政治科學論叢／第十八期／民國 92 年 6 月／頁 191　216

亞里斯多德論鞏固政治共同體的兩大德性：正義與友誼*

莊國銘**

摘　要

亞里斯多德將正義與友誼視為鞏固城邦於不墜的兩大德性，然而，此二德性到底如何鞏固政治共同體，長期以來一直困擾著亞里斯多德政治哲學的研究者。本文旨在研究，於何種意義下，正義與友誼維繫政治共同體於不墜。

亞里斯多德將正義分為廣義的正義（全德）與狹義的正義（公平）。本文作者認為，狹義的正義雖足以定分息爭，但廣義的正義才是亞里斯多德認為能擔負起鞏固政治共同體之責的首要德性。亞里斯多德亦將友誼分為三種（為了享樂、為了好處、以及為了彼此的善的友誼），作者認為，為了彼此的善所產生的友誼，才是能促進政治共同體之良善、達成倫理學與政治學所企求之最終目的（幸福生活）的德性。

透過對此二德性的研究，我們可以更清楚地描繪亞里斯多德「德性的政治共同體」計劃之輪廓。顯然亞里斯多德所心儀之共同生活與當代有著相當程度的歧異，也為當代政治生活提供豐富且寶貴的反省資源。

關鍵詞：亞里斯多德、正義、友誼、德性、政治共同體、幸福

---

* 本文承蒙江宜樺教授與陳思賢教授悉心斧正、以及兩位匿名審查人惠賜許多寶貴意見，謹致謝忱。作者特別感謝東吳大學政治系郭仁孚教授對我從無間斷的鼓勵與支持。

**國立台灣大學政治學系博士班研究生。

收稿日期：九十一年十一月二十八日；通過日期：九十二年三月十八日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前　言

在所有團體中都必然存在著友誼與正義。人們會把同一條船上的旅客、軍中袍澤，以及相似之任何同一團體者都視爲朋友。團體有多廣，友誼就有多廣；正義之於政治共同體亦然。

——亞里斯多德，《尼各馬科倫理學》：1159b27-31

本文旨在探討，對亞里斯多德而言，維繫政治共同體於不墜的兩大德性——正義與友誼。由於這兩種德性所牽涉的範圍相當廣，論題也很多，因此筆者將討論的焦點放在「正義與友誼如何鞏固政治共同體」上。透過對此二德性的研究，我們將可以更清楚地描繪亞里斯多德「德性的共同體」（virtuous community）計劃之輪廓[1]。

對身處於二十一世紀的當代人來說，正義是我們再熟悉不過的政治概念。我們在政治上常常將正義的作用視為定分息爭，使各得其所應得。不過，亞里斯多德正義德性的內涵顯然比當代的理解更廣。亞里斯多德將正義分為廣義（全德）與狹義（公平）兩種，到底何種才是鞏固政治共同體於不墜的首要之德，論者的意見不一，亞里斯多德本人也沒有明確的表示。筆者將於第二節論證廣義的正義（即包含所有倫理德性的廣義正義——全德）才是亞里斯多德鞏固城邦的首要德性。我們都能同意正義的確是用來作為社會規範的基礎，可是亞里斯多德的正義觀所涵蘊的倫理原則與道德德目卻與當代人的理解有著相當大的歧異。這樣具有濃厚倫理意義的正義概念，在政治實踐上所可能發生的問題是：是否所有城邦的正義原則都屬同一而無歧異？這涉及了亞里斯多德的自然法（*nomos-physis*）觀點，這也是研究者們長期以來爭論不休的重要辯題。由於亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》、《政治學》、《修辭學》，甚至《物理學》等幾部重要著作中的觀點並不一致，因此筆者也將在

---

[1] 筆者按，亞里斯多德本人從未使用過「德性的共同體」這個概念，這個用法是筆者取材自 A. MacIntyre 詮釋亞里斯多德共同體理念時稱之為「道德的共同體」（moral community）一詞（MacIntyre, 1984: 254）。筆者將亞里斯多德的共同體計劃稱為「德性的共同體」的理由在於，亞里斯多德認為政治共同體是人類為了追求共同目的而建構的一種團體組織，政治共同體之所以可能，必須先假定共同體成員對共善（common good）與德性（virtue）有一致的共識，並且必須戮力培養德性以促進此共善（ibid.: 155）。

另外，“community”一詞通常有兩種譯法：共同體或社群。兩者的意涵相近，但並不完全等同。錢永祥認為，「社群」一語帶有強烈的社會學意味，似乎無法傳達文化、價值方面「共同性」這個意念（錢永祥，2001：295, fn. 1）。作者同意這個觀點。特別在討論亞里斯多德政治理論時，我們更不能忽視共同體成員間這層倫理與共同目標高度有所共的面向。因此本文主要以「共同體」來翻譯 community。關於這個問題，尚可參見蕭高彥（1996：259-266）。

國家圖書館學術期刊資料庫

第二節說明這些爭議、並詳細處理之。

對每個人來說，友誼幾乎毫無例外地是個重要的概念，不過很少人會如同亞里斯多德一樣將友誼視為政治上不可或缺的德性。對亞里斯多德來說，一個共同體成員彼此間若不存在著友誼，那麼這個共同體注定將會崩解。對政治共同體來說，友誼甚至具有比正義更為重要的地位。到底為什麼友誼會這麼重要？維繫城邦的鞏固又是哪一種友誼？這將是第三節的討論重點。當代研究者 Bernard Yack 曾在其《政治動物之諸問題》（*The Problems of A Political Animal*）一書中力陳亞里斯多德心目中最重要的友誼是為了彼此好處的友誼，這是因為城邦有財貨與勞務交換並互通有無的本質。許多研究者亦有近似 Yack 的看法。筆者將於第三節指出 Yack 這個觀點與亞里斯多德的初衷有極大的差距；我也將證明對亞里斯多德來說，維繫政治社群的鞏固所需之友誼是不求回報地關心他人、也就是為了彼此的善的友誼。由此所交織出的關懷網絡才是亞里斯多德心儀的共同生活，這也才是德性的共同體之真實面貌。

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。不過，筆者並沒有將古代的智慧強加於現代生活的企圖，事實上也不可能。這篇文章的研究動機在於：除了希望能釐清正義與友誼此二德性在亞里斯多德政治哲學所扮演的角色之外，作者也認為對古典政治哲學的研究將有助於我們當代共同生活問題之反省。顯然亞里斯多德所心儀之共同生活與當代有著相當程度的歧異，我相信他的理論也能為當代政治生活提供豐富且寶貴的反省資源。

貳、正義與政治共同體

幾乎沒有人會不同意「正義」在人類共同生活中扮演極重要的角色。對所有的政治哲學家而言，正義始終是政治思想最核心的主題之一，亞里斯多德亦不例外。他說：「所有的政體都是一種正義的樣態，因為政治社群以及其他一切共同體都是透過正義而被建立起來的」（EE.1241b13-15）。本節將檢討在亞里斯多德心目中，正義如何維繫城邦於不墜。

我們先從何謂正義開始討論。

亞里斯多德認為，正義有兩種意義：合法（lawful）或公平（fair），不正義則是違法或不公平（NE.1129b1-2, 1130b9-10）。什麼是合法？什麼是公平呢？我們先從合法意義下的正義開始。亞里斯多德說：

> 既然違法之人是不正義的，那麼，很清楚地合法在某種意義上都是正義的。……法律以合乎德性或其他類似的方式展現了政治共同體的公共利

臺灣人文學術期刊資料庫

> 益。所以我們說正義創造或維護了政治共同體的幸福（或幸福的成分）。依此，法律要求人們要像個勇者、要做個有節制的人、要有好脾氣，還要有其他德性等等。法律命令我們行合於德性之事、禁止惡行。……因此，這種正義就是完全的德性，它是關乎他人且未分化的。正因爲此，故正義常被視爲最重要的德性。……它之所以是最完全的德性，乃是由於它實行的是所有的德性。有了這種德性，就能以德性對待他人，而不僅止於自己。因爲許多人擁有某些德性就僅用於對待自己，卻不及於他人。（NE.1129b15-1130a1）

從這段重要的文字中，我們可以發現這種合法意義之下的正義，其意涵是相當廣的，因為我們把所有有助於產生或保存一個政治共同體的幸福者稱為正義。因此，很清楚地，它不僅涉及人與人之間的權利義務，更擴展到人們的行為上，要求人們應行合於德性之實踐。例如要人們不能脫離崗位、逃跑或丟盔棄甲（要勇敢），也要人們不能通姦、不能動粗（要節制），還要人們不能打人、不能謾罵（要有好脾氣）等等。在這個意義上，正義與法律具備了很強烈的倫理道德意涵。它之所以是「全德」（complete virtue），因為它包含了所有的德性。正義因此展現了作為一種極為特殊的德性之特色。正義一方面是一種德性，但它本身卻又是所有德性的總和。筆者認為，亞里斯多德此處應是承繼了其師柏拉圖在《理想國》（*The Republic*）中對正義的定義方式。在《理想國》中，柏拉圖認為個人與城邦皆有四種德性：智慧、勇敢、節制，以及正義。智慧、勇敢、節制的調和便是正義，因此，正義是一種極為特殊的德性，它本身就是諸德之總和（Plato, *The Republic*: 435b）。

