

“自然”的传统与人的政治性的现实

喻麓丹

(复旦大学哲学学院, 上海, 200433)

摘要: 亚里士多德在《尼各马可伦理学》中讨论了公正的问题, 他区分出“约定的公正”和“自然的公正”来一同说明政治的公正。但对这两种公正本身的界定却保留了一定的模糊性, 故此引发了“自然”与“习俗”的立场之争、“自然”区别于“约定”之争等。古典“自然”概念实际上是作为存在意义上的对人的政治性现实的规定。而“自然的公正”和“约定的公正”之间的双重关系被显现, 实际上为何为“人”的“自然”以及“自然”概念所具有的双重涵义能够重新被转变为现代人的政治现实提供了一条可能的道路。

关键词: 自然; 亚里士多德; 德性; 政治的公正; 自然的公正

中图分类号: B12

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2018)02-0015-08

人们时时以随心所欲的态度面对“自然”所造成的最严重的后果之一, 就是人们在把自然当作新的对象来使用的同时永远失去了它。正如汉娜·阿伦特在《过去与未来》中所说, 人类为自己所制造的最困难的处境在于, 人类取消了使得文明受到保护的人造物与自然物之间的分界线, 以行动进入自然(act into nature)并发动了那些没有人类的干预就根本不会发动的自然过程^{[1](54)}。从原子分裂实验到核武器诞生之间有一个必然趋势, 而人类在这个进程中所取得的进步都可视为对自然的劫掠。由此带来的另外一个严重后果是: 我们往往选择在快要看到人类正在把自己当成一种彻底的自然存在来对待的真相时却闭上双眼。而我们如果在闭上双眼的同时全然遗忘了自古希腊以来的政治思想传统中“自然”对人原本具有的超越意义及其对于城邦政治的起源意义, 那么我们最有可能做的不外乎是拖着自身的政治现实走向一个不可思议的方向, 即我们不得不让自身生活在一个消除了所有原初“复数性”(plurality)的伪“政治”场景中。因此在现代性背景下, 一个古老的问题亟需被澄清: 在政治思想传统开始的地方, “自然”已然是属人的自然, 人的“自然”的规定性同时是人的“政治”的规定性。一是因为“自然”是否具有对人的原初的政治意义恰恰成为了古典政治传统与现代启蒙思想对立的重要原因, 我们只从前者把摸到了古代城邦政治生活跳动的脉搏; 二是因为重启对“自然”的古典政治意义的考

察对现代世界中已然陷入个体无意义困境的人们来说是能够寻求的较近的出路。

一、“自然”的古希腊起源及由此而起的政治哲学传统

“自然”乃至“自然性”对于前现代尤其是古典时期的哲人来说意味着什么? 我们可以从亚里士多德那里听到“每个城邦都是自然存在的”这样的教诲, 它意味着亚氏主张城邦权力的来源并非归于诸神, 而应归于城邦的自然性本身。虽然他在《政治学》中对现实中的奴隶制是否合于城邦自然这个问题在论证上前后不一致, 而后世的学者们往往也对他根据“自然性样式”区分出的作为原始联合体的家庭与作为其完成形式的城邦是否合理各执己见, 但他确实创建性地在柏拉图把思想从原本的活动领域中分离出来之后又建立起一个关于“自然”与政治的密切关系的传统, 即把人的政治性状态奠定在对人本身之“自然”的完成程度上。对于他来说, 人天生是有理性的, 而唯有理性的人才能创造出家庭和城邦^{[2](7-8)}。但实际上“自然”对于古希腊社会的重要性不是从亚里士多德那里才突然出现的, 可以说整个古典时期的哲人们都内在地继承着某种对自然的共同理解。

施特劳斯在《自然权利与历史》中认为, 古人对

“自然”的发现要归功于哲学探索。“哲学是对万物‘原则’之追寻，而这首先指的是对万物‘起始’或‘最初事物’的追寻。”^{[3](83)}这种追寻往往伴随着人们对神法系统或惯常习俗权威的颠覆性质疑。此前“神圣的”一般被认为直接等同于“权威的”，借此，人类在历史上第一次区分出“人为之物”与“自然之物”，并将不可融通或“因人而异”的事物从“按其本性固来如此”的事物中剔除出去，对剩下的东西冠以新的权威。

