

哲學與歷史中的城邦

苑舉正*

摘要

在亞里斯多德的《政治學》中，「城邦」(polis)所佔的重要地位是眾所皆知的。亞里斯多德甚至於在明確地，在知道有其他形態的政治制度的情況下，開張明義地肯定「城邦」是政治社群之中，最高也是最完美的制度。非但如此，亞里斯多德也同時在這個原則下，開展所有有關政治的論述，其中有許多地方，他都是以「自然」(physis)的觀念來說明為什麼「城邦」的確是引導全體所屬市民達到所謂的「共同的善」(the common good)的唯一體制。許多有關亞里斯多德《政治學》一書所進行的分析中，大多也直接針對「城邦」的本質與內容，在亞里斯多德的原則下，討論政治的含意與規範。然而，這種理論式的分析，卻依然沒有直接回答，「為什麼亞里斯多德會在《政治學》一開始就肯定「城邦」，是政治體制中，最高而且是最完美的結構？」這一個問題。藉由回答這一個問題，我在此文之中企圖說明，非但是在《政治學》中，也在其他的論述中，亞里斯多德均以「觀察」為他進行理論分析的基本假設。而「觀察」在亞里斯多德的《政治學》之中所指涉的對象，並不是一個超越時空的「客觀事實」，而是一個針對古希臘政治社會所作的描述。也是因此之故，我在此文中嘗試透過歷史的角度，來檢視，為什麼「城邦」是最高的以及最完美的政治制度。

關鍵字：亞里斯多德、城邦、自然、古希臘史

* 私立東海大學哲學系副教授

Polis in Philosophy and History

Yuann, Jeu-Jenq*

Abstract

It is well-known that *polis* entails a position of crucial importance in Aristotle's *Politics*. Aristotle, even knowing that there are other forms of political association, expounds, right in the beginning of the treatise, that *polis* is the best and the most perfect form of political association. Moreover, Aristotle moves forward to explain, by his idea of *physis*, the assertion that *polis* is the only association leading its citizens towards the common good. Some arguments and analyses regarding Aristotle's *Politics* endeavor to explain the author's theoretical implication of *polis*, but they fail to take into account the question, why would Aristotle begin in his treatise by affirming that *polis* is the best and the most perfect form of political association? By answering this question, I attempt to explain that 'observations' on the basis of which Aristotle makes his assertion, do not refer to 'theoretical contemplations' but 'historical facts'. For this reason, I, by adopting a historical approach, try in this article to expose the historical background consisting in Aristotle's political treatise.

Key Words: Aristotle, *Polis* (City-State), *Physis* (Nature), History of Ancient Greece

* Department of Philosophy, Tunghai University

哲學與歷史中的城邦*

苑舉正

一、前言

亞里斯多德在其《政治學》一開始，就以極為肯定的語氣說：「城邦是至高而廣的政治社群(1252a)」¹，然後開展了所有他有關政治的論述。但是，若是以「求證」的精神來看待這一句話，我們發覺亞氏認為這一句話是

*作者感謝南華管理學院研究發展處在本文研究與寫作過程所給予的支持與資助。

本文曾於一九九七年11月2-4日，在《文學理論研討會》(台北，國立台灣大學法學院)上宣讀，作者除對彭文林與林國源兩位評審人所提之審查建議深表感謝之外，亦對於參與該會學者對本文所提出之意見，一致表感謝之意。當然，文中所有錯誤均由作者負完全責任。

¹這裡所提到的「政治社群」，應當被譯為「政治組織」，因為亞里斯多德在此處所用的字是 *koinonia politiké*，而不是 *koinotés politikés*，同時，在許多英譯本中，也將這個字譯為 *political association*，而不是 *political community* (請參閱 T. Sinclair 與 E. Barker 的譯本)，但是我們在此依然採用「社群」，因為亞里斯多德這一句話中所引起的議題，在現代的討論之中，主要是針對「社群主義」(以亞氏思想為主)與「自由主義」之間所造成的差別，基於這個緣故，我們在此也延續這個議題，將亞氏在此所提到的「政治群體」，當成是「政治社群」。

依照「自然」所發展出來的，然後他似乎對於如是說的論證基礎，並不真正感到憂心，而幾乎是以「基本假設」的方式，將這個觀點，當成是「政治分析」的起點。當然，無可否認地，這種論證的方式不能說是沒有問題的，因而相關的質疑也就接踵而至。江宜樺先生的〈政治社群與生命共同體：亞里斯多德城邦理論的若干啓示〉一文（以下作江文）即為一例²。作者針對亞里斯多德所謂「城邦邦是自然的存在」做出相當的質疑，認為這是一種相當令人訝異的說法（頁44）。我在此有鑑於「自然論」在亞里斯多德《政治學》之中，有關城邦的崇高位置所佔的重要性，針對江文對此點的質疑，做一個參照其他人意見的說明。我在做這個說明的同時，只是想強調，如果我們能夠在哲學分析的基礎上，參酌亞里斯多德在古希臘時期發展其政治理論的歷史背景，勢必將毫無疑問地有助於我們對於這一位偉大思想家理論之立論基礎的瞭解。也是因為這個緣故，我在江文中所披露的四個方向之中，只以該文對於「自然論」的批判為本文的起點。我作這樣的選擇的原因是，基本上，我認為從透過「自然論」的分析，我們可以瞭解其他三個方向所涵蓋的意義。我這樣說，並無意指涉「有機論」、「目的論」、與「整體論」在探討亞里斯多德的城邦時，缺乏值

² 江宜樺，〈政治社群與生命共同體：亞里斯多德里斯多德里斯多德城邦邦理論的若干啓示〉收入陳秀容、江宜樺主編《政治社群》（台北南港：中央研究院中山人文社會科學研究所，1995），頁39-75。

得被注意的地方。我只是企圖想說明，亞里斯多德的「自然」概念與我們在現今社會中視之為當然的「自然」概念是如此的不同，它在解釋城邦理論的立論基礎的同時，已經包含了其他三個方向的主要意義。或許我們可以這麼說，亞里斯多德城邦理論的「自然形成論」之中，已經包含了「城邦自然形成的過程就是以有機的方式，結合城邦中公民的全體，達到共同的善(the common good)這個目的」。

二·江文中對於「自然論」的批判

江文中有關亞里斯多德城邦理論的「自然論」是將《政治學》中第一書第二節〈國家依自然而存在〉中，有關的論述分為三項：「自然個體結合」「自然生成」「自然群居的天性」，以下我們就此三項提出一個簡單的介紹，然後我們再來看該文針對此三項所提出的批判。

