

【儒佛道与地域文化】 主持人:林宏星

# “王”与“霸”——早期儒家与古希腊政制观之比较

孙伟

(北京市社会科学院哲学研究所,北京 100101)

**[摘要]** 无论是早期儒家还是古希腊的哲人,对于理想政制的设计一直是他们哲学乃至政治学思想的核心内容。基于道德中心主义,二者都对理想政制的设计寄予了他们的道德伦理思想。对于早期儒家而言,这种理想的政制就是“王道”;而对于古希腊的哲人来说,这种理想的政制就是“哲学王”。无论是“王道”还是“哲学王”,他们都是在充满道德悲悯情怀的哲人那里所寄托的政治实践理想。然而,现实的政治和社会形势使得这些充满理想的哲人不得不考虑这种政治理想如何在现实的层面上实现。这样,“王道”或许要通过“霸政”才有可能得以实现,而“哲学王”如果在现实中难以实现,也必须要通过强调法治的制度才能实现稳定和谐的城邦。

**[关键词]** 王霸;哲学王;法治;荀子;亚里士多德

**[中图分类号]** B222;B502

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1671-6973(2021)04-0084-08

王霸之辨是早期儒家政治思想中的一个中心议题,这个议题的重要性不仅在于其所直接反映的儒家对于不同政体的态度,更在于其中所渗透的关于人性与道德、道德理想与社会现实、法治与人治等诸多关涉哲学、政治学重要问题的儒家精神。在古希腊哲学家那里,虽然话语体系不尽相同,但在不同的术语下(“哲学王”“荣誉政制”等)所隐藏的王道与霸政的思想内核则与儒家这一思想不无相似之处,而其与儒家思想的不同之处则更说明了西方古典主义政治学的特点。

## 一、早期儒家政制观中的“王”与“霸”

关于“王”和“霸”的争辩一直是早期儒家哲学所关注的重心。尽管孔子希望一个统治者能够培养自己成为仁爱的君主,但他也注意到成为仁爱圣王的难度。他说,“如有王者,必世而后仁。”(《论语·子路》)。修身以成仁是一个需要在很长时间内努力实践的艰苦过程,而这一过程很难在一个人有限的生命中完成。因此,对孔子来说,甚至是古代的统治者,如尧和舜,也很难称作“仁”或“圣”(《论语·雍也》)。孔子也否认自己是一个圣人。他说,“若圣与仁,则吾岂敢?抑为之不厌,诲人不倦,则可谓云尔已矣。”(《论语·述而》)既然实现仁和成就圣人的过程如此艰难,那为什么孔子还能坚持追寻这一目标呢?对孔子来说,道德和政治的最终理想就是将道德修养与国家治理结合在一起。尽管实现这一目标的过程充满了艰难险阻,路途遥远而不知其最终结果,但实现圣王的过程本身就是很宝贵的,因为它积累了很多宝贵的经验,而这些经验可以被看作是对自我的持续发展和完善。对孔子来

**[收稿日期]** 2021-01-15

**[基金项目]** 本文为国家社会科学基金一般项目“早期中国与古希腊宇宙观比较研究”(19BZX055)以及北京市社会科学基金重点项目“荀子心论思想研究”(20ZX001)的阶段性成果。

**[作者简介]** 孙伟(1977—),男,山东临沂人,哲学博士,北京市社科院研究员、哲学所所长,主要研究方向:中西哲学比较。

说,最重要的事情不在于最终结果,而在于过程本身。孔子并没有期待每一位统治者都能成为圣王。他甚至承认那些被后世儒者斥责为“霸”的统治者(“霸”通过军事掠夺和明智的同盟而获得大量土地)正是以他们自己的方式成为好的君主。<sup>①</sup>这其中一例便是齐桓公,他被管仲辅佐从而成为春秋五霸之一。<sup>②</sup>正如傅斯年先生所说,“孔子之宗教以商为统,孔子之政治以周为宗。以周为宗,故曰:‘如有用我者,吾其为东周乎。’其所谓‘为东周’者,正以齐桓管仲为其具体典范。故如为孔子之政治论作一名号,应曰霸道,特此所谓霸道,远非孟子所界说者耳。”<sup>[1]</sup>