正是由於正義所指的是全德，所以亞里斯多德始終未能為此廣義正義下定義。這是因為亞里斯多德為其他倫理德性下定義的方式是：德性乃處於兩對立惡（vice）之中道（mean），例如勇敢的一端是勇敢的過度（魯莽）、另一端是勇敢的不及（怯懦），勇敢這個德性便是在此二極端的中道；自重的一端是驕傲虛榮，另一端是自卑，自重此德性便是在此二極端的中道；好脾氣的一端是暴躁易怒，另一端是麻木不覺以致無脾氣，好脾氣便是在此二極端的中道。然而這包含所有倫理德性且未分化的正義無法被清楚地找出與之對立的兩種惡，因為我們總不能說正義的一端是「不夠正義」、另一端是「太正義」，正是由於這個原因使得他無法以對待其它倫理德性的方式為之下定義。在這個意義上，正義顯現出其為一種特殊德性的特性；也正因為如此，所以亞里斯多德無法直接告訴我們正義是什麼？在哪兩種極端之中？但他卻可以很清楚地說勇敢是什麼、自重是什麼、好脾氣是什麼。所以筆者稱此全德的正義為「廣義的正義」，以有別於稍後將提到的另一種正義——公平（亞里斯多德稱之為「狹義的正義」[2]）。

---

[2] 參見 NE, 1130a30-b5，以及 Apostle 編譯之 *Nicomachean Ethics*: 259-265。另外，值得先提以避免誤解的是，亞里斯多德認為狹義的正義確實可依一般定義倫理德性的方式定義之，即公平

臺灣大學學術期刊資料庫

這種廣義的正義值得我們關注的另一個焦點是：它必然涉及他人。前面這段引文指出有許多人擁有某些德性，可能僅止於對待自己，然而正義此一德性是必然關乎他人、必定是在人群之中，而且它關心的是他人的善（NE.1130a4-5）。這使得亞里斯多德特別要強調正義成就了政治共同體的幸福，因此也可以之解釋為什麼亞里斯多德認為正義為城邦之德，這也使得亞里斯多德與當今自由主義者（例如 John Rawls）雖同樣訴求正義為政治社群之德，但意義上卻是很不一樣的。Rawls 的正義觀著眼於分配的公平，然而亞里斯多德則希望由之使城邦之人皆得到善（倫理意涵的善），增進共善才是正義的本意（Yack, 1993: 159）[3]。

提到當代自由主義者之正義觀與亞里斯多德廣義正義的不同，就使我們將目光轉向亞里斯多德隨後的論述中。事實上，分配正義的討論也的確出現在亞里斯多德的筆下，且篇幅甚至遠多於廣義的正義。由於分配正義乃屬於亞里斯多德狹義正義（公平）的一部份，因此，我們現在就來看他的狹義正義——公平。

前已提到，對亞里斯多德來說，正義可分為兩種：合法和公平。然而合法和公平並不一樣，且公平是合法（全德）的一部份，合法包含了公平（NE.1130b11-12）。由於此二者的位階不同，因此他將公平（fair）稱為狹義的正義。

亞里斯多德認為，狹義的正義表現在兩方面：一是在分配榮譽、財產、公職等等；另一則是在交易中矯正錯誤（NE.1130b30-1131a2）。前者通常被稱為分配正義（*to en tais dianomais*/distributive justice），後者則是矯正正義（*to diorthōtikon*/corrective justice）。

我們先來討論分配正義。由於分配正義所關乎的是榮譽、財富、公職等等分配予人的問題，因此，在任何一項分配中，必然存在著四個項目：兩個是對人的公正，兩個是在被配予事物的公正（NE.1131a19-22）。分配正義就是應能使之得到公平的分配。亞里斯多德特別強調分配正義應依此比例平等（幾何比例），而非依數量平等加以分配（NE.1131b11-12）[4]。換言之，應依比例原則各取「所值」，照各自所應得分配之（NE.1131a25-26）。F.D. Miller, Jr.（1995: 70-71）依亞里斯多德對分配正義所做的論述歸納出以下公式[5]：

乃處於做不公平之事與受不公平對待兩端之中。筆者將於稍後立即處理之。

3 在《正義論》第一章，Rawls 即明白指出他的正義理論主要係著眼於分配正義（1971：4）。至於他的《正義論》發展至最後，特別是引「亞里斯多德主義原則」（the Aristotelian Principle）來探討其社會聯合（social union）時，是否仍然只是有關於分配正義的討論？這是個廣受爭議的課題，但礙於本文主旨所限，筆者不擬深入探討之。

4 此即 A：B＝C：D、A：C＝B：D 的比例關係。參見 NE.1131b6-7。

5 此二公式乃根據 NE.1131a25-26、1131b12-13 製成。

臺灣大學學術期刊資料庫

$$\frac{\text{Merit of X}}{\text{Merit of Y}} = \frac{\text{The Value of X's Share}}{\text{The Value of Y's Share}}$$

$$\frac{\text{Person X}}{\text{Person Y}} = \frac{\text{X's Share}}{\text{Y's Share}}$$

因此，亞里斯多德明確地指出：公平就是位於兩極端不公平的中道（NE. 1131a11-12）。換言之，亞里斯多德可以給分配正義一個很明確的定義：分配正義即是位於多佔與少取此二極端的中道（即取其「所值」）（NE.1134a8-9）。

雖然亞里斯多德明白宣示「分配正義就是某種比例，違反比例就是不公正」，但是人們對於「所值」的標準為何卻有著不同的理解。在平民政體（democracy）中，自由是所值的依據;寡頭政體（oligarchy）中是財富，貴族政體（aristocracy）則為德性（NE.1131a26-29）。任何兩者的標準對另外一方而言，都是不公平且不公道的。這種不同的正義觀念是造成政體不同的重要因素，也是政治社群內爭的根源（Bartlett, 1994: 146-147）[6]。

分配正義是如此，那矯正正義又指什麼呢？亞里斯多德認為矯正正義發生於自願的交易行為，它是在損失與利得的中道[7]。換言之，在一樁財貨交易中，蒙受損失的一方可按矯正正義訴請法官要求追回利得者的不當得利。因此，矯正正義是依據算術比例，而不是按幾何比例為其原則（NE.1132a1-b10）。矯正正義通常被用在司法事務上，法官就是仲裁的中間人。

說明了狹義正義的兩種意義之後，我們可以很清楚地看出它與廣義正義之間的不同。公平不會涉及人們是否勇敢殺敵或丟盔棄甲，也不會過問人們的脾氣好不好。它所關乎的是財富、榮譽等等的分配是否如其所值，以及與他人財貨交易有無

---

6 亞里斯多德犀利地觀察到政治共同體內部最嚴重的問題為貧富之間的階級對立，因此他在《政治學》所提出的解決之道為「混合政體」，即建立以中間階級為主體的共和政體（polity）。共和政體（混合政體）的要旨在於貧富概念的中庸，亞里斯多德顯然在此處將倫理學中定義德性的手法（處在兩極端的中庸即為德性）應用在政治學上。清楚言之，亞里斯多德將德性定義為兩極端之中庸，中庸即是最佳的狀態：在財產上，中間階級（the middling class）即處於貧富之間的中庸；他認為富者易驕、貧者善妒，中庸階級的心理特質則是不驕不妒；依此三種階級各自為主體所建立的政體分別為：富人為主體者是寡頭政體，窮人為主體建立的政體為平民政體，中間階級為主體則是共和政體（polity）。筆者認為，亞里斯多德倡議共和政體並將之視為「最佳可能政體」（the best possible regime）的最主要理由有二：一方面有著對立兩階級休兵的冀望；另方面則在於，一旦階級的對立能夠緩和，理性言說（*logos*）才有機會能取代各階級專斷的正義觀與任意強力（arbitrary power），成為政治互動的主角。參見莊國銘，1998：308-312。

7 在狹義的正義（公平）中，做不公平事的往往是分配者，而不是接受者（NE.1136b25-29）。因此，亞里斯多德認為行事不公平者的心理動機往往就是貪得之欲(Hardie, 1980: 187; Mathie, 1987: 67）。

臺灣學術期刊資料庫

多取？是否少得？因此亞里斯多德將之歸結為：公平乃處於做得不公道（act unjustly）與受不公道對待（be treated unjustly）之中庸。做得不公道是得比應得多，受不公道對待是得比應得少。亞里斯多德說：

> 公平乃處於做不公道的事與受不公道的對待之間。一方面是所有的過多，另一方面是所有的過少。（NE.1133b31-33）[8]

我們可以發現，在這個意義上，狹義的正義較接近當代人所理解的正義觀。

接下來，我們想要瞭解政治共同體所賴以維繫的正義究竟是廣義的正義亦或是狹義的正義？Abraham Edel 認為後者（公平）才是亞里斯多德所最關心、政治共同體最關鍵的德性，因為每個社會都需要這個概念，沒有任何例外，所以它的重要性當然是最高的（Edel, 1982: 299）。在隨後的討論中，筆者將從三個方面論證 Edel 這樣的理解是錯誤的。換言之，我將嘗試論證前者才是鞏固城邦的正義。

首先，我們從人組織政治共同體、營謀政治生活的目的來看。對亞里斯多德而言，人依自然組成城邦，其目的在追求「善」（good），最高的善即是幸福生活（*eudaimonia*），而幸福生活的內容乃是合於完全德性的實踐 （EE.1219a33-39）[9]，德性的實踐則必須在城邦生活中與他人相互切磋砥礪才有可能，因此「人一旦發展完全（組成政治共同體），就是動物中最優秀者；然若背離法律與公道，就成為最卑劣的動物」（Pol.1253a31-33）。亞里斯多德在此將法律和公道與人生幸福結合，而這裡的法律及公道所指為何，應是不難理解的。我們知道幸福即行合於德性之實踐，倘若脫離德性，幸福便無法被理解；幸福必須在德性的實踐中完成。因此，政治共同體所需要的正義必定是整全德性的正義，而不僅是在人與人之間分配及交易的公平。對亞里斯多德而言，人們透過財貨的互通有無並不足以構成政治共同體，因為政治生活不僅要使人能活下去，更要活得好。德性的實踐不僅是人生目的，更是政治共同體存在的本質。因此，對亞里斯多德來說，維繫政治共同體生存的正義，指的應該是包含所有德性的正義。