首先，「城邦的自然性乃是來自『自然個體結合』」的立論基礎建立在亞里斯多德的分析法上。亞里斯多德認為，欲建立系統化知識的首要條件，就是將研究的對象加以分析，而且分析的過程是一直將研究的對象進行到不能再進一步分析的個體為止。在生物學方面亞里斯多德是採用這種方法來建構系統化知識，在《政治學》中，它則是把同一種方法用到探討「國家」的本質。亞

里斯多德認為組成國家的最小個體是家族(household)，而家族事實上是由兩種關係所組成：一是夫妻關係，另一個是主奴關係。這兩種關係，對於亞里斯多德而言，都是自然的。前者是人類為繁衍種族的自然結合，而後者則是因人天生差別而組成的一個「互蒙其利」的關係。也正是因為城邦的最小個體，家族，是由這兩種自然關係組成，所以城邦是由「自然個體組成」。

江文中第二種城邦依自然而形成的理論是「自然生成」。這一種說法的基礎則是來自亞里斯多德的自然哲學中，有關自然事物與非自然事物之間的區分。前者包含自然存在的事物，例如基本元素，土、火、氣、水與動植物等，而後者則包含了因生產與製造的產物，例如房屋與車輛等。前後兩者之間的差別在於，前者的存在方式是不受外力的干涉，所以是自然的，而後者則是外力干涉的結果，所以是不自然的。這一種以受不受外力影響以決定是否為自然的事物的說法，是與亞里斯多德的運動理論息息相關的。成長的過程在亞里斯多德的哲學中是被當成一種運動方式，所以不受外力影響的事物，其本身一直保持一種「自身運動的原則」。而依照這種運動理論的說法，城邦從家族過度到村落而後一直到城邦的演化過程，是一個不受外力干預的成長運動，因此城邦是屬於自然的事物。

江文中有關城邦「自然論」的第三種說法：「自然群居的天性」，主要指的是亞里斯多德認為，每個人天生有

組成社群，過著群居生活的自然本能。人，因為它有各式各樣的需求，所以他（她）需要與其他的人居住在一起，以期能夠滿足他（她）的需求。也是因為這個理由，所以家族與村落才會在滿足「需要」的原則下而組成。而這種自然本能並不以組成家族或村落，達成某種形式的生活目的為滿足。在這些階段的群居生活所追求的「善」在層次上仍較在城邦中所達成的「最高的善」而言，是屬於低層次的。根據亞里斯多德的說法，惟獨有在城邦中所達到的「善」，才是達到所謂完全自足的境地 (the state of self-sufficiency)。而人的群居天性有一股自然的內在趨力，它非以達到完全自足的境地不為其發展的最終目的。而這個境地對亞里斯多德而言，就是城邦。所以，城邦就是人的群居天性自然發展的結果。

江文對於亞里斯多德的城邦「自然論」提出了以上三種看法，但是該文馬上就對此三點提出嚴厲的批判。首先，就城邦是「自然個體結合」這一點而言，江文以「自然奴隸」與「法定奴隸」之間曖昧的差別，強烈質疑所謂的「主僕關係是自然的關係」這一種說法。有關所謂的「自然奴隸」，亞里斯多德所指的是與柏拉圖意見相同的「所有非希臘人」 (*Politics* 1255a26; *Republic* 469bc)。而有關所謂的「法定奴隸」指的是「被販的奴隸，或是因力而被降伏的戰俘」 (*Politics* 1255a3-12)。但是，就前者而言，亞里斯多德又承認非希臘人在他們自己的國家中是可以擁有貴族血統的 (*Politics* 1225a31)。換句話

說，非希臘人在他們自己的國家中，可以享有不為奴的權利，但是在希臘人的面前，他們則是天生的奴隸。這一種說法，如果成立也絕非是建立在自然的基礎上，因為實在看不出來為什麼非希臘人必須接受這一種被歧視的態度。這最多只能算是希臘人自己所定的規則，而如果這種「自然奴隸」是某個特定地區所制定出來的原則，那麼這種「自然奴隸」與「法定奴隸」則沒有任何不同，因為欲強加單方面所制訂的原則於另一方之上，除了武力以外，實在看不出來有任何其他的方法可以強迫非希臘人，接受這種被歧視的態度。亞里斯多德的「自然奴隸」立論點根本無法與我們所認知的「自然」這個概念相提並論。

江文中有關亞里斯多德認為城邦是「自然生成」的批判，集中在亞里斯多德的理論中所涵蓋的自我矛盾。因為如果城邦的確是一個這樣自然形成的政治理想而且可以透過它達到實現「最高的善」的境地，那麼，原則上，根本不必考慮任何其他因素，只要依照「自然本性」配合「自身運動原則」，就可以達到這個實現「最高的善」的境地。換句話說，希臘的城邦應該都達到這個境地。事實上，亞里斯多德《政治學》中，非常重要的一部份是對於現實政治的批判，尤其是針對古希臘的文化核心，雅典，當時所採行的民主政治有嚴厲的指責³。而亞里斯

³ 亞里斯多德對於雅典的民主政治的指責在《政治學》中，是一個很有名的例子。事實上，在今天現存的有關古希臘政治思想的論述

多德所贊成的寡頭政治(oligarchy)與民主政治的混合政體，在很多地方都強調城邦運作之中「人治的因素」(*Politics* 1288a32-b1)。從這一點，我們可以很明顯的看出來，城邦的實際發展中絕不是完全自然的；城邦，實際上是自然加上人爲努力的成果。

有關城邦「自然論」中第三點：人有「自然群居的天性」這一部份，江文所提出的批判是針對亞里斯多德，在確認人是「政治的動物」中所強調的兩個必要條件，一是「群居本能」，另一個是人具有以理性語言作為溝通的工具。單有前者僅僅足以使人成為「社會的動物」而尚不足以成為「政治的動物」。因為「群居本能」不是人類所獨有的，許多動物，例如螞蟻、蜜蜂、牛、羊等都具有群居的本能。但是，唯獨有人，是具有以理性言語作為溝通的工具的動物。而人之所以成為「政治的動物」的主要原因正是建立在，透過語言的運用，人可以相互溝通類似好與壞、善與惡、正義與不正義等概念。這些具有倫理意義的概念，正是人用來在政治的領域中，追求共同的與最高的善的基礎。可是，問題發生在，好與壞、善與惡、正義與不正義等這些倫理概念並非是一些「其理自明」的概念，他們所被賦予的價值觀，往往是

之中，除了 Horodotus 之外，幾乎所有的思想家例如，Xenophon，蘇格拉底，柏拉圖與，亞里斯多德都是比較傾向贊成頗具「人治色彩」的寡頭政治，而嚴厲批評雅典人相當引以為傲的民主政治。請參閱，A. H. M. Jones, *Athenian Democracy* (Cambridge: Basil Balckwell, 1977)，第三章，"The Athenian Democracy and Its Critics", pp. 41-72.