与孔子相比,孟子对待“霸”的态度似乎不那么灵活。孟子强调说,好的政府只在于“王”而不在于“霸”。<sup>③</sup>孟子说,“以力假仁者霸,霸必有大国;以德行仁者王,王不待大。”(《孟子·公孙丑上》)对孟子来说,统治者必须要培养自己成为足够仁慈的人才能进而转化人民的道德,他也才能成为真正的“王”。否则,如果一个不道德的统治者只是使用暴力来掠夺其他人民的土地,他就不能使人民心甘情愿地臣服于他。孟子甚至认为管仲的成就是微不足道的。(《孟子·公孙丑上》)在这一点上,美国学者史华兹指出:“他(引者注:指孟子)的论辩大体说来是这样的:只有在预设了将‘仁义’作为目的本身,并依照仁义而行动的反映人类本质的能力之后,才能取得优良的社会后果。只有完全为正确的东西所激励的人,才能在长远的意义上造就出一个优良的社会,哪怕偶尔也会出现管仲那样的著名人物,他们能够取得某些符合仁德的成果,而不论其动机和手段。看来他们似乎能够‘借用’仁德成果。然而,此类不具备仁道动机的仁道成果有可能像浮尘一样,转瞬即逝。”<sup>[2]</sup>

孟子谴责五霸,因为他们只会用暴力去攻击其它国家而不会在治理国家中推展仁政。但五霸也要比他那个时代的诸侯强得多,因为他们至少遵守盟约,制止邪恶和不道德的行为以维护国家之间的和平,然而这一时期的诸侯国们则背弃盟约,无休无止地互相攻击。孟子认为,尽管在霸政统治下的人民也可能会受益于此,但他们不可能拥有那种在王道的统治下才可能具有的道德转化。孟子说:“霸者之民驩虞如也,王者之民皞皞如也。杀之而不怨,利之而不庸,民日迁善而不知为之者。夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流,岂曰小补之哉?”(《孟子·尽心上》)然而,孟子对这个问题的观点并不总是完全一致,他似乎也为霸政保留了一些空间。孟子说,“尧舜,性之也;汤武,身之也;五霸,假之也。久假而不归,恶知其非有也。”(《孟子·尽心上》)这似乎在说明,如果春秋五霸只是借用道德的名义而行事的话,随着时间的推移,这些春秋的霸主们也有可能会由于这种长期的“道德借用”而逐渐转化自己成为道德的君主。在《孟子·梁惠王》一章中,孟子试图说服梁惠王和齐宣王与普通人民分享自己所拥有的物质利益和其它利益,即使他们自己也希望拥有这些物质利益。对孟子来说,即便一个统治者在私欲上是不道德的,只要他肯与普通民众共享他的物质利益,他就可能会被转化成为一个仁爱的君主。对于孟子的道德理想来说,这显然是一个折衷和妥协的方案。

荀子认为,既然人性如果没有遏制就会产生恶的后果,那么统治者在这个方面也同样没有例外。在这个意义上,我们最好现实一些而不要对统治者期待过多。这就导向了一种对“霸”的积极态度。荀子在他一生的不同阶段中,对于王霸问题上的观点有一个变化的过程。在写作《仲尼》篇时,荀子好

① 《论语·宪问》中,子曰:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。”又有,“桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁!如其仁!”

② 在关于春秋五霸这一方面,学术界一直以来有两种观点:一种认为是齐桓公,宋襄公,晋文公,秦穆公和楚庄王;另一种认为是齐桓公,晋文公,楚庄王,吴王阖闾,越王勾践。尽管两种观点不尽相同,但都认为齐桓公是春秋五霸之一。

③ 有关孟子王霸的观点,在宋儒中有很多争论。由司马光,苏辙和陈亮为代表的一方主张孟子中的王霸没有太大区分,王霸的不同只是程度上的不同;然而,由王安石,张九成和朱熹为代表的另一方则主张王霸在本质上是不同的。在笔者看来,后者的观点似乎更加可信,因为孟子作为一个在道德和政治上的理想主义者理所当然地认为“王”是最终的理想,而“霸”则没有如此让人敬仰的道德属性。关于这场争论的细节,请参见黄俊杰:《孟学思想史论》第1卷,台湾东大出版社1991年,第443—452页;第2卷,台湾中央研究院1997年,第143—155页。

像只主张“王”而谴责“霸”。荀子说,“仲尼之门,五尺之竖子,言羞称乎五伯。是何也?曰:然!彼诚可羞称也。”(《荀子·仲尼》)因此,在此时,荀子是谴责“霸”的,因为“霸”在治理国家时不遵循道德原则。此时,荀子宣称可以成为统治者榜样的是“王”。荀子说,“彼王者则不然:致贤而能以救不肖,致强而能以宽弱。”(《荀子·仲尼》)在荀子的早期观点中,只有统治者遵循着道德原则和儒家之道,才能被看作是王,也才有可能成为所有统治者的道德模范。