其次，我們還可以從「政治正義」（political justice）來分析這個問題。亞里斯多德從未明說他談「政治正義」這個概念時，指的究竟是廣義或狹義的正義，不過

---

[8] 此處值得說明的是，亞里斯多德認為應對「做不公正的行為」以及「不公正的人」此二種陳述做仔細分析，兩者不能混為一談。主要原因為公正乃是一種德性、是一種品質，因此，亞里斯多德對行合於德性的行為所下的定義為有意地持續去做某種善的行為；然而，行為不公正卻未必盡皆緣由於有意去做這些事，而可能只是臨時起意甚或是無意去做這個行為、但卻陰錯陽差、甚至是被逼迫而導致它發生。因此，亞里斯多德再三強調，貪得之欲（*pleonexia*）是判別一個人是否一個「不公正的人」最關鍵的要素。易言之，亞里斯多德此處所關心的是行為者在做不公正的行為時是否有意為之。關於亞里斯多德在這方面的討論，請參見 NE.1134a17-1135b10。另外，B. Williams 對此有精闢的討論，參見 Williams,1980:189-194。

[9] 關於幸福生活與完全德性的實踐，請參見 Ackrill (1980); Gadamer (1986)。

華藝線上圖書館 學術期刊資料庫

我們還是可以找到一些蛛絲馬跡。他說：

> 我們所要探究的正義是未分化且是政治上的。這種正義存在於彼此地位平等自由、爲追求自足而共同生活的人群中。（NE.1134a25-27）

依此，政治正義顯然是城邦之德，它所關乎的是人們共同生活的目的——自足（幸福）。因此政治正義不僅指分配上的公平，且應是指廣義的正義。仍應注意的是，廣義正義本就已包含狹義正義。故當他述說政治正義時，其實也並未排除公平意義的正義，只是他更要求人德性之實踐，故政治正義呼應了前述鞏固城邦之正義應是指廣義正義的說法。

不過，談到政治正義這個概念時，有一個備受爭論的議題必須要交代清楚。問題產生於正義的根源上。亞里斯多德說，「政治正義或出於自然（natural），或出於傳統（legal）[10]。出於自然者，到處都有同樣的效力；出於傳統的正義則是在開始時既可以這樣、也可以那樣，但只要一立法制訂下來就只能如此了」（NE.1134b19-22）。出於傳統（約定俗成）的正義，就像囚犯的保釋金，在每個國家可能都不太一樣；出於自然者則是到處都有同樣的效力，就像正義要求人們不能殺人、不准通姦等等。因此，人們很容易將出於傳統的正義視為可變動的，而出於自然的正義則是不會變動的。然而亞里斯多德卻說，「出於自然以及傳統的正義都是會變動的。從下列的例子我們就可以很清楚地看出這個意義，並且可同理用之於其他事例：右手依自然比左手有力，但這並不妨礙有些人兩手都很有力。至於依傳統而來的事例，就好比穀物或酒的度量，在每個地方可能都不太一樣。故依人為而非出於自然者，可能到處都不一樣，所以現存政體並不都完全一樣；然而，依自然存在的最佳政體必然只有一個，且是放諸四海皆準的」（NE.1134b31-1135a6）。

由於亞里斯多德在政治學與倫理學使用「自然」（*physis*/nature）這個概念時常帶有濃厚的應然目的意涵，因此這個問題顯然是極為棘手且必須加以處理的。然而以上的敘述卻常會使讀者們一頭霧水。出於傳統的正義是會變動的，比較容易理解；可是對於出於自然的正義，忽而宣稱它是到處都有同樣效力，忽又說它也是會變動的，最後卻又表示依自然存在的最佳政體只有一個、且是放諸四海皆準的，這樣的說法實令人如入五里霧中。這樣的困惑與我們研究主題所直接相關的是：倘若自然正義是可以變動的，那麼依自然必須成就的人生幸福（德性以及政治社群），

[10] 在這段重要的話語之後，亞里斯多德立即指出 legal just 的來源有二：依立法或傳統而來（NE.1134b32-33），故此處的翻譯並不容易。然而，倘細究此處論述之上下文關係，我們將會發現此處的 legal just 主要係指約定俗成的傳統。因此筆者採用苗力田譯本的譯法，將此處的“legal”譯為傳統而不譯為立法。這個區隔是很重要的，因為接下來我們立刻就會碰觸到一個廣受爭論的關於亞里斯多德立法與正義之間關係究竟是如何的議題，故爾特此釐清此處文本之意旨。

臺灣哲學學術期刊資料庫

是否也是可以變動的？換句話說，包含所有德性的正義倘若是可以變動的，那憑什麼這些已被確立的德性是必須實踐的呢？這樣的質疑，事實上挑戰了亞里斯多德倫理學與政治學的核心。因此，該如何理解這段話甚至已成為許多研究亞里斯多德倫理學與政治哲學的學者們的主要辯題之一。接下來我們將仔細檢討這些研究者們所提出來的看法。

H.G. Apostle 認為所謂「會變動的自然正義」，就像右手比左手有力，是亞里斯多德在經驗界中觀察所得出的結論。在這個意義上，當亞里斯多德發現全部或大部份的經驗現象呈現出一致的情況，例如一隻手有五根指頭、大多數人們右手比左手有力等等，他就會說這是自然的。此處的「自然」指的是純粹經驗上的觀察，這其中並沒有目的的性質存在。因為當我們發現 90% 的人右手比左手有力，我們就會說右手「自然」比左手有力，但我們不會宣稱右手在目的意義上「應該」要比左手有力[11]。

然而，我認為這樣的解釋並不能解決亞里斯多德在這個地方所造成的政治哲學與倫理學的困難，因為亞里斯多德在使用「自然」這個概念時，並不僅限於物理學或自然學科的範疇，特別是當亞里斯多德在討論政治哲學與倫理學時屢屢強調人類以及人文現象的自然本性，我們更不宜率爾將之僅視為對經驗觀察的描述（一如 Apostle 般的理解）。

提到政治哲學的角度看自然概念，Fritz 與 Kapp 曾發表過一篇精彩的論文討論這個課題，他們正是從亞里斯多德政治哲學的角度來思考這個問題。他們將焦點放在亞里斯多德對自然法（*nomos-physis*）根源的論點上。當希臘人接觸到其他不同的文化傳統時，有可能發生一種情況：即在一個城邦內被視為最神聖的法律或習俗，在另一個城邦中卻被視為邪惡的；但也有可能發生另一種情況：此法律在所有城邦中都有效[12]。從這項觀察所得到的結論是，前者所謂的法律乃是靠傳統或立法來維持其存在；而從後者則是依自然存在的（existed *physei*/by nature）。換言之，當發現一法律規範是所有城邦都奉行不渝時，亞里斯多德便會稱此法律是依自然而存在的（Fritz and Kapp, 1977: 116-118）。筆者認為 Fritz 與 Kapp 的觀點跟 Apostle 的看法頗為接近。換言之，亞里斯多德有時會將某些經常發生的現象當作依自然而存在。

不過，顯然並不是所有的研究者都同意上述三位的看法。Ernest Barker 對自然正義的理解就明顯地不同於以上幾位。Barker 直接就倫理學以及法律的精神做聯結，他認為法律所體現的德性應是自然的，而不是出於傳統。因為這關乎人的自然本性以及最終目的（*telos*）。因此對亞里斯多德而言，正義與自然應是同一回事，

---

[11] 參見 Apostle 編譯之 *Nicomachean Ethics*: 269, fn.15。

[12] 希臘人有派遣立法家出國考察其他城邦法律制度，以期發現值得參考或改進現有體制之寶貴意見的傳統。因此，對希臘人來說，接觸其他文化傳統並不是稀有的事。參考自 Plato, *The Laws*: Bk II。

臺灣學術期刊資料庫

正義也應該只有一種（就其應然的層面而言）（Barker, 1959: 326-327）。Barker 這樣的看法相當清楚地反映了自然的目的論意義。

我們可以發現這兩種說法都各自有其根據，但兩種說法間的歧異卻不容易化解。筆者的想法是，或許我們應該仔細思索亞里斯多德何以會在《尼各馬科倫理學》中講出這一段話，並徹底檢閱其倫理學這部份的討論才能期望對此棘手的課題有些發現。在這方面，F.D. Miller, Jr.提出了非常精闢的論點，他對「右手依自然比左手有力」這段話下了很大的功夫去研究。他認為這個問題只有仔細地研究亞里斯多德多方面的學科之後才可能得到答案。Miller 將亞里斯多德有關生物、動物、物理以及倫理學做徹底地檢閱之後，發現「右手依自然比左手有力」這句話並非虛妄之言，因為對亞里斯多德而言，世上所有動物右手都自然地比左手有力。更重要的是這種現象都有目的意涵，即動物右手自然比左手有力乃是自然的一種能力以使之能自我完善，然而這並不排斥有些例外的情形（即兩手都很有力以完善自我）（Miller, 1995: 75-77）。Miller 認為這是亞里斯多德的一種特殊之生物學式觀點，亦即動物需靠這種自然能力使之完善；而自然正義也是人類完善所不可或缺的要素，脫離了正義與法律，人就是動物中最劣者（Miller, 1991: 288-289）。至於此處「自然是可以變動的」之說應以對經驗界的觀察為準來理解，即大部份的情況是如何，我們就會說這自然如此 （ibid.: 291）。