于是“自然”被我们从“祖传”事物中区别出来。又因为偶然存在之物要求有某种必然之物作为保证，而这种保证只能到有别于人造物的可供所有人“眼见”的“自然”那里去寻求，于是，“自然”不仅是其他事物的“起始”原因，更是这些事物如此这般的“存在”。苏格拉底所思考的与此尤为一致，他在对存在物提出“是什么”的问题上不同于他的前辈。他认为：“存在(to be)就意味着‘作为某物而存在(to be something)’，并且从而区别于‘别的某物’；‘存在’因此就意味着‘作为一个部分而存在(to be a part)’。”^{[3](123)}这意味着“一与多”的关系成为我们去理解存在的基本范畴。而对某物的存在的叙述要从它的本性(nature)“是什么”说起，它可以“是”某种“形状”“形式”或任何使该物区别于它物的表面特征。施特劳斯特地指出苏格拉底带来的这个转变叫做“回到常识世界”：“‘是什么’的问题所指向的是一物之 eidos(理念)，一物之形状、形式、特性或理念(idea)。”“eidos 一词原本指的是无须特殊的努力就对所有人来说都是可见的，或者说是人们可以称之为事物之‘表面’的东西……苏格拉底的出发点，不是在其本身为最初或就其本性为第一位的东西，而是对我们来说是最初的东西，进入我们视野的最初的东西，也即现象。”^{[3](124-125)}至于现象对不同人的“眼见”所呈现的不同状态，最终要汇入到统一语言的相异言说和“意见”中才有效，并且恰恰只有差异化的意见才能提醒人们要超出各自“作为一个部分”的有限存在，从而达到对可能的融通无碍的总体性观点的领会。因此，在苏格拉底那里，eidos 并不直接就是理智的普遍真相，它作为“洞见”的前提是，它能够看到在各种意见中必有某个观点或知识有可能成为其中最完备的。我们如果要获得这个关于“统一性”的洞见就必须经过一个上升之路：从个人片断式的意见上升到在意见结合中显露出来的相对真理。这个真理必须是超越一般意见的、融通无碍的完备或总体性的观点，从而其下的每一个具体观点都是通往“一种超出自身之外的恰当的表达”^{[3](126)}。正如苏格拉底在他所有对话里做的：要让离开的听众失去

所有确定的意见。他一生所要追求的事或许就是：让各种有差异的意见“是又不是”其本身，将否定的不确定性肯定的确定性一并提交出来作为追求真理的前提条件。因而他并不在意那些注定要困在日常生活里的凡人肉身，这也许是“自然”所具有的最古老的政治启示。

柏拉图从他老师的死中吸取的经验是：代表希腊城邦政治生活的人们间的对话(dialegein)没有合理性，它只是表达一种私人见解，因而只是人们对真理的一种直觉；它只有促进对真理直感的作用，因而并不能使人们由此获得真理^{[4](32-33)}。他认为真理的本质是无言的，只能在个人独自沉思时被洞察。他的这一观点直接使得自然洞穴之外的真理成为只有少数哲人能沐浴到的阳光，也就同时使得哲学退出政治领域，在思想与行动之间划出一道绵延至今的鸿沟。

亚里士多德在沉思生活与积极生活的划分上继承了柏拉图的观点。然而在一个重要的地方他又明显区别于他的老师。亚里士多德认为，在沉思生活之下，在积极生活之中，行动要高于制作。首先，阿伦特在《人的境况》中对柏拉图的“理念”概念进行了探究，认为他的“理念”实是来源于制作领域中工匠对有待生产之物的形象或形状(eidos)“看”的经验^{[5](175)}，而产品作为制作活动的结果，是整个制作过程的目的，也是整个过程中唯一有价值之物。正如柏拉图认为“善”是整个城邦事务的目的，而代表前哲学的城邦政治经验的“行动”和“言说”等只有在被挟裹进这个普遍目的时才具有意义。因此，对于柏拉图来说，制作活动是低于沉思而高于其他人类事务的活动。与此相反的是，亚里士多德却“坚信活生生的行动和言说是人类所能获得的最大成就”^{[5](162)}。这是因为亚里士多德对“活动”概念有独特的理解。被亚里士多德称之为“实现活动”(energeia)的是一种出于潜能而付诸实践的活动，因此它有别于作为潜质存在的能力，也有别于制作的单纯技艺，是一种“不追求目的(ateleis, 无目的)，也不留下作品，而是在显示本身中实现了其全部意义的活动”^{[5](162)}，即“隐德莱希”。作为实体性原则，它对于自然物和人来说都是同等有效的“本质性”(natural)存在原则。而基于词性的变化，当“自然”转化为定语(natural)去直接描述人类事务的政治经验(例如出现在《尼各马可伦理学》中的“自然的公正”)时，亚里士多德至少从形式上确证了“自然”是超越“公正”等一般政治领域范畴的上级概念。因此如果说柏拉图对“自然”概念的大多数运用都与洞穴和制作有关，那么亚里士多德则重新恢复了“自然”

在城邦政治中的形而上学意义。于是我们或许可以想象：一种从亚里士多德的伦理学中反推“自然”概念的办法能够有效澄清他之所以坚持城邦与自然之内在统一的立场，并不像智术师或其他人所指责的是要为现有的城邦权力做出辩护。