某個特定的文化或傳統下的產物，並且，這些價值觀，一旦與文化傳統脫節，其意義則立刻消失。換而言之，人類雖然擁有以理性語言作為溝通理念的工具，但是些理念所衍生出來的價值觀則是依附於傳統上，而非屬於自然本能中的一部份。

以上是我就江文中針對城邦「自然論」的解釋與批判所作的扼要整理。該文對於亞里斯多德的城邦「自然論」的批判是否得當，則是我們在下一節中要處理的問題。

三·「自然論」的哲學解釋

江文針對城邦「自然論」的批判基礎，來自於該文中對於「自然」概念的理解。在這個理解下，「自然」相對於「人爲」而言，指的是一切事物在物理世界之中，依其天生物質所存在的狀態。就好像是山林中所生長出來的野果，無論其是否甜美苦澀，它是「自然」的，可是如果經過人爲的改變，這種水果變得又大又甜，那麼，它就不完全是「自然」的，而應當被稱爲是「人爲」與「自然」的結合。在這個理解下，亞里斯多德所謂城邦是「自然」的，當然是令人感到很訝異。問題是，這種對於「自然」概念的理解就是亞里斯多德的理解嗎？很明顯的，答案一定是否定的。

在說明亞里斯多德所理解的「自然」為何之前，我們首先需要了解亞里斯多德論述城邦的「自然論」的目的。根據 Bradley 的說法，在亞里斯多德寫《政治學》之前的一個多世紀，古希臘的哲學家已經為「國家為何？」這一個問題有兩種截然不同的兩種說法。一種說法認為，國家是人的本性中不可避免的發展結果，而另一種說法則認為，國家僅是其組成份子經同意後，依法行事的「產物」⁴。這有關國家起源的兩種說法可以大致上說，來自兩個不同的學派：一派是以蘇格拉底與柏拉圖為主的「國家道德論者」，另一派是，否定國家具有任何道德指導權，而以「人」為檢驗真理的唯一標準的詭辯學者(the sophists)⁵。或許有人會感到很困惑，為什麼國家的起源會與國家是否具有道德指導權這麼息息相關呢？原因是這樣的，如果國家是其所屬人民發展的必然結果，那麼，它的存在是必需的，因而它也就具有規劃其所屬人民自由與道德諸方面的權力與義務。反之，若國家只是其所屬人民約定下的產物，那麼，這一個國家的法源基礎則完全來自人民的生活習慣，人民之間所接受的就是指導

⁴ A. C. Bradley, "Aristotle's Concept of the state" *A Companion to Aristotle's Politics* D. Keyt and F. D. Miller, Jr. eds. (Cambridge Mass.: Basil Blackwell, 1991), p. 19.

⁵ 一般公認最著名的詭辯學者 Protagoras of Abdera 在他殘留的著作之中最有名的一句話就是「人是檢驗一切事物的唯一標準，他們說何者為是即為是，他們說何者為非即為非。」 "Humans are the measure of all things - of things that are, that they are, of things that are not, that they are not"。

全國道德的基礎。這兩種立場，如果放回「國家是什麼？」這一個問題中來看，則可以簡化為「國家是「依自然生成」抑或是「依協定生成」⁶？」在面對這樣的一個問題時，亞里斯多德的態度是，否定這兩種說法構成一種對立。他的基本立場是：國家的形成既是其所屬人民意見的協定，也是一個具有「必須性」(necessity)的自然發展。在拒絕這個「對立」的同時，亞里斯多德並沒有提出論證，反駁與他持不同意見的人，而直接在《政治學》的論述與說明中把他的觀點提出來⁷。

當然，在這裡值得特別一提的是，有關我們前面所提到的「國家道德指導權」方面，亞里斯多德絕對是持肯定的態度。這裡似乎是與我們方才所說的有矛盾之處，但是，如果我們從亞里斯多德的哲學體系中有關科學知識的界定來看這個問題，就可以很清楚地看出來，至少就這一個體系而言，國家擁有引導全國人民朝向最高的善發展的權力與義務是完全合理的。亞里斯多德在談到科學知識的產生時，在方法上是強調由歸納法，在觀察的事物中，經過多次的驗證之後，得到具有普遍性的原則，而後再以演繹法將前面所得到的普遍性原則應用到

⁶ 這也就是詭辯學者所關心的 *phusis* 與 *nomos* 之間的差別。這裡將 *nomos* 譯成「協定」主要的目的試想以一個比較能夠突顯相對於「自然」的意義，它也具有「習慣」與「法制」意思。請參閱 F.E. Peters *Greek Philosophical Terms* (New York: New York University Press, 1967), p. 131.

⁷ A. C. Bradley, "Aristotle's Concept of the state", *op. cit.*, p. 20.

個體的事物上。這一個科學方法的基礎在於，對亞里斯多德而言，任何一個事物都是由「不變的形式」(form)與「可變的材質」(matter)所組成的。「可變的材質」決定了某一特定事物之所以為該事物的原因，而「不變的形式」則決定某一事物屬於某一種類的的原因。歸納法中所得到的具有普遍性原則所指的就是這「不變的形式」⁸。根據Barker的說法，亞里斯多德的科學方法論乃是同時延續了柏拉圖(強調「不變的形式」)與荷拉克理特斯(Heraclitus)(強調「可變的材質」)的兩種傳統。但是在獲得科學知識的過程中，亞里斯多德強調科學知識所指涉的對象是「形式」，原因正是因為前者是「不變的」所以可以被掌握成為知識的對象，而後者則因為其「可變的」特性，無法成為知識的內容⁹。在亞里斯多德的《政治學》中，他把這個概念應用到有關政治的論述。在這個應用中，「可變的材質」在一個城邦中指的是公民群體，而「不變的形式」在一城邦中指的是它的憲法¹⁰。但是，如同我們前面所說的，一件事物的構成是「不變的形式」與「可變的材質」之結合。換句話說，即使在政治學中所強調的是「永恆的憲法」，但是沒有「材質」，這個「憲法」是

⁸ 這裡所提到的有關亞里斯多德的科學方法論乃是依據 J. Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science* 3rd ed., (Oxford: Oxford University Press) 中針對亞里斯多德的《後分析》(*Posterior Analytic*) 所作的整理，請參閱該書頁 7。

⁹ E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York: Russel & Russel, 1959), p. 218.