我們可以發現，這些林林總總的評論似乎仍無法解決亞里斯多德在此所留下來的疑問[13]。筆者認為，「自然正義既是到處都有同一效力、但又是可以變動（就像右手比左手有力，然這也不妨礙有些人兩手都有力），可是依自然的最佳政體必定只有一個」的理解難題最根本的原由乃是亞里斯多德混淆使用了兩種不同意義的自然觀念。的確，在亞里斯多德的理論中確實存在著 Apostle 所述之經驗意義的自然；然而在討論作為全德的正義時，將這種意義的自然加進來，卻是亞里斯多德的不適當[14]。就好比當我們以此意義觀察現存的人們，90% 都是以追求金錢為畢生職志，

---

[13] 其實，亞里斯多德此處奇特的說法的確引來研究者們極大的爭論，而參與此論爭者也絕不僅止於以上所引的人物，論據也不僅止於以上所引的這兩種說法。舉例來說，John B. Morrall 扣緊了《修辭學》中亞里斯多德主張自然法是絕不會變動的論述，就此發揮他的看法，彷彿覺得上述這些爭論根本不存在。因為自然法根本是不會變動的，因此依據自然的正義當然也是不會變動的（Morrall, 1977: 82）。依據自然的不成文法是永恆的，且是絕對不會變動的，此觀點請參見 Rhet.1373b6-12, 1375a31-b2。《修辭學》這裡的說法的確與《尼各馬科倫理學》對自然法的論述有些出入。B. Yack (1993: 145-6)認為此不一致應以《尼各馬科倫理學》為準，因為《修辭學》是提供予大眾說服之用的一門學問，基本上並不是嚴謹的倫理學著作。F.D. Miller, Jr. (1991: 282-289)亦有類似之議。當然，除了 Barker、Apostle、Fritz 與 Kapp、以及 Morrall 等人之外，也還另有其他的主張。比如說，R.G. Mulgan 便直接表示，儘管亞里斯多德曾經簡短地提及自然的正義以及普遍的自然法觀念，但他始終不認為自然法在亞里斯多德政治哲學中有扮演任何重要角色（Mulgan, 1977: 141）。

[14] 筆者發現，即便是在自然學科中，亦不宜率爾將 Apostle 此觀點過於強調並僅憑此以理解亞里斯多德之自然概念。在《物理學》中，亞里斯多德有一段定義自然的重要話語，他說：「所

臺灣大學學術期刊資料庫

我們因此說「人依自然過著追求物欲的生活」；然而若不加任何說明，就將這段話放置於《尼各馬科倫理學》第一書談「人依自然過著實踐德性之生活」之前（具倫理目的意涵之自然），所造成的效果豈不與現在讀者們面臨的困難很像嗎？在舉「人自然右手比左手有力，但也有例外」這一僅具經驗意義的例子之後，隨後所宣稱的「依自然的最佳政體必定只有一個」卻是具有很強倫理目的之宣示。根據《政治學》的說法，最佳政體並不常見，也不易實行於大多數城邦（Pol.1295a31-33）。因此「依自然的最佳政體必定只有一個」這句話絕不是按經驗觀察所得的結論。反之，經驗觀察所歸結的「自然」，也不能依此而具有倫理目的意涵。就好比我們不能因觀察大部份的人喜歡追求物質享受，就稱人應該追求物質享受。對亞里斯多德來說，人生的應然目的就是過著實踐德性的生活，這是毫無疑問且不容改變的，這也正是最佳政體的真正意義。

從正義的根源再次重申了亞里斯多德的幸福人生為何，更加確立了對亞里斯多德而言，人類共同生活所需要的正義是指廣義的正義，即包含所有德性的正義。

最後，我們還可以從衡平（equity）與互惠回報（reciprocity）這兩個概念來證明對亞里斯多德而言，鞏固政治共同體的正義是廣義的正義。

對亞里斯多德來說，衡平就是某種正義（NE.1137b8）。筆者以一個例子來說明它所適用的情形：假設張三欠李四一萬元，司法上依規定期限一到，張三就得還錢。然而這段期間內張三可能遭逢不幸變故致使無法償還。法官或李四秉慈悲心可依衡平原則裁決張三延緩償還。法律保障了公平，可是當事人或執法者在一些特殊的情況下基於慈悲心做了違反法律所保障的公平之決定而仍然讓人們覺得這是正義的、也是應該的，這種矯正就是衡平的精神。在這個意義下，衡平可說是違反了狹義正義（公平）、但卻更符合廣義正義。因此，「衡平雖然和正義是相同的，但衡平更優於（狹義）正義」，所以衡平可說是對法律的矯正（NE.1137b10-13）。法律的規定是普遍性的，例如欠債就得在期限內還錢；然而在現實生活中卻什麼情況都可能發生，就像前例張三遭逢重大不幸致使無法於期限內還債，法官或當事人可透過衡平顧及法律所無法關照的特殊情況，因此亞里斯多德說它是一種優於狹義正義的正義。

謂自然，就是一種由於自身而不是由於偶然性地存在於事物之中的運動和靜止的最初本源和原因」（Phys. 192b21-24）。這種事物本身所內蘊的運動和靜止的原則與變化的自然傾向，說明了自然的應然目的性格，若衡諸自然正義這段文字（即右手普遍比左手更有力並進而推論自然正義是可變動的這段話），更足以說明亞里斯多德在使用自然概念時的確有意義紛歧的現象。Cohen 指出，比起其他古希臘哲學家（例如柏拉圖），亞里斯多德的自然觀念不僅來得更複雜，而且意義紛歧的情況也較為明顯。這是因為亞里斯多德所理解的自然概念與其他古希臘哲學家不太一樣。對大多數古希臘哲學家來說，自然意味著萬物所擁有的不變本質；然而對亞里斯多德來說，自然卻是事物變動或停滯發展的內在因子。不過，古希臘哲學家的在這個概念上的共識卻也對亞里斯多德造成了若干程度的影響，所以才會使得他在用這個概念時，有時用法並不一致（Cohen, 1996: 4）。

臺灣學術期刊資料庫

衡平是一種正義，也是一種德性，但它又高於狹義的正義。所以，它顯然是廣義正義的一部份。一個政治共同體需要衡平以照顧狹義正義所關照不及的事例，這更加證明政治共同體所賴以維繫的是廣義的正義。

關於互惠回報，亞里斯多德說：

> 在相互交往的體系中，人們透過比例的互惠回報團結在一起，正是由於這種互惠回報維繫了政治共同體的存在。……在這種有取有予的關係中維持了人們的共同生活。這就是人們崇敬慈恩女神廟宇的原因，因爲人們可展現以德報德的美德。我們不但回報他人的恩惠，更要主動關懷並施惠於人。（NE.1132b32-1133a6）

從這段文字，我們可以很清楚地看出互惠回報已超越「以牙還牙」或是「欠債還錢」的意義。如果一個政治共同體僅止於維持欠什麼還什麼的交往關係，那就只是矯正意義的平等（equality）。然若一個政治共同體不但要求相互回報，並且在稍後能主動以慈恩（grace）對待他人，那就遠超過公平或平等了[15]。因為在欠債還錢的關係上，當債務人償還所欠之後，彼此之間就無所牽連；但互惠回報更要求人們應主動對他人表示善意與關懷。互惠回報正是在這種意義上維繫了政治共同體的存在。若僅只有欠債還錢式的平等，勢必無法解決城邦中人遭逢不幸或需要幫助的困難，因為沒有人欠他們。對亞里斯多德來說，城邦生活所需要的正義絕不僅止於公平或平等（因為城邦之中若無糾紛，人們似乎就不需要公平），政治共同體更需要人民彼此的相互關懷，幸福的生活才有可能。人們相互關懷、相互幫助以維持良善生活在此已見端倪，在隨後即將討論的友誼中，更會徹底發揮。

互惠回報是一種正義，也是一種德性；然它並不屬於狹義的正義（公平）。因此，我們更可以確定政治共同體所賴以維繫的正義是廣義的正義。

在本節的討論中，我們一方面確立了政治共同體所需的正義是包含所有德性的正義；在另一方面，我們也發現正義的功用並非僅止於授人以分，它的積極作用更是在於人生目的之完善與幸福之達成。

參、友誼與政治共同體

本節我們將檢討政治共同體的另一支柱——友誼（*philia*/friendship）。亞里斯多德花了《尼各馬科倫理學》將近五分之一的篇幅來討論這個德性，其重要性自是

[15] 在 Apostle 的英譯本中，有時為了行文清晰之顧慮而將古希臘文 ισον（*ison*）分別譯為 fair（公平）或 equality（平等），不過其實兩者皆來自 ισον 一字。ισον 意指於分配或交易中的比例或算術平等，它本身就具有上述兩種意義。參見 Apostle 編譯之 *Nicomachean Ethics*, p.356。

臺灣學術期刊資料庫

不言可喻。

希臘文 *philia* 這個字，英文大多譯之為 friendship（友誼）。不過它不僅指無血緣關係的朋友，父母、兄弟姊妹、子女等等親屬之間的情誼亦包含在內。因此，*philia* 所代表的意義應遠較現代人所理解的友誼為廣，我們不應僅以朋友之間的私誼視之（Hardie, 1980: 317; Percival, 1940: xiii-xiv）。

對所有的人來說，「朋友」或「友誼」這個概念，在日常生活中一點也不令人陌生。亞里斯多德說：「在所有團體中都存在著友誼與正義。人們會把同一條船上的旅客、軍中袍澤，以及相似之任何同一團體者都視為朋友。團體有多廣，友誼就有多廣；正義之於政治共同體亦然」（NE.1159b27-31）。因此，在由人類所組成的團體中，我們都可以發現友誼的存在。他又說：「友誼把政治共同體聯結起來，與正義相比，立法家似乎更重視友誼，因為維持團結與友誼在性質上是相同的」（NE.1155a22-25）。