二、两种“公正”——反推政治的“自然性”与“自然”的政治性

(一) “自然”事物的两个层次

从词源上看，“自然”在古希腊文中写作“*phusis*”，源于动词“*phuein*”，有“生出”(bring forth)、“生长”(growth)之意。亚里士多德在《物理学》里对“自然”给出一个颇具代表性的解释：“自然首要的和根本的意义是，在自身之内具有运动本原的事物的实体，质料由于能够接受这种东西而被称为自然，生成和生长由于其运动源出于它而被称为自然。它是自然存在物运动的本原，或潜在地或现实地内在于事物之中。”^{[6](61)}其中“实体”在原文中为 *ousia*，原指“根据自身存在而存在”的实体或本质(essence 或 substance)。因此，对于亚氏来说，“本质和形式(eidos)是等同的”^{[7](150)}，纯粹的质料只是在潜在的意义上被看作实体。只有当一物(具有原始质料)“长成它趋于长成的那事物”^{[7](46)}(而不仅是“由之所出”的)时才能被称为“自然物”。于是事物便被区分成“合乎自然的”(kata phusin)和“反乎自然的”(para phusin)两种。“合乎自然的”可译作 in virtue of nature 或者 according to nature，它“不仅指这些自然物，而且也指那些由于自然而属于这些事物的属性，如火向上运动”^{[6](44)}；作为对立面，“反乎自然的”事物既然是“违反本性”的，一般都带有被强制的意味。值得注意的是前者“in virtue of nature”的译法。virtue(德性)在亚里士多德的伦理学里一般是指与理性相适应的自然禀赋，而理性是一种分辨是非、趋善避恶的人所特有的自然能力，即只有当人们接受理性如此这般的指导时它才成为“德性”。因此，nature 如果要“按其所是”地实现出来必须首先与自己的天然限度相符。由此我们可以推断，virtue 与 nature 之被区分蕴含了两重意义：首先，各种自然目的在伦理学里按其本性有由低至高(趋善)的等级秩序；其次，nature(形式、本性)自身也有其形式。所以对于自然物来说，所有未达到或超出自己天然限度的变化(未正当实现其 nature)，虽然并不直接就是“反乎自然的”，却一定是在“自然”之外的。德性是在好的

活动中养成的品性，出于同样的原因，它也会被败于坏的活动。因此，人们具备一种出自自身感情和行为选择自由的“品质”状态。亚里士多德在谈道德德性的时候说：“德性既不是以自然的方式，也不是以违反自然的方式植在我们中间。我们自然地倾向于获得德性，但却通过习惯培养起德性。”^{[8](35-36)}而“培养”所暗示的是强烈的不稳定性。自然事物从潜在到现实的转变并无机械过程般足以被保障的必然性从中支撑，相反，“培养”要除掉实现过程中的纯粹偶然性。因此确切地说，在亚里士多德体系里面，自然形式的等级秩序本身并不包含伦理价值，具有意义的只有那些不被“必然性”保障从而体现了非偶然性的“意志”的行为——体现人类特定“品质”的行为。换句话说，只有当人类行为被区分为“出自自然的”(即有其“本性”^①)和“在自然之外的”(因为仅仅由“自然”造成的东西不可能由习惯改变^{[8](35)})两个层次，由前者保障后者，由后者完成前者，亚里士多德政治学中根基性的东西才被建立起来。

(二) 对“政治的公正”中“自然的”与“约定的”双重关系辨析

对亚里士多德来说，政治学的目的是属人的最高善，其所代表的“幸福”只能是人的肉体 and 灵魂活动(尤其是灵魂最好的思想活动)的圆满的实现。因此，政治学应“致力于使公民成为有德性的人、做出高尚(高贵)行为的人”^{[8](26)}。前面我们已经知道人的德性需要实践活动作为其自身(或外在)目的实现出来。它表达的是人作为一个整体的品质，因此，如果一个人被称为“有德性”的人，一定不仅因为他知道那种行为，还因为他因行为自身之故而选择那样行动，并将它作为一种稳定的品质确定下来^{[8](42)}。因此，即使是从选择的常态来看，亚里士多德也提醒我们道德德性必定伴随着快乐与痛苦。他引用柏拉图的话为证：“重要的是从小培养起对该快乐事物的快乐感情和对该痛苦事物的痛苦感情。”^{[8](39)}人的自然感情如果被运用得当可成为培养德性的必要手段，相反，它也能促成恶的品质。从这里我们马上可以辨认出亚里士多德承袭自柏拉图的古典特质：他们对什么是属人“自然”的理解明显区别于以霍布斯为代表的现代自然权利论者(现代自然权利论者大多将“自然状态”视为理论上与契约式理性社会相对立的初始状态)。这里我们只需注意亚里士多德是如何处理人类行为的两重性质(即“出自自然的”和“在自然之外的”)的相互关系：合乎德性的行为在最直接“出自自然”的意义上与“自然感情”相关，又在“超乎自然之外”的意义上强调作为包括对