荀子的后期经历和政治时局的变动使他对于“霸”的思考愈加成熟,进而对“霸”持一种更加肯定的态度。在《王霸》篇中,荀子首先区分了三类统治者:“故用国者,义立而王,信立而霸,权谋立而亡。”(《荀子·王霸》)在荀子看来,一个能够将礼诉诸政治实践的统治者可以被看作是王。这类统治者是荀子的政治和道德理想,而这一理想的现实原型就是商汤和周武王。然而,即便一个统治者不能按照礼的原则来行动,只要他能在一个国家中建立统治秩序并在友邦中建立相互的信任,也能被看作是一个次好的统治者——“霸”。荀子说,“德虽未至也,义虽未济也,然而天下之理略奏矣……虽在僻陋之国,震动天下,五伯是也。”(《荀子·王霸》)对荀子来说,尽管春秋五霸没有达到统治者所需要的最高美德,但通过在友邦之间建立相互的信任并壮大自己的国家,他们也能使自己的子民受益。这里,荀子并没有谴责五霸或否认他们的功绩。荀子只是谴责了第三类统治者(“权谋立”),这类统治者一点也不能使人民受益,自己也会很快灭亡。在《强国》篇,荀子结合“王”与“霸”的区分讨论了秦国的局势。当被问及他对秦国的印象时,荀子在肯定了秦国政府的一系列政绩后,批评秦国缺乏儒者:“则其殆无儒邪!故曰粹而王,驳而霸,无一焉而亡。此亦秦之所短也。”(《荀子·强国》)因此,秦国的缺点在于它没有将儒家之道应用于统治中。很显然,荀子理所当然地认为“王”要比没有经过儒家道德培养的“霸”更加令人敬仰。然而,“霸”也在战国后期为时代所亟需,因为他能为人民提供一个稳定的社会和国家。事实上,在荀子看来,“霸”也许是在战国后期为实现王政的准备阶段。

与孟子相比,荀子为那些道德不够完善的统治者但却能施惠于人民的统治者保留了更多的空间。这就是说,礼和法应当被同时强调为统治的原则。只有当社会和国家变得稳定并且有秩序时,人民才有可能进行道德修养以趋向仁这一最终道德理想。在荀子的时代,没有强有力的“霸”的统治,一个国家就不能在乱世生存,更不用说统一整个帝国。另外,通过“霸”的统治,人民也能够从国家的强盛和繁荣中获得利益。荀子的这一思想并不是对孔子思想的背离,因为孔子本人对齐桓公和管仲就持一种相对宽容的态度。

先秦时代对于“王”与“霸”的争辩乃是儒家的一个中心议题。这一议题之所以会成为当时辩论的焦点,就在于春秋战国时期的特殊时代背景。在春秋战国时期,频繁的战争和霸主的迭出使得人们不能不在儒家的政治理想和现实政治面前做出深切的思考和选择。那么,在具有相似时代背景的古希腊,那里的哲学家又会对这一议题做出怎样的回应呢?

## 二、古希腊政制观中的“哲学王”与“荣誉政制”

古希腊的伯利克里时代是雅典的黄金时代,但随着伯罗奔尼撒战争的开始和延续,雅典逐渐从繁荣走向衰落。随着战争的延续,各城邦内部的攻心斗角和烧杀抢掠行为成为当时的普遍现象,人们的传统道德观念也在迅速地瓦解。《伯罗奔尼撒战争史》的作者修昔底德说道:“这样,一个城市接着一个城市爆发革命……引起许多新的暴行,表现于夺取政权方法上的阴谋诡计和闻所未闻的残酷报复。为了适应事物的变化,常用辞句的意义也必须改变了:过去被看作是不瞻前顾后的侵略行为,现在被看作是党派对它的成员要求的勇敢;考虑将来而等待时机被看作是懦夫的别名,中庸思想只是软弱的外衣;从各方面了解问题的能力只表示他完全不适于行动。……阴谋成功是智慧的表示,但是揭发一