從上述這些文字可知，對亞里斯多德來說，友誼不僅存在於所有團體中，且在政治共同體裡尚佔有不亞於正義的重要地位。我們想進一步瞭解維繫城邦所需之友誼為何？它如何鞏固政治共同體？

亞里斯多德透過三個人喜愛事物的原因——善的、使人快樂的、有用的，將友誼區分為三種型態：為了彼此的善（德性）、為了享樂，以及為了好處的友誼（NE.1156a7-14）[16]。亞里斯多德強調，我們總是希望能協助朋友完成其願望，而且只有彼此互惠互助的關心才是友誼；朋友之間必須互相有善意，且須毫無掩飾地為對方好（NE.1155b31-34; 1156a4-5）[17]。

這種強調回報為友誼特性的說法，一方面加強了對無生命物不能有友誼之外，另一方面也使亞里斯多德意識到應該用之以檢驗三種友誼能否符合此一標準。他發現為了有用處以及為了享樂的友誼，人們的動機都是為了自己的好處和享樂，而非

---

[16] 此處有一廣受爭議之處當說明清楚。友誼究竟是不是一種德性，對亞里斯多德的研究者來說，是一個值得探討的論題。亞里斯多德本人的態度是有些模糊的，他在定義友誼時是這樣說的：「友誼就是一種德性，或者是“參與分享”某些德性的事物（friendship is a virtue or something with virtue），或者是對生活所必須的東西，因為誰也不願意去過那些應有盡有但卻獨缺朋友的生活」（NE.1155a4-6）。照這個說明來看，問題便出在友誼不見得就是一種德性，它可能只分享了部份的德性。為何亞里斯多德在此要保持一種模糊的態度呢？Apostle 指出，亞里斯多德採模糊態度的原因就是在於他區分了三種友誼，從而使得友誼這個概念有了不同的意義。那些最高尚的友誼當然是德性的友誼，但是，那些有限意義的友誼（例如為了享樂或利益的友誼）則可能只分享了部份的德性、甚至可能敗壞至結夥為非作歹。對亞里斯多德來說，德性既是一種高尚的品質，那麼，這些實踐的結果若不能給人帶來內在的善，就不必然保證它會是一種德性了。參見 Apostle 編譯之 *Nicomachean Ethics* 頁 318 之註 1。不過，筆者不打算深入探討友誼到底是不是一種德性，而是將討論焦點放在對亞里斯多德來說，友誼究竟如何鞏固政治共同體。關於友誼是否為一種德性，尚可參見 Myers (1996)；Paulo (1997)；Walker (1979)。

[17] Nussbaum 指出，這是亞里斯多德認為真正的友誼最為關鍵的兩個基本條件（1987: 345-355）。

臺灣大學學術期刊資料庫

完全為朋友著想。這兩種友誼不易持久，當他們作為朋友的條件不存在，友誼亦即消失（NE.1156a14-22）。以善（德性）為基礎者則是完美的友誼，因為德性是不會改變的，所以這種友誼最能維持長久。不過，由於友誼的特性必須展現於彼此的交往中，因此這種完美的友誼必須存在於有德的善人之間，故以德性為基礎的友誼是很少見的（NE.1156b8-13;25-26）。

我們想要知道，對亞里斯多德來說，聯結政治共同體的友誼究竟為何？它又如何鞏固城邦？

Bernard Yack 以兩個論證試圖證明為享樂及利益相結合的友誼就是維護政治共同體所需的友誼。

第一個論證是，Yack 一方面援引《政治學》中亞里斯多德對柏拉圖共產與妻孺共有計畫的批評來支援自己的觀點。柏拉圖認為將城邦中人的情誼提昇至最高，便可藉此鞏固政治共同體、使國人達到最團結；然而亞里斯多德認為柏拉圖的這種作法會使「我的」（mine）這個概念變成沒有意義，這不但反而會使得人與人之間的情誼變得淡薄[18]，也會使人無能力行善[19]，從而造成政治共同體極大的傷害。亞里斯多德認為幫助他人被視為最大的愉悅，然而只有在財產私有的情況下，慷慨助人才有可能。一旦城邦組成份子的「同」極大化、不分你我，那麼「我的」也不再有意義，也就沒有能力去幫助需要幫助的人們了[20]。因此政治共同體不需要很強的友誼。在另一方面，他引《尼各馬科倫理學》中，亞里斯多德認為愈親近的人，正義的要求就愈高；傷害愈親近者，就成為更不正義的人[21]。要求城邦中人之友誼愈強，無異使人與人之間的緊張程度升高。而基於德性所結合的友誼，按亞里斯多德的說法，其同質性與親密度應是很高的，因為這種友誼需要人們在德性、生活目標、價值觀等等方面有著高度的共識。Yack 將這些想法扣連起來，進而主張城邦並不需要太強的友誼，為享樂及利益所結合的友誼便已足夠（Yack, 1993: 118-121）。

Yack 的第二個論證是：依亞里斯多德的想法，人類建立城邦、營謀政治生活，是為了完成幸福的人生（即德性之實踐）。但若要依此推論人不僅應該只是追求為利益的友誼、更要追求為德性的友誼，這種理解將會是錯誤的。因為城邦本就存在

---

18 例如柏拉圖原本希望如若全國之成年男子皆為孩童的父親，那麼一方面即可去私，另一方面孩童也可以得到最大的照顧。亞里斯多德則批評倘若如此做，那麼將會得到相反的效果，即最多人擁有的反會得到最少的照顧，親情也會變得淡薄，就像一勺酒滴在一桶清水般的飲之無味（Pol.1261b16-1262a1）。

19 參見 Pol.1263b4-13。

20 柏拉圖與亞里斯多德在此處展現出對政治共同體成員被要求共些什麼、同到何種程度之重大歧異。筆者認為，柏拉圖在《理想國》中確實想解消公民們腦海中「你的」（yours）與「我的」（mine）此二對立概念，一旦無人我之別，便能打造一個真正休戚與共的政治共同體。然而，亞里斯多德顯然不同意這個計畫，因為要解消這兩個概念非但是不可能的、也是不必要的。

21 參見 NE.1160a3-5。

臺灣大學學術期刊資料庫

著互通有無的功能面，這是維持任何共同生活皆不可或缺的；況且為德性的友誼本就不常見，這更凸顯為利益的友誼才是必要的。因此，基於彼此利益之所需的友誼才是維護政治共同體最主要的友誼。之所以如此的主要原因在於這是所有政治共同體都不可或缺的，沒有任何的例外。人們正是透過彼此財貨的互惠回報（reciprocity）建立政治共同體（Yack, 1993: 113-116）。

顯然 Yack 的這兩個論證乃是立基於《政治學》第二書中，亞里斯多德對柏拉圖公民間的共產與妻孺共有論所推演出的論點。亞里斯多德有一段極為重要的話，他說：

> 蘇格拉底在政治上所立的前提，可以概括成這樣的原則：「整個城邦的一切應該儘可能地求其畫一，愈一致愈好」。然而，一個儘量趨向於畫一的城邦最後一定不會使之成爲一個城邦。城邦的本質本來就是許多分子的集合，倘若以「畫一」爲趨歸，它將會先變成一個家族，繼而又蛻變爲一個人；因爲就「畫一」而論，顯然家族比城邦一致，個人又比家族一致。這樣的畫一即使可能，我們也不應該追求其實現，因爲那只會毀滅掉一個城邦。（Pol.1261a15-22）

對於 Yack 所提出之詮釋，筆者將試圖證明這樣理解亞里斯多德的友誼觀念是錯誤的，並將嘗試說明對亞里斯多德而言，政治共同體所賴以維繫者應是建立於德性之上的友誼。

筆者認為，Yack 所提出的第一個論證似乎有過度詮釋之嫌。此過度詮釋存在於兩方面：

第一個面向存在於 Yack 的錯誤引用「對愈親近的人，正義的要求愈高；傷害愈親近者，就會是更不正義的人」這項證據。因為 Yack 似乎並沒有注意到亞里斯多德在隨後舉了三種情況加以說明，而這三個例子是相當重要的。亞里斯多德認為：從一個伙伴那裡騙錢比騙一個公民的錢更可惡；拒絕幫助兄弟比拒絕幫助一個陌生人更令人氣憤；毆打自己的父親比毆打任何其他人更可恥（NE.1160a5-7）。對亞里斯多德來說，一個人被視為不正義的人，必須要符合兩個條件：此人知道自己的行為會造成傷害他人的後果，而且此人是有意地採取這個行為。要判別一個人是否為惡，必須依據是否有預謀；若一個人經過思慮（有意）而傷人，那就是處世不公正，這就是個不正義的人（NE.1135a7-1136a3）[22]。因此 Yack 所引用之「傷害愈親近者，就會變成更不正義的人」，到底能否與以德性為基礎的友誼扣連在一起，便很值得懷疑了。因為前已提到，這種友誼需要雙方皆擁有德性的高度要求，然而，若說一個有德的人會做出騙人錢財、毆打老父的行為，豈不荒謬？若真有這種行