自然感情(当然还有自然能力)等在内的“培养”和作为选择的完成状态的品质。接下来在《尼各马可伦理学》的第九卷中,亚里士多德再一次使用“愉快心情”来论证幸福的人为什么也需要朋友。伯尼特和罗斯都尝试过把亚氏在该卷中的论证整理为实践三段论及前提三段论^{[8](281)}。我们可以借用这些简洁的形式,将它们中的任何一个词项进行逆推也不会混淆。譬如将罗斯的结论三段论中的“朋友”逆推,我们便可以得到一个亚氏对“朋友”的清晰定义。因为好人是以沉思他的好人朋友的实践为愉悦的,且只有由感觉和思考的实现活动规定的人的生命是善的和愉悦的,因此朋友不是指随便哪个人,而是那些能够且进行着“感觉和思考的实现活动的”邻人。只有在这个意义上,亚里士多德才会说“人是政治的存在者,必定要过共同的生活”^{[8](278)}。这种“共同生活”之所以区别于“像牲口一样拴养”,在于人们可以通过语言和思想的交流来感受他人(朋友)对其存在的感觉^{[8](283)}。而如此这般的与他人的共同生活又迫使他必须先回答“人们之间如何相处”的问题。亚里士多德把人们“交往行为”上的总体的德性叫做“公正”^②。他在《尼各马可伦理学》第五卷第七章中把政治的公正区分为“自然的公正”和“约定的公正”两种,并为它们各自下了定义。“自然的公正”对任何人都有效力,而“约定的公正”是针对具体事物的人为规定。但即便“自然的”与“约定的”在我们的日常用法中就是一组正相对立的概念,它们在《尼各马可伦理学》中的边界线却并不足够清晰。施特劳斯在《自然法》一文中说到亚里士多德从未明确表述它们与同为具体的公正的“交换的公正”和“分配的公正”的种属关系。因为无论是“自然的公正”还是“约定的公正”都无法单独解释后两种公正。因此,如亚里士多德自己所补充的一样,我们不能简单地认为二者的区别仅在于前者是永恒不变而后者是可变的。因为,事实上已经发生的事是,人们在如此理解“自然的公正”后会轻易地陷入习俗主义的泥淖,如中世纪的阿威罗伊主义就认为,因为公民社会与恒定不变的规则不相容,且社会只是出于教化的目的才把一般规则说成是普遍有效的,所以无论是“恒定”的所谓自然法还是可变的实定法,都是基于无所不包的习俗。因此,一方面我们必须把亚里士多德所说的“自然的公正是可变的”理解为一种有别于习俗主义的见解,另一方面也要把它理解为有别于柏拉图在哲学生活与城邦生活之间所做的妥协的观点。因为亚氏实则是在迥异于二者的地方重新安放了“自然”与“政治”的位置。厘清“自然的公正”与“约定的

公正”乃至与“政治的公正”的关系,成为我们分析亚里士多德关于“自然”概念的总体观点的一个关键切入口。

1. 第一重辨析: 区分对立关系两个层次的根据

首先,亚里士多德对政治公正的区分是否意味着二者(自然的公正、约定的公正)完全从属于“政治的公正”,即这两个概念是否有与“政治的公正”不相重合的外延,仍可进一步讨论。如果仅从二者可能的差异上来看,“约定的公正”似乎更容易确定范围。如他本人所说:“约定的公正最初是这样定还是那样定并不重要,但一旦定下了,例如囚徒的赎金是一个姆那,献祭时是要献一个公羊而不是两只绵羊,就变得十分重要了。而且,约定的公正都是为具体的事情。”^{[8](149)}相对的,要确定“自然的公正”的内涵就复杂得多。国内外已有学者关注到约定的公正在何种意义上区别于自然的公正的问题。美国学者亚科(B. Yack)从“起初的事物是否有重要性”来区分二者,但未解释为什么一些事物起初具有重要性而另一些则不是^[9];内德门(Cary. J. Nederman)认为,人身上最重要的“自然性”体现在人的自发选择上。因为自发的德性行为根源于人的稳定品质,而品质又是人自身培养的结果,所以城邦的自然性体现在它为人们培养德性品质提供训练和公共教育的场所。因而自然的公正是指根据人的本性去制定的规则,与之相对的约定的公正则与城邦的这些功能无关。国内亦有学者认可“自然的公正”是“起初就具有重要性”的事物,但这种重要性的来源有别于亚科所认为的“人的本性中的逻各斯能力”,亦有别于内德门所总结的“人的自然本性”,而应是出于以人自身的幸福为自然目的的考虑,不完满的自然德性需要发展成严格意义上的德性,而正是自然德性与自然的公正之间更密切的关系保证了自然的公正是那些“起初就重要的事物”^[10]。施特劳斯抓住亚氏自己主张的自然的公正对任何人都有效(在施特劳斯那里“自然的公正”被统统归结为“自然正确” natural right^③的问题),认为“如此理解的自然正确刻画了政治生活的最低条件,其程度足以令健全的实定正确(sound positive right)占据了比自然正确更高的等级”^[11]。然而此处存在一个问题,即施特劳斯的“实定正确”是否完全等于亚里士多德的“约定的公正”?就施特劳斯在解释“实定正确”时所标注引用亚里士多德的“自然正确与政制的差别无关,而实定正确则与政制相关:(存在着)民主制的实定正确和寡头制的实定正确等等”^{[2](139-140)}这句话来看,我们基本可以认定他的“实定正确”与亚里士多德在《政治学》第三卷

