父也有尊敬。在基于年龄的代际统治关系中，统治者和被统治者在基于职能区别的统治关系之外，实际上还是父（辈）与子（辈）的关系。虽然亚里士多德没有像柏拉图那样将城邦塑造为一个不能区分小家的大家庭，但是在这个城邦军事团体中，每个成员基本都能在统治者团体中找到自己的亲生父亲，反之亦然。

综合两种友爱，两个团体可以就统治关系达成一致共识，即由更为卓越的公民长者来统治，这一共识的基础是平等、父子友爱中的爱护和尊重以及依据才能的分配。除此之外，在代际的政治团体中实际上也存在着友爱的深化与过渡，即从年轻时的兄弟/伙伴关系通过共同的教育、军事政治活动、从被统治中学习政治经验等，最后成为年长的明智之人之间的友爱。

将同心放入最佳政体（或者严格意义上说是人所能希望达到的最佳政体或靠祈祷得到的政体）进行考量，可以将亚里士多德关于政治以及政治友爱的分析看得更加清楚。人有可能有很多种生活方式，具体到统治关系中，也存在多种统治类型，政治只是其中的一种；与之相应，不同政体下也存在着不同类型的友爱关系，在变态政体中友爱和正义都为罕见，而正态政体中友爱类型和结构也不尽相同。基于平等的自由人轮流为治是最为政治性的生活方式，而超越了公民身份的正派之人也构成了政治友爱的主体，并更为接近政治共同体的目的，即活得好与做得好。^③

① 参见 NE 1161b31 - 1162a2.

② 关于教育制度的具体安排，参见《政治学》卷七 1336a4 至卷八。

③ 如果说《政治学》卷 7-8 的最佳政体/贵族政体太过特殊，还有一种弱版本的共和政体（politeia）也能揭示政治友爱的一些特征。结合《政治学》卷 4 中的讨论，荣誉政体作为政体的通名是围绕城邦中的重装步兵阶层构建起来的，这一阶层拥有武器并且在城邦中拥有最高的权威。这种政体虽然也很稀少，但是却是大多数人实践中能够接受的政体。王制或贵族制，因为二者所要求的卓越是只有极少数人能够获得，并非整个公民群体都能享有，而军事德性则可以认为大多数人所共有。在政体中，重装步兵阶层构成城邦的中间阶层，他们彼此之间都是相似而平等的，这恰恰是共同体中友爱产生的重要基础（1295b24-30）。

六、结 论

通过将政治友爱置入政治的视野中以及阐发友爱本身所具有的政治性,我们看到友爱与政治密不可分。对于一个政治共同体来说,正义的安排能够保证城邦的稳定,但更多的是对城邦比例平等与数量平等的区分和分配。政治共同体的前提是人们愿意不仅仅停留在各种基于用益的共同体中,而是选择走到一起形成新的共同生活方式。共同生活由此也构成了友爱非常重要的标志,也为政治友爱提供了双重意涵:人们走向共同生活可能是出于必然性,这是狭义的政治友爱的作用;但是共同生活一旦形成,它所要求的就不仅仅是对财富等外在善的正义安排,而是要求大家产生共同生活的联系纽带。

政治共同体产生之后,城邦不再是依照原来小共同体的组织方式进行,而是出现了新的

生活方式,即通过统治和被统治的关系或政体来构建关乎所有公民的共同生活,政治友爱就是在参与政治性的生活之中构建而成。如果说在城邦之前的共同体中,人生活的主要目标是为了满足生活必需,那么政治生活为人的生活添加了荣誉等外在善,以及使人们有可能通过参与共同的政治活动去磨炼和培养德性。

如果说以上的回顾展示了政治和城邦对于理解政治友爱的引导作用,那么同心则提供了一个从友爱的角度理解政治的视角。如文章中所论述的那样,近似于政治友爱的同心处理的是政治共同体的基础议题,即统治关系或政体形式。同心所指向的是由正派的人协和一致而组成的贵族政体,而正派的人或是卓越的好人恰恰又是贵族政体所要培养的目标。所以,同心自身所要求的量的平等以及德性目标恰恰是政治的本真意涵。正是在这双重的映射关系中,我们可以更加清楚地看到亚里士多德政治学作为成人之学的性质。

参考文献:

- [1] Julia Annas. Comment on J. Cooper, in G. Patzig, ed. *Aristotle's "Politik": Akten des XI Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee* [M]. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1990.
- [2] Malcolm Schofield. Political friendship and the Ideology of Reciprocity. in M. Schofield. *Saving the city: Philosopher-kings and other classical paradigms* [M]. New York: Routledge, 1999.
- [3] Cooper. Aristotle on the Forms of Friendship [J]. *The Review of Metaphysics*, (Jun, 1977), Vol. 30, No. 4.
- [4] Cooper. Political animals and civic friendship in John Cooper [A]. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* [C]. N J: Princeton University Press. 1998.
- [5] Richard J. Klonoski. Homonoia in Aristotle's Ethics and Politics [J]. *History of Political Thought* Vol. XVII, NO. 3.

■责任编辑/雨 桃

Aristotle's political friendship

ZHANG Xin-gang

(Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: Friendship (philia) plays an important role in Aristotle's political philosophy, but scholars concerned have long debated over the notion of political friendship. Existing interpretations of Aristotle's political friendship mainly focus on two kinds of friendship, namely, friendship based on utility or virtue. This paper argues that the core meaning of Aristotle's political friendship is concord (homonoia), which requires the citizens to be decent men. What's more, in his *Politics*, Aristotle outlines the best regime in detail, and in such city we can find the exemplary political friendship, a foundation for a noble and happy life.

Key words: Aristotle; political friendship; Plato; regime