[22] 關於一個人到底公正與否，以及一個行為究竟合不合於公道之間的關係，請參見註 8 之詳細說明。

臺灣大學學術期刊資料庫

為，又怎能算是個有德之人呢？

另一個過度詮釋存在於「親密程度愈強，就會使人與人之間緊張升高，因此我們不需太強的友誼」這項主張。如若按 Yack 這樣推論下去，城邦之人盡皆成為互不相識的陌生人豈不就是最和諧的狀態（人與人之間緊張程度最低）？或許 Yack 會回應，陌生人與陌生人之間終究在財貨上會互通有無，依亞里斯多德的說法，交易行為便已含有某種（為利益）的友誼。事實上，就剛才所述 Yack 的第二個論證便是如此推論的。筆者對 Yack 這兩個論證的看法是：倘若 Yack 的推論是合理的，我們不禁要質疑，這樣說來，政治共同體若有狹義正義（公平）便已足夠，何必需要友誼以聯結城邦呢？筆者的意思是，政治共同體的「同」太強所產生的問題是一回事，不過，把政治共同體的「同」極小化則是另外一回事，這並不是非此即彼的選項。亞里斯多德批評柏拉圖將「同」推到極限是不合理的，但這並不意味著亞里斯多德就必然會將「同」極小化。如果 Yack 的理解可以成立，那麼亞里斯多德豈不搖身一變而成為英美式市民社會之代言人？

Yack 向來注重《政治學》中分析政治現實的討論，因而發揮寫成《政治動物之諸問題》（*The Problems of A Political Animal*）一書，其對亞里斯多德友誼觀念之詮釋亦不脫此偏重現實觀察面。因此他之由為德性的友誼很少、為利益的友誼幾乎無處不見，進而推論至為利益的友誼是城邦所賴以維繫的友誼，是毫不令人意外的。然而 Yack 這種著眼於政治現實面的實然分析、並進而將亞里斯多德作自由主義或英美市民社會式的理解方式，卻往往忽略了亞里斯多德目的論式的應然面。以友誼為例，從「德性友誼罕見、但利益友誼是不能或缺」此現實觀察推論至「鞏固政治共同體者是利益友誼，因此我們應致力發展之」這個應然結論，倘若將這種推論方式應用在其他方面將會造成什麼後果呢？舉例來說，就好比從「現存政體多為寡頭或平民，正確的政體是很少見的」（實然觀察）推論至「因此我們應致力依寡頭與平民原則安排政治生活」（應然結論）。亞里斯多德反覆強調，在當時現存國家中，人們大多將金錢、享樂視為人生目標（現實面），但應然的人生目的（實踐德性）只有一個；現存政體多為變態政體，但應然的最佳政體也只有一個。不論人們是否能全成為有德之人，或全能符合最佳政體，但至少人們應朝應然而為，這才能達成人生目的。

對亞里斯多德來說，人組成政治共同體不僅只為活下去，還要活得好，僅僅因相互通婚、財貨互通有無並不足以構成政治共同體。政治共同體有其倫理目的，人們必須在共同生活中彼此砥礪德性，實踐幸福生活。的確，人的一生離不開與他人財貨互通，但為了實現人生目的，僅著眼於財貨互通是不夠的，Yack 在此對亞里斯多德的「互惠回報」概念的理解似乎有所誤會。按前一節的分析，互惠互助所要求的不僅是財貨金錢上的平等回報，更要求應主動關心他人，這樣才會使人們共同生活得有溫情。亞里斯多德相當強調共同體成員必須盡一己之力貢獻社會的精神，由此而交織出互惠互助的群體生活。然而 Yack 對亞里斯多德關於友誼的理解卻較近於狹義正義中的酬其應得、互不吃虧，筆者認為，此顯然是一種曲解。

臺灣人學學術期刊資料庫

友誼是一種德性，人們必須以之關懷他人的善，彼此砥礪相互關懷以達成幸福人生。而且，德性所成就的是人內在的善（internal good），亦即德性的實踐本身就是一種不為其它目的服務的目的。這更明白地顯示我們所需要的友誼絕不僅止於為利益及享樂的友誼，因為這兩種友誼的目的是利益與享樂，這兩者都不具備內在的善。因此，要實現政治共同體倫理目的更需要德性的友誼，幸福人生與德性的友誼更是脫離不了關係的。

我們還可以從亞里斯多德另一段重要的論述中，看出友誼與人生目的以及政治共同體之間的關聯。亞里斯多德說：

> 意識到活著本身就是一件令人愉悅的事，因爲生命依自然就是善，而認識生命的善總是一件快樂的事。生命是寶貴的，特別是對那些好人而言。……他們如何對待自己，也就怎樣對待朋友，因爲朋友就是另一個自己。既然自身的存在對一個人是可貴的，那麼朋友也就同樣可貴。前已提及，因爲意識到自己的善，故存在是可貴的，且這種認識會使人感到快樂。因此，當他意識到朋友的存在時應具有同感。這種對朋友的感覺來自於與朋友的共同生活、交談以及思想上的分享。這才是人的「共同生活」，它與豢養牲畜不同。（NE.1170b1-14）

這段重要的話語無疑地具有轉折性作用。友誼不僅僅關乎不計回報地關懷他人，它亦涉及了人的自我肯認（identity）[23]。對亞里斯多德來說，人需要朋友以完善自己的人格，因為朋友乃是居於一種特殊的中介地位，其能使朋友各自對自我有所認識。這是人要完成自足與幸福的必經之途。倘若沒有朋友，這就會是一件不可能的事（Paulo, 1997: 276-277）[24]。John M. Cooper 仔細地分析了前引的這段話，他認為亞里斯多德在這段話中以四個步驟說明了友誼此概念及其重要性（Cooper, 1980: 318）：

一、對一個良善的人來說，生命本身就是善，且是令人愉悅的。人們總是因為意識到自己擁有了善而感到高興。因此，對一個善人而言，意識到自己的

---

[23] Charles Taylor 指出，古希臘政治哲學（無論是柏拉圖或是亞里斯多德）將善與德性作為理解個人構成之關鍵概念，一個社會必須對善有一致的共識（Taylor, 1989: 17, 82）。

[24] 對亞里斯多德來說，「自足」（self-sufficiency）是個極為重要的概念，它是一種完滿而無匱乏的幸福狀態。許多研究者認為自足與友誼之間似乎存在著某種程度的緊張關係，因為若說友誼有助於幸福生活的完成，這樣一來豈不是意味著人對朋友有著某種程度的依賴？筆者認為，這種詮釋方式誤解了亞里斯多德的自足概念，因為強調友誼的需求並不意味著自足的缺乏。亞里斯多德曾說：「把最幸福的、至福的人當作是孤獨的似乎是很荒唐的。誰也不會去選擇單獨一個人擁有一切的善。人是政治的動物，天生就是要過著共同的生活。這也正是一個幸福的人所不可缺少的，……所以，幸福的人應該擁有朋友」（NE.1169b13-21）。關於友誼與自足的爭議，參見 Paulo, 1997: 249-252。

國立臺北大學圖書館 期刊資料庫

生存是非常可貴的。

二、朋友是「另一個自己」（*allos autos*/another self），因此當對自己而言是善的而被朋友所擁有時，對自己來說也是一種善。

三、既然善人的人生以及自我的意識於此都是愉悅且可貴的，他也會發現朋友的人生及其自我意識是同樣的愉悅且可貴。

四、但是除非人與朋友生活在一起，否則將無法發現朋友的存在。所以人們需要與朋友共同生活、交談與思考。

Cooper 認為第二個步驟最為重要。因為人們總是習於將德善歸於自己，卻將屬於自己的過錯歸於他人。這會妨礙了人的自我認識，而自我認識正是人入德成善的根源。此時，朋友就發揮了作用。朋友是另一個自己，就像一面鏡子一樣，在朋友身上我們可以認識自己，互相學習彼此的優點，也相互關懷對方的善，砥礪德性，幸福人生才有可能達成。因此，人不能離群索居，必須在人群中才有可能完成幸福的生活（步驟四）。這就是友誼之所以在幸福人生以及政治共同體中扮演舉足輕重角色的原因（ibid.: 319-322）[25]。

不過亞里斯多德在這裡的說法常引起一個爭論：按原先對友誼的看法，人必須絲毫不計回報地關懷朋友，但在此卻彷彿是為了達成自己的善才去關懷別人。友誼的動機（利他或利己）似乎在前後兩個論述中有所衝突。

Abraham Edel 對這個疑問提出了相當精闢的見解。Edel 認為，自愛（*philautia*/self-love）常會招致惡名乃是因為它通常被認為是自己想獲得好處或快樂。但倘若自愛指的是以相互幫助的方式獲得德性與榮耀，那麼人們就會給予正面評價且願意追求了。亞里斯多德顯然是屬於後者。因此現代人對利己或利他主義所產生的爭論，應該不適用於亞里斯多德。若要執意問這個問題，亞里斯多德恐怕會反問你究竟是哪一種人？因為，對亞里斯多德而言，好人（good man）是應該追求自愛的，因為這是以相互幫助的方式以獲得德性與榮耀[26]；而德性低下的人就不應

---

[25] Edel 亦有類似的觀點，他認為這是人之所以要群居、與他人共同生活在一起的重要原因之一，也是友誼之所以是一個非常重要的德性的理由。因為友誼不僅可以完善一個人的人格，而且也會以透過建立共同體成員彼此價值共識的方式來促進政治共同體的良善（Edel, 1982: 315）。Cropsey 則明確地指出，對亞里斯多德來說，友誼對自我的重要性就在於人能用它來認識自我並且修補自己人格上的不完美（Cropsey, 1977: 272）。

[26] 筆者按，在前引的那段文字中固然明確說明了朋友如何成為「另一個自己」，不過，亞里斯多德最早說明朋友與自我的關聯應該是在《尼各馬科倫理學》的第八書第四章。他說：「人們認為，一個朋友希望或以實際行動來為對方做好事，至少是看起來像好的事情；或是為了對方自身而希望他好好過生活，正如母親對孩子那般的情感，即使吵過架也是一樣。朋友們要經常往來、趣味相投，苦樂與共。……人們就是以這幾種方式中的某一種來規定友誼，而善良的人則以所有這些方式來對待自己（其他的人，只要把自己當作好人也是這樣，正如提到過的那樣，德性和善良就是事物的尺度）。因為，這樣的人表裡如一，他們是在全心全意