第九章中提到的“正义(法律)”概念重合。但由于亚里士多德本人在《政治学》中将平民的和寡头的“正义(法律)”概念斥为“不完全的偏见”——他们都使自己的城邦在“为生活而存在”^{[2](140)}的意义上对立于那些实行普遍正义原则的城邦,因而这种带有偏见的“正义”归根到底是某一部分人为了达到某种便利的目的而建立起来的。据此,笔者推断施特劳斯的“实定正确”大概对应于亚氏在《政治学》中所提到的城邦为达到某种便利目的而缔结的类似于“商务条约”一样的约定法。这样的约定法作为现实的城邦对“正义”的具体把握,可以“规定(在商业上)互不损害两国人民的利益,保证各自正当的行为……但另一方面,两方对于对方人员的道德品质都不用操心,条约中也无须保证所有参加贸易业务的人们全都不发生有违正义(非法)或其他恶劣行为”^{[2](141)}。所以亚里士多德不得不补充道:城邦不仅为生活而生活,实在应该为优良的生活而存在……真正无愧为一“城邦”者,必须以促进善德为目的^{[2](140)}。由此,我们也许可以这样诠释施特劳斯关于自然正确的那句话:占据了更高等级的“实定正确”不是指某种比“自然正确”更优良之物,而是就程度来说更具体之物;而作为“政治生活的最低条件”的“自然正确”也不是指某种低于政治生活之物(如物质生活条件),而是指使得“政治生活”实现其本身内在目的之条件——实现政治共同体的出自自然的“善”的目的的品质。

笔者认为关于“自然的公正”的两个主要定义:它是“处处有效”的和“起初就有重要性”的,须是在这样的意义上连结起来。首先,亚氏虽在《政治学》中明确了不同政体的公民只需满足相应政体所需的公民职司分配的要求和品德要求,如同船舶上的水手的品德当因各自所司的职能不同而有别,乃至作为好人德性的节制和正义在统治者和被统治者身上也各自表现为不同的性质^{[2](128)}。与此同时,他还强调:正如有适合于全船水手共同品德的普遍定义一样,共同体也有保障社会全体安全的一致目的,这就要求它不以个人的善德为目的,而是以共同体本身作为一个整体的内在善为目的。反过来看,如果每个水手和船工都不以整条船的航行安全为目的,那么个人的分工和职业德性是不存在的,这就取消了共同体中不同的个人。于是,“自然的公正”的“处处有效性”并不在于使每个个体都同等地以实现“好人”的至善品德为约束,却在于使每个公民都为实现共同体(城邦)普遍目的的善、践行其身份德性为约束。

其次,亚氏在《尼各马可伦理学》里说“做一个

好人与做一个好公民可能并不完全是一回事”^{[8](133)}。好人德性是在自身之内就能运用的德性,而公民德性因为着眼于政治生活的共同善,所以更关乎一个人对另一个人关系上的行为德性。但因为“许多人能够对自己运用德性,但是对邻人的行为却没有(缺乏)德性”^④,所以相对于作为德性总括的“总体的公正”,还存在着另一种形式的公正——具体的公正。在直接阐明具体的公正之前,亚氏转而论述什么是具体的不公正。

鉴于“总体的不公正关涉的是同好人行为相关的所有事物”——违法的事物(法律就是禁止我们实行恶^{[8](133)}),作为总体的不公正的一部分,具体的不公正可以在表述一个人同他人关系不公正的同时不涉及任何恶。这基于两种可能:一个人无论是在与他人关系中取得恶的事物过少还是取得善的事物过多,都属于对他人关系的不平等,因此一旦他所取得之物本身的性质(善/恶)曾被这种不平等关系遮蔽,对他来说就是不确定的了;不公正关系的发生如果并没有建立在某个与善恶相关的根本限定上,或者他只是以个人任意的方式运用了自己的“不完全的德性”^{[8](133)}(而没有违反德性的要求),我们就可以在这些意义上说具体的不公正(不平等)可以不被归结为任何恶。反过来说,具体的公正就意味着在具体交易中双方同意的“平等”,它与后文所论及的人们政治关系的平等有所区别。亚氏在分类中将具体的公正分为“分配的公正”与“矫正的公正”。前者可以根据政体的不同而被确定为不同的平等分配原则,例如民主制根据自由身份,寡头制根据财富和出身;后者可以被解释为相对于某种已有的不平等,要“恢复”平等,例如法官(中间人)介入得失不平等的交易中。但无论是前者还是后者,都只是程度上更为具体的人际之间的公正规则。正如货币是约定俗成的需要的代表,因为它“不是由于自然而是由于习惯而存在的,所以可以由我们来改变和废除”^{[8](144)}。可以改变的比例关系还有囚徒的赎金和献祭的公羊数,都不是在“起初就有重要性”(不早于交换需要的产生)的意义上出现的。于是,我们可以顺利地得到一个结论:“起初就有重要性”之物必从根本上涉及善恶,既关乎人们的德性,又关乎城邦的优良生活。

然而这并不是说,约定的“实定法”与“自然法”就处于绝对的对立中。诚然,在第一重有关“是否直接体现德性”的意义上,如两国之间缔结的商务条款和确立商品间的货币关系等事务中,“实定法”由于并不体现“好人德性”而与自然法对立;但在第二重有