¹⁰ Ibid.

無法單獨存在的。所以，這個「憲法形式」需要「公民材質」以獲得內容，而「公民材質」需要「憲法形式」以作為發展的目的。而這個在公民群體與憲法制度中，同時強調內容與目的的發展過程，構成亞里斯多德所謂的城邦「自然論」的立論基礎。

雖然我們在前面所敘述的部份中，並沒有很直接了當地解釋亞里斯多德對於「自然」概念的理解，但是這一個部份對於我們在掌握亞里斯多德對於「自然」概念的理解有很大的幫助。將「所有事物的構成是「不變的形式」與「可變的材質」之結合」這一個概念應用到政治學，讓我們認識到城邦的本質是由「憲法」與「公民」的結合的同時，我們也可以順著這個應用，就城邦的本質，得出如下三點：城邦是最高的理想¹¹，城邦代表最高的目的，與在城邦中可以達到最高的善。我們說，城邦是最高的理想，因為在城邦中所企圖達到的「不變的形式」（具有永恆意義的憲法）其實就是追求一種理想，這一點在本質上是與以「不變的形式」為真理的柏拉圖的《理想國》是相同的。同時因為城邦是所有社群中最高的社群，所以它所追求的理想是最高的理想。其他兩點可以藉，亞里斯多德在第一章第一書中，一開頭就說：「很

¹¹ E. Voegelin 很清楚地說：「亞里斯多德有關城邦的自然本質的探討並不是指一個歷史中的社會結構，而是針對城邦的最佳結構提出一個理想的設計」。從這一句話之中，我們可以看出亞里斯多德的城邦的理想性。請參閱 E. Voegelin, *Order and History* Vol. III *Plato and Aristotle* (Baton Rouge: Louisiana University Press, 1985), p. 335.

明顯地，因為所有的社群都以某種形式的善為目的，所以包含所有社群，因而含有最大主權的社群，是以最高的善為目的，這個社群就是城邦(1252a6)」這一句話，做一個直接的說明。我們舉出這三點的目的是，為了要藉著這三點，來彰顯亞里斯多德的「自然」概念所指涉的內容，與江文中所用的「自然」非常不同¹²。亞里斯多德的「自然」概念所包含的內容非常廣泛，除了物理世界中不受人為影響所生成的事物之外，它還包含了理想性，目的性，與道德性三種內容。很明顯的，這三點與我們在前面所提到的城邦的三點本質是一致的。

這三點的內容都說明城邦，是全體公民所構成的社群應當追求的。城邦的理想性說明了城邦的實現超越了所有個體單純的聚集。城邦的目的性說明了朝向城邦發

¹² 在此我們需要特別說明的一點是，「江文中所涵蓋的「自然」概念與亞里斯多德的「自然」概念不同」這一句話的意思並不是說這兩個概念所指的內容不同，我所企圖強調的是，亞里斯多德的「自然」概念所包含的範圍遠較江文中所提到的為廣。Bradley 即明確的指出，亞里斯多德的「自然」概念中包含兩個內容相衝突的意義。一個是比較低層次的「自然」概念，它指的是人與動物所共有的自然本質與共享的自然環境，這也是我們一般在今日較為熟悉的概念。然而，「自然」在亞里斯多德的理解中有一個更高層的意義，也就是我們在以下要說明的，也就是「自然是實現朝向目的發展的過程」。而這一個較高層意義的自然往往是與它較低層的意義是相衝突的原因是因為，在實現自然的目的之過程中，自然本質與自然環境都會受到不同程度的改變。請參閱 A. C. Bradley, "Aristotle's Concept of the state", *op. cit.*, p. 27. Barker 也說：「自然在亞里斯多德的解釋中，似乎包含兩種意義，一是外在的事物，另一是內在趨力」Bradley。這種區別，基本上是與的區別是一致的。請參閱 E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, *op. cit.*, p. 220.

展的必須性。而城邦的道德性則說明了一個人的社群所應開展的理性社會。從這三點中，我們可以看得出來，亞里斯多德的城邦「自然論」所強調的是一個朝向最理想的社群的發展過程。我們基於對這個過程的認識，把亞里斯多德對「自然」的理解非常簡要地說明成如下兩點：一、「自然」是「朝向目的發展的必須性」，二、「自然」是「潛在因素的發展過程」。我們緊接著要解釋這兩點的內容，然後再針對這兩點提出一些質疑。

首先，就「自然」是「朝向目的發展的必須性」，我們的說明如下：當城邦是「一個最為崇高的目的」已經解釋的很明確時，「自然」的因素就會在「應然」與「實然」兩種情況下，促成個人依循家族，村落，而最後到達城邦。例如說，一個具有公民資格的男人，在「延續後代」與「維持政治生活」下，需要妻子與奴隸，而幾個家族需要組成村落，以其能夠滿足更多或是更複雜的需求。而這種「滿足需求的過程」非到達城邦則不能獲得「真正的滿足」。Bradley 特別提醒我們，這一個到達城邦並且滿足所有需求的進程，並不是一個單純的連接程序，它其實是一個具有必須性意義的開展過程。Bradley 說：「每一個階段都是為下一個階段所作的準備；每一個階段都是因人為了要實現其自身而運用其自然本質所作的努力；每一個階段都是因為不能全面滿足需求因而發

展出下一個階段。而這個進程非到滿足真正的目的不停止」¹³。

再者，就「自然」是「潛在因素的發展過程」，我們的說明如下：亞里斯多德的「自然」觀念在他的理解當中，很明顯地指的是一個朝向「最後的因」(the final cause)發展的過程。但是，很重要的一點是，在實現城邦這一個「最後的因」的過程中，其間所發生的每一個階段，諸如個人，家族，與村落，並不是實現城邦這個「最後的因」的手段。事實上，它們本身就是這個「最後的因」的一種階段性的表現方式。但是，只要是這種表現方式尚未達到完全彰顯「最後的因」的時候，下一個階段「自然地」與「必須地」衍生自上一個階段。無論是那一個階段都是「最後的因」，只是在達到最高的階段之前，人組成社群的潛在本能會自然地實現他本身，以期能夠達到最完美與最高的階段，如此人的潛在本能獲得完整的實現，也無異於實現他自己（他就是「最後的因」），而這個實現「自己」的發展過程，對亞里斯多德而言，就是「自然」¹⁴。

就整體而言，亞里斯多德的「自然」概念包含了三種意義¹⁵：一，「自然」是具有發展能力的基本因素。二，

¹³ A. C. Bradley, "Aristotle's Concept of the state", *op. cit.*, p. 24.