國家圖書館學術期刊資料庫

該鼓勵並追求自愛，因為對於德性低下的人來說，所謂的自愛就是在追逐自我的利益與好處（Edel,1982:314）[27]。

經過以上的分析，我們發現友誼是以不僅為他人好，也是為自己好（因為這是同一回事）的方式增進了彼此的善[28]。也因為如此，友誼被稱為政治共同體的紐帶，它使得城邦之中的人們可以藉此落實幸福生活。人類組成政治共同體，不但只為保障生活，更要活得好。財貨上的交換顯不足以完成政治共同體的倫理目的，因為，倘若這就可以的話，那麼人們只需要狹義正義即可，亞里斯多德也就根本不需要花那麼大的篇幅來談友誼了。要實現此目的，則非需關懷彼此善的友誼不可[29]。

地追求同一事物。所以他希望自己善良或者認為自己善良，並願意加以實踐，並且這是為了善自身……由於善良的人是這樣子對待自己，而且對待朋友就如同對待自己（因為朋友就是另一個自己，而在朋友那方面也是如此，所以這一切方式也就是做為朋友所應真實具有的。）」（NE.1166a3-33）。從這段文字我們可以清楚地看出，亞里斯多德將朋友與自我扣聯在一起的理由是，全意地幫助朋友就是在成就自己的善，這純粹就是為了善自身。

27 Edel 認為，亞里斯多德顯然在「自我」這個概念上有模糊之處，它至少因為每個人的德性高下而有不同的意義。對德性高尚的人來說，自我的意義並不是現代的利己主義式自我；而現代意義的自我觀反而比較近似於亞里斯多德所指的德性低下者。這個自我觀的基本分別才導致了「自愛」這個概念不致於產生被誤解的危險（Edel, 1982: 314）。D.S. Hutchinson（1995: 230-232）亦有類似之議。Stern-Gillet 則指出，古希臘文中並沒有英文“self”意義的辭彙，而且，也只有亞里斯多德在倫理學的討論中使用了 *allos autos*（another self）與 *philautia*（self-love）這兩個與 self 較為接近的概念，因此才會造成這麼多的困擾。事實上，亞里斯多德在談友誼時將自我的概念放進來討論，其目的就是在於指出人格的完整需要藉由他人以明白自己作為起點（Stern-Gillet, 1997: 12-18）。陳瑞崇則將亞里斯多德的「自愛」觀點往更積極的方向去理解：施惠於朋友的人，他所追求的快樂是來自於別人的受惠，幫助別人等於為自己尋求真摯的快樂，這種人就是亞里斯多德所稱的「自愛者」的好人（1996：224）。筆者同意陳瑞崇的這個看法，因為這個觀點能完全與《政治學》中亞里斯多德對柏拉圖共產計劃的批評合榫。

28 筆者以為，這正是亞里斯多德強調的互惠回報（reciprocity）之真義。Paulo 提出了一個精闢的詮釋，他認為亞里斯多德定義友誼時並不只是單純地指出在他人有需要時就應該要幫助他（或她），更重要的是，這種情境提供了一個道德實踐的機會以試鍊並提昇自我的人格，這才是亞里斯多德將真正的友誼視為一種不可或缺的德性之精義（Paulo, 1997: 200-201）。

29 陳瑞崇甚至認為，政治和政體是用來使友誼恆久地作為眾人的基本共同生活形式的活動與設計，因此，對亞里斯多德來說，友誼本身不只是私人關係，而是被當作城邦生活形式與政體存續的重要問題來處理，不只是要認識友誼對群體生活的關鍵性，更要身體力行地與社會中的不同人群建立友誼。因為公民友誼與政體及城邦鞏固是互為指標及構成的（1996：206）。筆者接受這個看法，而且，我們可以發現，這個觀點更呼應了筆者強調為彼此的善的友誼作為鞏固政治社群的紐帶之觀點。因為，當亞里斯多德將意氣相投（*homononia*）作為友誼的先決條件時，同時亦點出了如若要達致完善的共同生活，則建立公民成員對價值的共識是極為重要的。城邦之良善既有賴於公民的倫理素質，公民之相互砥礪德性自是倫理素養提昇的關鍵。筆者認為，在這個意義上，友誼對於亞里斯多德德性的共同體計劃之實現具有不可或缺的重要地位。

國家圖書館學術期刊資料庫

肆、結　論

對西方政治哲學家而言，政治共同體的內涵到底是什麼？政治共同體的成員們被要求共些什麼、同到什麼程度？這些始終是在論著中的重要課題，儘管政治哲學家們未必將這個課題明確點出，但從古希臘到二十一世紀的今天卻從未在政治哲學家的思考中缺席。毫無疑問地，古希臘可以說是這個課題的思想淵源，從「政治共同體」這個辭彙的字源即可知其梗概。政治共同體的希臘文為 *koinōnia politikon*[30]，*koinōnia*（共同體，community）的字根為 *koinōs*，即共同（common）之意。在這個論題上，柏拉圖與亞里斯多德這對師生可以說是古典政治哲學的典範。

經過本文的討論後，我們可以發現，對亞里斯多德而言，正義與友誼是政治共同體的成員被要求有所共的重要成份。正義是完全的德性，人們必須長期實踐之，因此它以實踐全德、展現政治社群之共善的方式來維持政治共同體，而不僅止於授人以應得。在友誼方面，對亞里斯多德來說，友誼不僅是感情，它也是一種德性，因此它是透過人人相互關懷彼此的善以鞏固政治共同體之良善；也由於這是一種德性，因此人們的相互關懷必須是長期持續的。正義與友誼以這些方式維護了人人的善（德性的實踐），這正是城邦目的的展現，就是在這個意義上我們說正義與友誼為政治共同體不可或缺的兩大支柱。

若將亞里斯多德於倫理學中對正義與友誼的強調與他在《政治學》的觀點結合來看，我們可以發現亞里斯多德城邦理論的全貌。從一切共同體的建立都在追求某種的善，到政治共同體的目的是在追求幸福的生活，再與人生目的（幸福）是德性相扣連，因此德性與共善便成為政治共同體存在的本質。對城邦來說，最重要的德性當然莫過於正義與友誼，此二首要德性清楚地呈現了人作為政治動物（*zoon politikon*）的特質[31]。這種倫理與政治結合的思想，一方面在社群觀展現了與當代將國家視為僅具工具價值的重大不同，另一方面也不同於當代普遍將道德視為私領域的看法。對亞里斯多德來說，德性是政治生活的「應然」，國家當然不能自外於倫

---

30 對希臘人來說，幾個在政治領域上極為重要的概念皆源於 *polis*（城邦)這個語彙，例如「政治的」（*politikon*）、「公民」（*politēs*）、「政體」（*politeia*）、「政治學」（*politikē*）、「政治家」（*polikos*）。因此，政治學就是城邦之學，它所關心的主題是什麼是良好的政治生活、什麼是好的政體、以及如何達致等等。

31 亞里斯多德曾說：「人依其自然本性為一政治動物」（Man is by nature a political animal）。政治動物（*zoon politikon*）有五種，螞蟻、蜜蜂、黃蜂、鶴，以及人類。政治動物的特徵是：群居，且有共同生活的目的。人類之所以為政治動物中最優秀者，原因是人有特殊的理性言說（*logos*）秉賦，人可以用理性言說的本能來思考並陳明義利、說服他人，以求共善（common good）之達成。參見江宜樺（1995a；1995b）。筆者認為，這當然與正義以及友誼有密切的關聯。

臺灣學術期刊資料庫

理範疇，也不可能如當代般的劃分公私領域。

亞里斯多德的這些觀點顯然與當代政治生活有很大的歧異。對身處於二十一世紀的當代人來說，正義是我們所熟知的政治概念，不過亞里斯多德的正義概念與當今的正義觀相去甚遠（MacIntyre, 1984: 244）。我們現代人的政治正義觀不會去涉及一個人是否勇敢、有沒有好脾氣、對朋友慷不慷慨；我們在正義觀上的確強調授人以應得的分配正義。在友誼方面，儘管我們或多或少都期望公民彼此之間保持某種程度的情誼而不致於相互冷淡，不過我們現代人也不會用友誼來維繫政治共同體的鞏固於不墜。這是因為一方面沒有人會說人有「必須」要關懷每個共同體的成員的「自然本性」；在另一方面，這也不可能。在人口規模動輒數百、數千萬甚至上億的現代國家中，要企求每個共同體成員彼此認識本來就是不可能的事，若要以亞里斯多德的手法使人們培養共同的情感恐怕也不切實際。儘管亞里斯多德曾明白表示他沒有要用私誼的方式建立共同體成員間的情誼（也就是他並沒有主張城邦成員必須要認識每位其他的成員），但人們卻必須把情誼的基礎建立在共享價值上。對於價值多元的現代自由民主社會來說，這當然是不可能的。在這一點上，筆者頗同意 Michael Walzer 的觀點。Walzer 認為，亞里斯多德將友誼視為聯結共同體成員的紐帶的確是一項值得重視的觀點，不過或許這只適合於人口稀少且成員同質性高的城邦國家。對現代國家而言，「寬容」（toleration）恐怕是我們所能實踐的德性當中最接近亞里斯多德的「友誼」了。因為當共同體成員彼此對不同的價值觀以及立場表現出寬容與尊重的態度時，彼此也都可以感受到對方的寬容與尊重，此時將能營造出一種彼此都能感受得到的情誼。這是現代國家比較可行的方式（Walzer, 1992: 89-90）[32]。