关“约定的公正”和“自然的公正”都从属于“政治的公正”的意义上,它们都同时指向一个问题:政治的公正本身恰恰体现的是城邦的“自然性”。

2. 第二重辨析:区分统一关系两个层次的根据

首先,在第一重间接统一的意义上,对于“约定的公正”来说,无论是为了确立交易关系的货币比例还是其他任何回报比例,就它是人为制定的尺度或惯例本身来说,可因时因地因人制宜(即使是在野蛮人的城邦也有基本的实定法)。它与人们的德性无直接关系,而只与达成某个便利目的有关。“约定”使得那些并不处于共同体关系中的人得以达成一致意见——它不仅可以帮助众人避免争端,还能帮助个人达到无法独立完成的实用目的。前者使“约定的公正”表现为消极性的,因为它的每一次完成都是一次不稳定平衡(就像价格会随着市场波动,条约会因下一场战争到来而废除);后者使得它能够在区别于实践的意义,模仿“制作”的经验——制作的目的是外在于制作活动本身。对于只有“成品”保留下来而手段消失在目的完成的当下,乃至只有一些引导制作活动的影像和模型持存下来而“成品”消失在下一次制作过程中的制作活动,手段本身作为完全依附于目的的工具并不能独立于目的,因而手段只具有消失的意义。相反,“自然的公正”相对于所有约定之物来说却显得是其“目的”。因为,“每一条公正或法律规则同具体的公正行为的关系都是普遍与个别的关系”^{[8](150)},所以具体的约定公正行为或者合于法律规则,或者终将构成法律规则。而“法律要求我们实行所有德性,禁止我们实行任何恶”^{[8](133)},因此法律实则是要求我们具有德性,以实现城邦的公共善为目的。施特劳斯在《自然权利与历史》中说:“在先于成其为交换的或分配的正义之前,正义乃是公共的善……存在着一种普遍有效的诸目的的等级制,但是却不存在普遍有效的行动规则。”^{[3](163-165)}这样普遍有效的目的等级,表现在城邦中是公共的善,表达在人们的实践活动中是逻各斯,表达在城邦中则是城邦作为一个整体的品质,它的实现必定是出自城邦的“自然”而又超乎“自然”的。那么什么才是城邦的自然目的?施特劳斯接着说:“公共的善理所当然地包含了我们所讨论的政治共同体的纯然的存在、持存和独立……在此种情形(极端情形)而且唯有在此种情形下,人们可以公正地说,公共安全乃是至高无上的法律。”^{[3](163)}他认为亚里士多德拒绝将“自然正确”等同于“不可变”的主要原因还在于,亚氏是认可共同体的安全只在非和平时期的动乱城邦的自然目的等级中居于首位的(在和平时期,社会

自我保存的要求暂时退居诸多具体的公正裁决之后。这个逻辑完全符合现代政治哲学的推理思路),因此城邦现状之转变是导致“自然正确”变动不居的前提条件。然而笔者认为施特劳斯的观点或可导致一个极危险的后果:由于现实中战时与非战时间存在模糊的缓冲地带,因而对它们的界定依据复杂多变,而一旦我们被赋予随时更改原本位于目的等级秩序中最高事物的权利(例如在和平时期我们通常将其他正义原则置于共同体的自我保存目的前面,而战时则允许共同体为了自我保存或者意味不明的“胜利”而丢弃许多基本的德性原则),那么我们的共同体不仅会失去“约定的正义”“自然正确”,更会失去整个目的秩序的严肃性。这是源于制作经验中“目的-手段”范畴的有条件的“公正”区别于“自然的公正”最为本质的地方。另外,我们早已知道亚里士多德把具体的不公正归结为“关涉荣誉、钱财、安全或任何——如果能有一个适当的术语的话——能涵盖这三者的事物,其动机是获得快乐”^{[8](132)}。因此,我们不难理解亚里士多德在《尼各马可伦理学》里已明确的“城邦的目的也不仅为寻求互助以防御一切侵害,也不仅为便利物品交换以促进经济的往来”^{[2](140)}。城邦的自然目的——公共的善,区别于普通的制作经验所追求的直接目的(这些目的本身也许会消融在下次制作活动中并失去形成等级秩序的意义),而与促进善德相关。然而我们还应该注意到,它虽然在最低限度上区别于城邦的自保求存的目的,但是相对于“美”,公共“善”仍然要作为城邦最高、最完满的目的来理解。由于作为希腊词的“善”本是从“有益于”“适合”派生出来的,因此城邦对于手段的运用,无论是作为约定的公正的货币比例关系还是商务条约,都要在非直接的意义上促进城邦的总体善德。

其次,在第二重直接统一的意义上看,尤其是在回到亚里士多德论述具体的公正(如交换的公正、回报的公正)等约定正义的地方,我们不应停留于前面的结论。原因有二:其一,由于具体的货币比例是促成人们建立交换需要的手段,“交换需要”作为把双方联系起来的唯一纽带是交易发生的前提条件。此外,公正的交换蕴含着交易双方的平等关系^{[8](145)},因此我们看到“平等关系”才是交易发生的前提条件。而这种“平等”是亚里士多德在界定“政治的公正”时明确言说的“自足地共同生活、通过比例达到的平等或数量上平等的(人们)”^{[8](147)}即政治的平等决定是否与善恶相关的根本限定。其二,如果人们在“平等”前提下选择交易尺度和分配比例时做到了适度,即“不使自己