¹⁴ Bradley 說：「就像一個小孩具有潛在發展的可能性與命運，所以他的生命開啟了成長的進程」。Ibid.

¹⁵ 這三點是經由 Barker 所整理自亞里斯多德自己所說的話。請參閱 E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, *op. cit.*, p. 221.

「自然」是發展的過程。三，「自然」是發展過程所欲達到的最後目的。人的本質中具有這些基本因素，他們所形成的社群，諸如家族，與村落則是這個發展的過程，而城邦當然就是這發展過程所欲達到的最後目的。這一個自然概念的和諧性(*consistency*)在亞里斯多德哲學與其他著作所構成的系統中，可以謂之是相當合理的。可是，我們必須問，當亞里斯多德從他的「自然」觀點中，論述城邦是「自然的」也是「最好的」時，他論述的基礎是什麼？亞里斯多德在他的《後分析》中，針對這個問題提出一個回答。他坦白承認，以直接觀察到的事實作為立論的基礎，的確是有其缺乏證明的地方。但是，爲了要避免永無止境地(*ad infinitum*)爲觀察的基礎找尋證明，我們必須承認這個證明必須停在某個地方，然後直說這個觀察的基礎是不可證明的(*indemonstrable*)¹⁶。所以，我們可以說，「城邦是自然的」這樣的一個觀念，對亞里斯多德而言，其立論的真正基礎來自於一個不需要證明的觀察。有關於這一點，Bradley 明白的說：「對亞里斯多德而言，城邦是實現人發展的目的，這並不是一個「國家是自然」的證明；它僅僅只是描述「城邦是實現人發展的目的」是自然的，因爲任何事物的自然之實現就是它的目的；也就是說，「一件事物完成了它的成長進程」

¹⁶ Aristotle, *Posterior Analytics* 72b in *The Complete Works of Aristotle*, J. Barnes ed. (Princeton: Princeton University Press, 1984), p. 117.

就是自然」¹⁷。Bradley 的話，相當明顯的指出，亞里斯多德之「城邦自然論」基本上是來自於一個主觀的論定，想要更進一步瞭解亞里斯多德的「主觀認定」之內容，則必須透過歷史的角度，來瞭解亞里斯多德在當時的古希臘社會之中，所作的觀察為何。

四·「自然論」的歷史解釋

在有關於透過歷史來了解亞里斯多德的「城邦自然論」的立論基礎，Barker 說以下這段話。

認為亞里斯多德的「自然目的論」決定並且衍生出所有與它相關的論點是一個錯誤。事實上，是希臘的實際生活與希臘人當時的公眾意見構成亞里斯多德之政治理論的起點。是它們提供了亞里斯多德有關城邦的大小與政體方面的理念，提供了有關城邦的分類，有關非公民與公民之間的差別。而亞里斯多德所作的，主要是將這些實際生活中所觀察到的資訊，在他的「最後的因」的哲學理念下，加以普遍化與理性化，同時在這個理念下，他對於這些實踐與公眾意見進行更正與修飾¹⁸。

¹⁷ A. C. Bradley, "Aristotle's Concept of the state", *op. cit.*, p. 25.

¹⁸ E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, *op. cit.*, pp. 230-1.

Barker 的話讓我們深刻地感受到，瞭解希臘當時的歷史對於瞭解亞里斯多德的政治理論的重要性。這一點其實對於任何企圖瞭解亞里斯多德《政治學》內容的學者而言，應當都是相當明顯的。因為亞里斯多德的政治理論之中實在充斥了太多「無須證明的觀察」譬如「夫為妻主」，「奴隸制度」，「大希臘文化主義」，「城邦限定婚姻年齡」，「城邦以教育改變人性」等等。它們在現代人的眼中，顯得非常唐突，甚至荒謬。可是從現代人的眼光來檢視亞里斯多德自希臘歷史中所作的觀察，這一個做法本身就是有很大的問題。Bradley 就明確地說：「將現代事物應用到得自希臘歷史之中所作的結論，確實是很危險的，而這樣的思維方式往往在理論的理解上，不會發生任何實際的用處¹⁹」。從這句話中，我們可以很肯定的說，透過歷史來瞭解亞里斯多德的政治理論是有絕對的必要性。

基於歷史資料的龐大與煩瑣，歷史的角度必須佐以重點式的選擇。我們在以下的內容中將依亞里斯多德的「城邦自然論」為主軸，把我們分析的重點集中在：一，「城邦的道德指導權」與二，「希臘歷史中的城邦」。第一部份是有關於，從希臘政治史發展的角度，來探討為什麼亞里斯多德，在詭辯學者以國家起源來自人民協定思想的充斥中，堅持以「城邦自然論」為基礎，來衛護「城邦的道德指導權」。第二部份則是從古希臘的政治社

¹⁹ A. C. Bradley, "Aristotle's Concept of the state", *op. cit.*, p. 13.