或許我們會驚訝於亞里斯多德之強調友誼作為一種政治上的德性。不過，他之所以強調友誼這個德性當然有其用心。他在《政治學》中談到，現存城邦大多是寡頭政體（oligarchy）與平民政體（democracy），不管是哪一種，其社會分歧的本質都是根深蒂固的階級鬥爭問題。這些城邦最深層的問題是什麼呢？筆者認為有二：一是第二節所提及的各階級所擁有的專斷正義觀，另一個則是這個共同體的成員彼此之間毫無友誼的基礎。他說：「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的。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。在這裏見不到政治共同體所應有的友愛與情誼。友誼是所有團體不可或缺的」（Pol.1295b21-24）。

或許對處於自由民主時代的讀者們來說，仍舊會感到這樣的共同體理念要求其

[32] 筆者認為，Walzer 此觀點其實有些接近亞里斯多德所使用的「善意」（goodwill）概念。亞里斯多德談友誼主要著眼於人際之間的關係之處理，他認為友誼必定是雙方面的、彼此的關懷，這是他之所以強調互惠精神（reciprocity）的原因。倘若只是單方面的關心（沒有交織出相互的情感與互惠的關懷），他就稱之為「善意」（Edel, 1982: 311-312）。我認為在這個意義上，Walzer 的寬容（toleration）其實內蘊著善意，彼此的意義也相當地接近。

華藝線上學術期刊資料庫

成員共的地方太多、同的程度也太高[33]。也或許讀者們儘管同意階級鬥爭是社會上極為重要的問題，不過，將友誼視為解決階級鬥爭的方法之一，在當代人的眼光看來，可能會感到些許的奇怪。然而，對亞里斯多德來說，一個政治共同體的成員之間彼此若無友誼存在，這將會使得共同體注定走向敗壞甚至崩解。

當然，這些當代的批評都可能是有道理的，筆者無意要在這篇文章中解決這些困難[34]，不過筆者也沒有企圖來藉本文作今不如古的暗諷。我的構想是，雖然古代的智慧很難被當代生活直接拿來套用（恐怕也沒有這個必要），但是古典的智慧結晶卻提供了我們豐富的思考泉源。以這篇文章所處理的論題來說，筆者認為，亞里斯多德倫理政治理論所提供給當代人最寶貴的反省資源便是倫理目的與政治運作的緊密結合，政體的良窳端視其倫理生活的良善與否。我們當然不會把亞里斯多德兩千多年前的政治計劃移植到現代來，不過，當人們在感歎當代生活倫理層面的匱乏之時，亞里斯多德的理論就好比為當代人的視界開了一扇窗，讓我們看到這世界上曾經有如此不同於當代的思考方式與政治關懷。正如 Leo Strauss 所說的：

> 若要冀望經由透過對古典政治哲學的重新認識，便能提供當前社會問題的一個明確解答，這是不合理的。因爲現代政治哲學的成功，已將現代社會轉變爲一個古典時期所不能理解的社會，古典的原則已然不能適用於現代了。現代的問題，只有從現代才能找出答案。不過，對古典原則的瞭解，卻可以是我們對現代社會反省的起點，也可以作爲適當應用的規則，而這些，都需要由我們自己來完成。（Strauss, 1978: 11）

---

33 筆者認為此處有一點值得說明。許多人在閱讀《理想國》時，常驚駭於柏拉圖共產公妻計劃之大膽與狂妄，然後在《政治學》中發現亞里斯多德對其師此計劃有尖銳的批評之後便率爾以「多元」、「自由」等辭彙冠在亞里斯多德的理論上，筆者認為這樣的理解是非常粗糙的。經過本文的分析後，我們可以發現亞里斯多德所描繪的共同體成員之同質性雖未如其師一般高，但卻絕對比當代生活強得太多了。從亞里斯多德之強調共同體成員德性的要求以及倫理價值共識建立之必要便可明確看出這一點。

34 舉例來說，王賀白從政治人類學的角度抨擊亞里斯多德的德性政治理論只是建築在一個德性優越意識的迷夢上的成果，亞里斯多德論證奴隸制度之合理性即是明證之一（1996）。筆者認為，王賀白的警語確實值得我們審慎思考德性與階級之間的關係。不過，由於本文論旨及問題意識與王賀白這個觀察有著相當大的差距，因此筆者不擬在本文中處理此一論題。

臺灣學術期刊資料庫

參考書目

一、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. Grinell, Iowa: Peripatetic Press, 1975

Phys.: *Physics*, trans. by Hippocrates G. Apostle. Grinell, Iowa: Peripatetic Press, 1969.

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

Rhet.: *Rhetoric*, trans. by W.Rhys Roberts,in Jonathan Barnes (ed.) *The Complete Works of Aristotle:the Revised Oxford Translation*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

《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。

二、其他文獻

王賀白，1996，〈亞里斯多德德性優越意識之批判〉，《人文及社會科學集刊》8-1：115-148。台北：中研院社科所。

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啟示〉，收錄於江宜樺、陳秀容編，《政治社群》，台北：中研院社科所。

江宜樺，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。

莊國銘，1998，〈析論亞里斯多德之最佳政體〉，《人文及社會科學集刊》10-2：289-318。台北：中研院社科所。

錢永祥，2001，《縱欲與虛無之上：現代情境裏的政治倫理》，台北：聯經。

蕭高彥，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。

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

臺灣大學學術期刊資料庫

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

Barnes, J. (ed.) 1995. *The Cambridge Companion to Aristotle*. New York: Cambridge University Press.

Barnes, J., Schofield, M. and Sorabji, R. (eds.) 1977. *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*. New York: St. Martin's Press.

Bartlett, R.C. 1994. "Aristotle's Science of the Best Regime," *American Political Science Review* 88:143-155.

Cohen, Sheldon M. 1996. *Aristotle on Nature and Incomplete Substance*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Cropsey, Joseph. 1977. *Political Philosophy and the Issues of Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

Edel, Abraham. 1982. *Aristotle and His Philosophy*. London: Croom Helm.

Fritz, K. von and Kapp, E. 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 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. 1980. *Aristotle's Ethical Theory*. New York: Oxford University Press.

Hutchinson, D.S. 1995. "Aristotle's Ethics," in J.Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*. New York: Cambridge University Press.

Keyt, D. and Miller, F.D.Jr. (eds.) 1991. *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell.

Lang, Helen S. 1998. *The Order of Nature in Aristotle's Physics*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Mathie, William. 1986. "Political and Distributive Justice in the Political Science of Aristotle," *The Review of Politics* 49: 59-84.

Miller, Fred D. Jr. 1991. "Aristotle on Nature Law and Justice," in D. Keyt and F.D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell.

Miller, Fred D. Jr. 1995. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press.

Morrall, John B. 1977. *Aristotle*. London: George Allen & Unwin.

Mulgan, R.G. 1977. *Aristotle's Political Theory*. New York: Oxford University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Myers, Lynda L. 1996. *Aristotle on the Role of Friendship in Choice*. Ann Arbor, Mich.: Unpublished Doctorial Dissertation, the Catholic University of America.

Nussbaum, Martha C. 1987. *Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Paulo, Germine. 1997. *Aristotle's Understanding of the Relation between Virtue and Friendship*. N.Y.: Unpublished Doctorial Dissertation, Department of Political Science, Fordham University.

Percival, Geoffrey. 1940. "Introduction," in *Aristotle on Friendship* (a translation of the Nicomachean Ethics Bk. VIII-IX, trans.by G. Percival), Cambridge: Cambridge University Press.

Plato. 1968. *The Republic*. (trans. by Allan Bloom) New York: Basic Books.

Plato. 1988. *The Laws*. (trans. by Thomas L. Pangle) Chicago: Chicago University Press.

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

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

Stern-Gillet, Suzanne. 1996. *Aristotle's Philosophy of Friendship*. New York: State University of New York Press.

Strauss, Leo. 1978. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, A.E. 1955. *Aristotle*. New York: Dover.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

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

Walker, A.D.M. 1979. "Aristotle's Account of Friendship in the Nicomachean Ethics," *Phronesis* 24:181-196.

Walzer, Michael. 1992. *What It Means to Be an American*. New York: Marsilio.

Williams, B. 1980. "Justice as a Virtue," in A.O.Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press.

Yack, Bernard. 1993. *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and the Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: University of California Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Aristotle on the Elementary Virtues for the Consolidation of Political Communities: Justice and Friendship

Will K. M. Chuang*

Abstract

Aristotle takes justice and friendship as the elementary virtues for the consolidation of political communities. This paper aims at examining an intriguing issue which has troubled scholars for a long time: how these two virtues can consolidate the *polis*?

Aristotle divides justice into a broad sense (a complete virtue) and a narrow sense (fairness). I argue that justice, in its broad sense, is the prime virtue to concrete the *koinōnia politikon*. Aristotle also divides friendship into three senses, and I shall try to demonstrate that friendship for each other's good is exactly the virtue to improve the good of *polis* as well as *eudaimonia*— to achieve the ultimate end of ethics and political science.

Aristotle's project for virtuous community could be outlined much more clearly by studying justice and friendship as the two elementary virtues. It is rather obvious that his expectation of genuine political life differs significantly from the contemporary rival theories. Nevertheless, I believe that the project outlined by Aristotle offers fruitful implications and valuable resources for us to reconsider our political life today.

Key words: Aristotle, justice, friendship, virtue, political community, happiness

* Ph.D. Student, Department of Political Science, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