得到的过多,使别人得到的过少”,那么他们仍然是“表现了公正的品质”,不仅对自己运用了节制的德性,而且对邻人运用了相同的德性。因此,我们说“约定法”为“非(缺乏)善恶的”只有在以何为具体尺度,以及不以人们之间的“政治平等”关系为前提的意义上才能成立。反过来说,当具体的不公正发生在不需要考虑双方的政治平等(也就不需要考虑对自己和邻人运用相同的德性),而只就为了达成一致意见所使用的具体手段不同而言,它与善恶无关,而只与达成某种便利目的有关(这种情况我们已经在第一重意义中讨论过)。那么“政治平等”意味着什么?汉娜·阿伦特强调这种平等绝不等同于“普遍的平等”,而“只限于与自己属于同一个集团的人之间的关系”^{[4](35)}。并且由于这种平等必须建立在自由的基础上,即克服了劳动表现出来的必然性与暴力显示出来的强制性(包括“无言”的暴力),因此这种平等关系区别于个体间(“单数的人”)单纯在自然属性上的对等关系,它具有从前者的单纯叠加中无法实现的政治意义。在亚里士多德那里,他把“一个孤独的人的生活”表达为“艰难的”,原因在于只有跟他人一道,合德性的实现活动才显得容易些。好人对自己生命的感受是善和愉悦的,而只有共同生活才使得他能够感受好人朋友的生活对他来说也是善和愉悦的,亚里士多德把它叫做“共同生活的意义”^{[8](283)}。与此相关,康德也把人们判断“某物令人快乐”的根据设定为它应是“可交流”的,因为我们可以假定每个人都有与我们自己所有的同样的感觉,康德也把我们这种共同的感觉叫做共同的知性。他认为显示在这一感觉中的正是人所具有的区别于动物或神明的特有的人性。因此他说美(的东西)的真正对立面,不是丑(的东西),而是“引人厌恶的东西”。反过来说,阿伦特认为希腊人的“平等”所意味的自由只能被理解为人们生活在“由复数的人所创造的一个空间,其中每个人都是在同侪之间活动。没有与我平等之人,就没有自由”^[12]。因此,判断和自由一样,都是在由复数的人组成的公共空间中才得以生效。亚里士多德曾赞同荷马将“出族、法外、失去坛火(无家无邦)的人”视为“自然的弃物”^{[2](8)},因为就本性来说,“全体必然先于部分”。只有城邦这个整体能满足人们自给自足的生活需要,也只有在城邦之内人们才经由言语得以辨认善恶和正义观念。因而城邦一方面是为了人们生活发展的需要(“为了优良的生活”)而存在的在自然性样式上优于个人和其他社会团体之组织;另一方面又是体现自然秩序中高级事物对次级事物的统治原则。即城邦不仅在纵向上揭示其为单数的

人乃至“社会”(复数的人)的本性和最高目的,也在横向上区分出了人与人之间的“自然关系”,例如主人对奴隶,家长对妻儿的合于自然的统治关系。城邦是总体的秩序。因此,亚里士多德说:“凡隔离而自外于城邦的人……他如果不是一只野兽,那就是一位神祇。”^{[2](9)}

三、结论:城邦“自然观”同时是对现代性的逆转

至此我们得以明白,亚里士多德区分“自然的公正”和“约定的公正”对我们反推“自然”概念具有何种意义。就“自然”对人本身所具有的意义而言,首先,我们得以在与“约定”相对的意义上理解“自然”概念。这要求我们不仅要明确区分习俗之物与出于“自然”之物,以及回答何者在先的问题,还要能够明白(人的)城邦的“公正”(政治的公正)之复杂性在于它从必然性上同时包含了可变易的实定法和与之对立的相对“不变”的“自然法”两个方面。其次,我们还能明白的一点是,“自然的公正”区别于“约定的公正”的根本,在于前者不仅要求人类的城邦生活超越单纯以生存为目的和以制作经验为范本的“手段-目的”范畴,还要求人类的“自然”必须同时容纳“单数的人”与“复数的人”这两种不同的存在状态,或曰双重本质。因此城邦合于其自然德性的实践的前提是存在一个人们得以在其中实现自由的公共空间。再次,我们知道在对“自然”乃至在对“自然权利”的理解上,亚里士多德是区别于柏拉图的。柏拉图认为哲学生活作为真正合于自然的生活与城邦生活是全然对立的,虽然他最后也认为哲学家基于某种依赖和自然亲情又重新下降到“洞穴”中以寻求一种淡化了的“自然权利”^{[3](154-155)}。亚里士多德则认为人按其本性来说就是政治动物,因此城邦(复数的人)的正义本身就是“合于自然”的。即便是属于习俗性的“具体的公正”,虽不是“起初就有重要性之物”,但是亚氏似乎也已书中暗示它从其反面来说是可以从公民具有“不完善德性”^⑥的角度来理解。亚氏一方面明确承认“约定”的某种非道德性,另一方面却补充道,由于公正是一切德性的总括,因此,如果公民不能将己之德性由自身普遍地推及其他公民,从而将与他人的平等关系的实现纳入自身的德性实践中,便可以说这个人不具有完全的德性。由此,施特劳斯总结说,在亚里士多德那里,正义和自然正当仿佛就栖身于具体裁决而非一般性规则之中,因此自然正当最充分发达