會史中，說明許多亞里斯多德所認定的「理想事實」其實都是在希臘城邦中所顯現出來的特色。

我們在前面討論「城邦自然論」時，曾經提到，如果城邦的起源不是具有發展必須性的結果，而是公民協定的結果時，那麼城邦內一切有關道德的決定，將是由公民來決定，而城邦將不具有任何道德的主導權。我們說過，這不是亞里斯多德所願意見到的，所以他基本上否定了有關國家的起源是「自然」抑或「協定」這樣的一個對立命題，而直接從「自然論」的觀點來論述城邦所以成為「最高的目的」的原因。這一種說法包含一個很大的問題，它直接給我們一種感覺，好像亞里斯多德在建構他的政治理論時，完全是針對一個預設的目標，然後再提出他的理由。當然我們不能否認這樣的一個論述的方式，但是問題出在，亞里斯多德根本就不企圖去以論證的方式來駁倒不同的意見（城邦協定論），而直接以他所支持的理論（城邦自然論）來表述政治的內容。乍看之下，亞里斯多德好像有一點自說自話的味道。但是，我們認為，探討亞里斯多德「對城邦的道德指導權之堅持」這種自說自話的態度，政治思想史的發展過程能夠為我們提供一個比較清楚的答案。

首先必須說明的是，在古希臘社會中，並沒有像今日社會這種哲學傳統。在今天，哲學家從個人的立場與角度，針對他（她）們所關心的主題進行理論的構思與論證，所追求的往往是理論本身內部的邏輯性與圓融性，

而不是它被實際運用到特定的政治社群。也因為是這個緣故，所以理論與實際(theory and practice)的差別是相當明顯的。雖然我們絕不能說現代哲學家無視於特定政治社群的存在，但是單就理論與實際的分別而言，Barker說：「在古希臘政治理論是一個「實際的科學」，它是一個理論沒錯，但是在處理有關人的事物時，它被賦予一個積極的責任，就是如何將這些有關人的事物，經過理論的設計，改變得更好²⁰」。柏拉圖就積極的企圖把他的《理想國》付諸於在西西里島的 Syracuse 實現，而亞里斯多德，一個整理過古希臘 158 個城邦的憲法與鄰近外幫人政治體制的哲學家，對於政治理想的發揮自不在話下。他所關懷的不單是如何建立一個理想國，而實際上是與古希臘當時的政治現實緊密的結合在一起。這一點其實是完全可以理解的，一個政治理論的論點基礎乃是直接受到其訴求對象之時空條件的影響。亞里斯多德的「城邦自然論」就是一個很好的例子，因為他所關懷的對象是以古希臘為限制，而在其後的斯多葛學派(the Stoics)則是在馬其頓帝國的亞歷山大大帝征服西亞之後興起之政治理論，所以這一學派的訴求就不再是城邦，而是國際城邦(cosmopolis)²¹。

²⁰ E. Barker, "Greek Political Thought and Theory in the fourth Century" *Cambridge Ancient History* Vol. VI., J. B. Bury, S. A. Cook & F. E. Adcock (eds.), (Cambridge:Cambridge University Press,), pp. 505-6.

²¹ E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, op. cit., pp. 208-9.

當我們能夠體認政治理論與所訴求對象之時空條件的緊密關係時，我們必須問，是在什麼樣的時空條件下，促使亞里斯多德採行「城邦自然論」？Adcock 說：「從整體來看古希臘歷史的發展，其中最顯著的特色，莫過於城邦的發展²²」。他緊接著說：

亞里斯多德認為城邦的緣由是來自於，因為人是政治的動物，所以依循自然的原則經由家族、村落、一直發展至城邦。但是，事實上，古希臘人卻並沒有發現到他們的身上有亞里斯多德所謂的自然本質，而城邦的發展也不是完全按照亞里斯多德所敘述那樣的進程。比較真實的說法應該是，一大群因素，其中包含了經濟、地理、軍事、與社會等等、共同促成古希臘人居住在城邦之中，所以應該說，是「居住在城邦中」這一事實，使得古希臘人成為政治的動物。

很明顯地，相對於外邦人的政治體制，古希臘人獨有的而且又具有高度自治權的城邦，是一項令他們感到驕傲的政治文化。可是這一些分佈於古希臘各處的自治城邦，卻不能夠阻止「大一統觀念」的興起。從公元前五世紀開始，古希臘就一直不曾間斷出現了許多具有打

²² F. E. Adcock, "The Growth of the Greek City-State" *Cambridge Ancient History* Vol. III, J. B. Bury, S. A. Cook & F. E. Adcock (eds.), (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 687.

破城邦政治的歷程。其中雅典即曾經以帝國的方式統治愛琴海周圍的島上城邦，但是遭到以維持城邦自治的 Peloponnesian 聯盟的反對而告失敗。而在西元前第四世紀時，則出現了許多帝國，例如斯巴達帝國、在西西里島上出現由 Dionysius I 所領導的 Syracusan 帝國、以及最後統一全希臘的馬其頓帝國。毋庸置疑地，大帝國的出現，對於古希臘的城邦政治而言確實是一種傷害，但是根據 Barker 的說法，古希臘帝國思想的發展，卻一直不曾真正的消滅城邦政治中特有的自治傳統。Barker 將所有當時大一統思想下的產物歸類為兩種政治形態：邦聯 (isopolity) 與聯邦 (sympolity)。前者乃是幾個城邦在不隸屬於任何更高的政治體下，互相授予對方公民權，而後者則是幾個城邦，在共屬一個更高的政治體下，保有各自的自治權²³。針對這樣一個「大一統」與「城邦自治」交雜的局面，Barker 提出這樣的一個說法：「西元前四世紀的古希臘政治思想，基本上是以帝國或是聯盟方式出現的「統一」思想，但是這個思想卻一直受到城邦的自治思想傳統的牽制與束縛²⁴」。但是，縱然是「統一」與「自治」的思想在古希臘的政治現實之中並陳，大一統的政治局面最後終究是取代了自治的城邦。這或許可以被稱

²³ E. Barker, "Greek Political Thought and Theory in the fourth Century" *Cambridge Ancient History* Vol. VI., J. B. Bury, S. A. Cook & F. E. Adcock (eds.), (Cambridge: Cambridge University Press,), pp. 507-8.

²⁴ E. Barker, "Greek Political Thought and Theory in the Fourth Century", *op. cit.*, p. 509.

之為歷史中「殘酷的必須性」(cruel necessity)，因為自治的城邦產生令古希臘人感到驕傲的地方正在於，自由的環境與每一個公民被尊重的事實，讓古希臘的文化達到人類文明史的巔峰。可是在肯定城邦的自治政府的同時，我們也不要太過於理想化，一相情願地認為，所有的城邦都是一直保持這種發揮高度創造力的時期，事實上，以城邦的代表，雅典為例，我們可以發現從城邦政治過度到帝國政治，兩者之間確有其相關連的地方。

城邦在發展的過程中，也無法一直維持城邦與公民結合成爲一個生命共同體的理想。西元前第四世紀的雅典就是一個很好的例子。在裴瑞克里斯(Periclis)的時代裡，雅典的公民在長期參與公眾與法律事物，加上連年海陸軍的兵役之下，逐漸地問「爲什麼要過這麼辛苦的日子？」他們告訴自己「獲得要勝過奉獻²⁵」。這種觀念在裴瑞克里斯的時代中非但受到肯定（參與公眾事物獲得付費），而且也成爲法律。Adcock 特別提到在裴瑞克里斯時代，雅典所進行的憲法改革中，以參與公眾事物獲得付費與限制公民人數兩項堪稱爲最具深遠的影響²⁶。這深遠的影響，以 Barker 的角度而言，指的就是雅典的城邦精神的沈淪。這句話怎麼說呢？原因是，城邦精神所強調的就是「城邦對其公民提供一個實現自我的空間，

²⁵ Ibid., p. 510.

²⁶ F. E., Adcock "The Periclean Democracy" *Cambridge Ancient History* Vol. III, J. B. Bury, S. A. Cook & F. E. Adcock (eds), (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 101-3.

而公民則無索求地對城邦貢獻他的能力²⁷」。現在，「參與公共事物可以獲得酬勞」的改變，基本上，使得城邦的原始精神受到很大的傷害，這個改變意謂著雅典的民主已經不再是「公眾事物的集體支配，而是個人依照他自己的意旨生活²⁸」。「付費」的政策所產生的直接影響就是公民人數必須受到限制，因為龐大的支出，使得受惠的公民必須受到人數上的限制。於是裴瑞克里斯改變雅典在 Cleisthenes 的憲法改革中所採行對於公民權認定的寬大政策，限制雅典的公民必須是雙親都是雅典人的政策²⁹。但是，在另一方面，一個人數受到緊縮的公民團體，對於城邦內的「外國人」的依賴，卻是與日俱增。除了商業貿易與文化交流之外，還有一個很重要的因素就是傭兵。我們前面說過，貪圖收穫勝過付出的雅典人，對於參與陸海軍作戰一事已不願意再向前人一般，無悔的付出。然而，為了應付城邦的需要，唯一的解決辦法就是招募傭兵。與外邦人廣泛的交流以及對他們的依賴，產生一種廣泛的心理變化，雅典人已不再以雅典為他們的範圍界限，而與外在世界逐漸地融為一體。這也是為什麼 Barker 說：「個人主義與世界主義(cosmopolitanism)

²⁷ E. Barker, "Greek Political Thought and Theory in the fourth Century", *op. cit.*, p. 510.

²⁸ *Ibid.*, p. 511.

²⁹ 有關 Cleisthenes 在雅典採用寬大的公民認定政策，請參閱 F. E. Adcock, "Athens: The Reform of Cleisthenes", *Cambridge Ancient History*, Vol. IV., J. B. Bury, S. A. Cook & F. E. Adcock (eds), (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 142-8.

是一種自然的結合³⁰」。古希臘的城邦自治也就是在這種心理變化下，逐步走向為大帝國所取代的命運。對亞里斯多德而言，這種命運的發展是「城邦的沈淪」。

對於「城邦的沈淪」，亞里斯多德的對策是「道德的提升」。而「道德的提升」的作法並不是在實際政治中對立的「自治城邦」與「大一統思想」當中做一個選擇。這兩種發展對於亞里斯多德而言都不是理想的，自治城邦的發展陷入原有精神消逝的沈淪，而大帝國的發展只是一種為物質交流方便的機器，在道德上，它沒有任何實質的功能。所以，基於提升道德的理想，亞里斯多德的唯一立場就是回頭找尋那個已經失落的過去。「這個失落的過去」就是城邦原有的精神，對於亞里斯多德而言，這個精神就是城邦的「自然」。城邦不但是「自然的」，也是道德的，只有在其中，人才會被教育成爲一個善良的人。所以，在有關國家的「道德指導權」方面，Bradley 說：「對於柏拉圖與亞里斯多德而言，國家不是成就個人的設計，而是所有公民依附其下的「太陽」³¹」。但是我們不要忘了，這個「太陽」只的是一段「失落的過去」。要想瞭解這個「失落的過去」之內容，我們就必須探索城邦的特質。

³⁰. E. Barker, "Greek Political Thought and Theory in the fourth Century", *op. cit.*, p. 511.

³¹. A. C. Bradley, "Aristotle's Concept of the state", *op. cit.*, p. 19.

希臘人對於他們的城邦的精神是感到無比的驕傲。這可以從演說家 Isocrates 的一段話中看得出來

我們的城邦，已經在思想上以及在表現上，遠遠超過其他的人，並且受到它的影響的人足以指導其他的人。它（城邦）已經使得「希臘」這個名稱所指的不單是一個種族，而且也是一種思想形態，這個思想形態表現再與我們享有一個共同的文化，而不是是一個共同的外表³²。

亞里斯多德也自豪地說

佔據適中地理位置的希臘民族，是同時具有精神與智慧的民族。所以它生活在最好的憲法下並享有自由。如果它被授與一個單一的憲法，它將會擁有治理所有其他民族的能力。但是當我們比較一個城邦與另一個城邦時，我們會發覺城邦與城邦之間仍有很大的不同，有些城邦在智慧與勇氣方面，只有單方面，有些兼而有之。很明顯的，一個人在被立法者引向善的過程中，這兩點都是必需的(*Politics* 1327b25-37)。

³². Isocrates, *Panegyricus*, Section 50. 本文摘自 Barker Ernest Barker, "Introduction" in *The Politics of Aristotle* trans. by E. Barker (Oxford: Clarendon, 1948), p. xii.

Isocrates 與亞里斯多德這種表面上略嫌自大的說法，並不是完全沒有道理的。Jean-Pierre Vernant 就稱許古希臘的城邦的公民，定期地在廣場(agora)將所有的事物列為討論的對象，是一種「反神聖化」與「理性化」的表現³³。城邦這種形態的政治制度，非但衍生出理性思辯與哲學傳統，也包含許多特色。在這些特色中最顯著的方面就是，城邦是社會的與宗教的整體(unity)。根據 Adcock 的說法，古希臘城邦，在民主政治與獨君政治(tyranny)發展之前，就已經形成社會整體(social unity)的主要因素，在於法律的制定。古希臘的法律制度有一個很重要的特色，就是它不僅是作為有關個人，家族，與村落之間的仲裁，也包含了管理個人行為模式的規定³⁴。規定如此詳細的法律制度，很自然地促使一個城邦發展成爲一個社會整體。尤其是有關公民權的規定方面，大部分的時期，都是以血親爲其定義的基礎。在古希臘政治史中，除了少數的君主(例如 Solon 與 Cleisthenes 外)，對於公民權的定義，都是採取比較具有排外的(exclusive)

³³ Jean-Pierre Vernant, "Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque" *La grèce ancienne II L'espace et le temps*, J.-P. Vernant and P. Vidal-Naquet eds (Paris: Seuil, 1991), p. 192.