的形式乃是从公民同胞中间得来的,这样的自然正当就不需要在城邦中以降低理念之实在性的形式实现。正是在这些意义上,亚氏的主张显然有别于那些认为原始的就等同于纯粹自然的保守派的观点。最后,得到如此规定的人的“自然”对我们来说有着重要意义:自契约论以来,象征着天然的危险而被当成理性社会前提的“自然”和自然状态一度被当成共同体唯一目的的反面对应物,而“自然权利”代替“权力”成为合法性辩护的主题的同时,也使得我们逐渐忘记亚里士多德关于“每个城邦都是自然存在的”这样的教诲。我们在“自然”概念如此这般的下降中经历了自由主义式的个人与共同体之间的疏离。但反过来说,现代性危机迫使我们思考古今思想差异的同时,其本身也将成为我们重新解读《尼各马可伦理学》中“自然”概念的现代注释。

注释:

- ① 廖申白先生在《尼各马可伦理学》中对“Φύσει”的译法注释为:自然、出生、起源、性,等等。我们通常可以把它理解为由自然造成的作为原因的东西,其中作为主动者来述说的地方译为自然,由自然所造成的性质的地方译为本性。
- ② “正义”的希腊文为“dikaionē”,英文为“justice”,汉语又译为“公正”或“公道”。本文译法参照《尼各马可伦理学》廖申白先生的商务印书馆译本。参见亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2003年。
- ③ 根据《自然权利与历史》一书,施特劳斯将此处的“right”与“wrong”对立,认为关于正确观念的知识乃是产生自然权利的根本前提,故此处译作“自然正确”较为符合施特劳斯原意。
- ④ 亚里士多德《尼各马可伦理学》,廖申白译,北京:商务印书馆,2003年版第130页。英文版原文:there are many people

who can exercise his virtue in their own affair, but are unable to do so in their relations with others.笔者结合语境,认为这里的“没有德性”不应该理解为“反乎德性”,而应是“缺乏德性”。

- ⑤ 亚里士多德《尼各马可伦理学》,第131页注释。廖申白先生在这里引用了斯图尔特对“不完全德性的说明”,即“只能以个人的任意方式运用其德性”,当他出于私因对他人无原则地运用或不运用德性,或不能作为公民对其他公民普遍运用德性时,就被称为“拥有不完全德性的人”。

参考文献:

- [1] 汉娜·阿伦特. 过去与未来之间[M]. 王寅丽, 张立立, 译. 南京: 译林出版社, 2011.
- [2] 亚里士多德. 政治学[M]. 吴寿彭, 译. 北京: 商务印书馆, 1965.
- [3] 施特劳斯. 自然权利与历史[M]. 彭刚, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2016.
- [4] 汉娜·阿伦特. 马克思主义与西方政治思想传统[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2016.
- [5] 汉娜·阿伦特. 人的境况[M]. 上海: 上海人民出版社, 2009.
- [6] 亚里士多德. 物理学[M]. 张竹明, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [7] 亚里士多德. 形而上学[M]. 吴寿彭, 译. 北京: 商务印书馆, 1959.
- [8] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白, 译. 北京: 商务印书馆, 2003.
- [9] 亚科. 自然正确与亚里士多德的正义观[C]//城邦与自然: 亚里士多德与现代性. 北京: 华夏出版社, 2010: 64.
- [10] 高健康. 谁之正义, 何种自然[J]. 现代哲学, 2015(3): 76-82.
- [11] 施特劳斯. 论自然法[C]//柏拉图式政治哲学研究. 张缨, 译. 北京: 华夏出版社, 2012: 182-195.
- [12] 汉娜·阿伦特. 政治的应许[M]. 杰罗姆·科恩, 编. 张琳, 译. 上海: 上海人民出版社, 2016: 110.

The traditional relation of “nature” and human political reality

YU Ludan

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: In *The Nicomachean Ethics*, Aristotle shed light on “justice”, which he distinguished into two kinds: conventional justice and natural justice. Nevertheless, there existed certain ambiguity in the definitions of the two kinds themselves, which triggered some debates between “nature” and “convention”, and over their distinctions. Actually, the classic concept of “nature” stipulates the human nature of the political reality in the existential sense. Revealing the dual relation between “natural justice” and “conventional justice” essentially points out a feasible way for what is “nature” of man and for the political reality in which the dual connotation that “nature” holds can be transformed into modern man.

Key Words: nature; Aristotle; virtue; political justice; natural justice

[编辑: 胡兴华]