³⁴ 從這一點我們可以看出爲什麼亞里斯多德在《政治學》中，對於許多生活中的事物，譬如婚姻、生育、戲劇、音樂等問題都提出具有規範性的看法。Adcock 所提出的例子中則包含喪禮的花費與婦女的服飾。請參閱 F. E. Adcock, "The Growth of the Greek City-State" *Cambridge Ancient History* Vol. III, J. B. Bury, S. A. Cook & F. E. Adcock eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 696.

態度。在這種態度下，加上非公民不能擁有土地、不能因婚姻關係成爲公民、也不能加入宗教團體等規定，使得城邦發展成爲一個社會整體的意義不單單是公民的代表，也是所有公共意志的代表³⁵。

古希臘城邦另外一個重要的特色是它的宗教。對於古希臘人而言，他們在宗教生活中所膜拜的神有兩種，一是希臘人全體，每四年一次，在奧林匹亞山，爲眾神之王宙斯(Zeus)所舉行的運動與宗教慶典，另一個是每一個城邦有自己代表的神。前者所指的是希臘地區中，城邦與城邦之間的往來，在強調他們視同屬於一個宗教文化之外，每四年一次的體育交流，還可以降低國際之間發生戰爭的可能性³⁶。後者所指的是每一個城邦都有自己的守護神，好像雅典的守護神是 Athena，Argos 的守護神是 Hera，Apollo 是 Apollonia 的守護神。雖然古希臘的宗教沒有中心的神學思想，也沒有神職人員宣揚特定的理念³⁷，但是單從層級分明的奧林匹亞眾神以及各城邦都擁有的守護神這一事實中，我們可以瞭解，古希臘的宗教具有高度的政治意義³⁸。一個城邦的發展與一個守

³⁵ Ibid.

³⁶ Jeffery 說：「或許奧林匹克慶典的原始目的就是解決城邦與城邦之間的衝突，所以當奧林匹克慶典來臨之時，整個典禮所籠罩的地區 Elis 被宣佈爲聖區，進出該區的人都不被准須攜帶兵器，典禮之前也不准許有調動軍隊的行動」。請參閱 L. H. Jeffrey, *Archaic Greece* (London: Methuen & Co Ltd., 1976), p. 45.

³⁷ A. C. Bradley, "Aristotle's Concept of the state", *op. cit.*, p. 17.

³⁸ F. E. Adcock, "The Growth of the Greek City-State", *op. cit.*, p. 697.

護神，在一個特定的地點，伴隨這個城邦的所有個體一起成長，一起邁向理想的未來。這種政治發展與宗教神聖意義相結合為一的特色，在古希臘人的心目中，以及他們的實際生活中是被視之為當然的一部份。亞里斯多德當然對於這一點有深刻的認識，或許是因為，古希臘宗教的意義已經完全可以從城邦政治的論述之中，獲的充分的表達，所以在《政治學》中，他極少談到有關古希臘宗教方面的事³⁹。但是，從亞里斯多德的「城邦自然論」所賦予「自然」的特殊意義之中，我們不難看出，在古希臘社會中，這個政治與宗教相結合的傳統，無時無刻不在亞里斯多德在探討城邦與個人之間關係的過程中，暗中扮演一個深具影響力的角色。

五· 結論

在結論中，我企圖談一些有關，為什麼我們在企圖透過哲學與歷史的角度來解釋亞里斯多德的「城邦自然論」的論述方式與所謂的方法論反省有任何相關連的地方。我認為科學哲學的發展可以為我們提供一個說明的起始點。科學哲學的發展，在維也納學派所衍生的邏輯實證論與柏卜(K. Popper)所提出的假證論(falsificationism)之中，一直都是在哲學與邏輯的基礎下，各自依照自己

³⁹. Ernest Barker, "Introduction" in *The Politics of Aristotle*, *op. cit.*, p. li.

所傾向的立場提出論證。但是這些論證的方式與內容，卻在六零年代，遭受到孔恩(T. Kuhn)與費耶若本(P. Feyerabend)為首的「歷史取向」(the historical approach)嚴格的挑戰。這些挑戰所造成的衝擊，讓人們深刻地感受到，在針對科學本質所作的探討，一個客觀的、哲學的、與邏輯的描素，它不考慮科學實踐(scientific practices)發展過程所受到的時空限制，其所建構的普遍性理論在有效性上，的確是有相當大的問題。在企圖瞭解科學的本質時，欲解決這個問題的唯一方法，就是直接去檢視科學實踐在其發展過程中的細節。這個檢視的目的，雖然並不一定要創造出更有效性的理論，但是，它卻是能夠，在我們以往所接受的論述方式上，產生相當的警惕作用。至少，它提醒我們，在檢視我們所關心的主題上，把時空條件納入討論的範圍內，可以有助於針對此一主題更深一層的瞭解。這是科學哲學近年來歷史學派發展的背景，而歷史學派的發展，對於我們在本文中所關心的主題有深遠的影響。

如果以自然科學為典範的科學哲學發展過程之中，都不能避免哲學的論述遭受到歷史取向的衝擊，我們可以想像的到，在企圖瞭解亞里斯多德的《政治學》的努力中，歷史所扮演的重要角色。因為亞里斯多德本人亦一再地強調理論科學(theoretical science)與實踐科學(practical science)之不同。包含神學、數學、與自然科學的理論科學與包含政治學與倫理學的實踐科學不同之處

就是在於它們所面對的主題本質上的不同。屬於前者的事物，因其不變的本質，與傳統、習慣、與風俗沒有關係，而屬於後者的事物則基本上是與傳統、習慣、與風俗有密切的關係。如果這兩者在亞里斯多德的哲學體系內的劃分是如此的清楚，那麼在探討亞里斯多德的《政治學》時，把歷史的因素納入探討的主題中，非但是很關鍵的，也是必須的。筆者在本文中，雖然侷於對歷史知識瞭解的淺薄與缺乏，僅能對亞里斯多德的「城邦自然論」作浮泛的探討，但是深信這個做法是一條企圖瞭解政治哲學的正確道路。