个正在酝酿中的阴谋显得更加聪明一些……”<sup>[3]</sup>这样,传统的美德被视作是软弱无能的表现,阴谋诡计和烧杀抢掠则成为智慧与勇敢的代名词。苏格拉底一生所要奋斗的目标就是要匡正古希腊当时的道德现状,挽救希腊人的精神世界于颓废之中。在这个大前提下,苏格拉底对于政治和国家的理想一定是基于他的道德理想之上的。在《高尔吉亚篇》中,苏格拉底认为,社会道德秩序的稳定是城邦兴盛的基础,而政治家的任务就在于改善人们的灵魂,培植好公民。在这个意义上,伯利克里并不懂得道德是政治的根本,他将雅典公民变得骄纵、懒惰和野蛮。<sup>[4]</sup>因此,一个真正的政治家应该本身就是一个道德高尚的人,他能够通过改善人们的灵魂,培养人们的品德来稳定社会政治秩序。

在这个基础上,苏格拉底认为最好的政府应当是经过民选而产生的,由贤能且富有知识的统治者组成,这种政府就被称之为 aristocracy,也就是贤人政制。苏格拉底认为,公民是生而平等的,都是城邦所生的子女,公民之间只有美德和智慧上的差异,并无其他优劣之分。因此,苏格拉底反对僭主制,认为它是根据政治地位和财产选拔管理。在这点上,苏格拉底的贤人政制和孔孟荀所主张的以尧舜禹为代表的禅让王制非常类似。他们都主张让具有美德且有能力的人担任统治者,而这一统治者的产生并不是世袭得来的,而是通过民众的选举或推选产生的。而在另一方面,苏格拉底所反对的僭主制与孔孟荀所反对的“霸”之间也有很多相似之处。

柏拉图的政治理想和苏格拉底一样,都是要建立由哲学家担任统治者的国家(哲学王),也就是 aristokratia (aristocracy)。<sup>①</sup>统治者应当是具有良好品德的人,能够在统治中照顾最大多数人民的利益。在哲学王之下,依次有四种类型的政制:一是荣誉政制(timocracy),二是寡头政制(oligarchy),三是民主政制(democracy),四是僭主政制(tyranny)。这四种政制依次逐渐退化。下面我们来详细考察一下这四种政制的特点:

在荣誉政制中,统治者得到尊崇,“完全不让战士阶级从事农业、手工业和商业活动,规定公餐,以及统治者终身从事体育锻炼、竞技和战争”。另一方面,这种政制“不敢让智者执掌国家权力,而宁可选择较为单纯而勇敢的那种人来统治国家。这是一些不适于和平而更适于战争的人,他们崇尚战略战术,大部分时间都在从事战争。”<sup>[5]317</sup>这是一个善恶混杂的制度,在这种制度里,勇敢起着主导作用,好胜和爱荣誉是这种制度的显著特征。

在寡头政制中,荣誉政制中好胜的爱荣誉的人变成了爱钱财的人。这种政制用人的标准就是财产。“假定人们依据财产标准来选择船长,那么一个穷人虽然有更好的航海技术,也是不能当选的。”<sup>[5]322</sup>因此,在这种制度下,个人的才能和知识不是选拔用人的标准,而是个人所拥有的财富。

在民主政制中,城邦中的每个成年的公民都有同等的权利可以担任公职,官职通常都由抽签决定,而不论个人财产的多寡和才能的高低。在这种民主制度下,每个人的行动和言论都是自由的,每个人想做什么就做什么。柏拉图认为,在民主制下,“除非天分极高的人,不从小就在一个好的环境里游戏、学习、受到好的教养,是不能成长为一个善人的。民主制度以轻薄浮躁的态度践踏所有这些理想,完全不问一个人原来是干什么的,品行如何,只要他转而从政时声称自己对人民一片好心,就能得到尊敬和荣誉……这看来是一种使人乐意的无政府状态的花梢的管理形式。”<sup>[5]333</sup>

僭主政制则是民主政制走到极端的结果。民主政制强调人的自由,认为谁要是想稍加约束,人们便不能忍耐,也不愿受法律的束缚。在这个制度中,平民的领袖控制着平民,他们诬告别人,或将人流放,判以死刑,掠夺财产,瓜分土地。这种人成为僭主暴君。人民本来是让僭主来保护自己的自由的,

<sup>①</sup> 该词希腊文愿意是好出身的人担任统治者,但如果只从贵族出身的意义上来理解,则与柏拉图提到的世袭王族政治相悖,因而还是应当从好的品格或道德高尚的意义上来理解这个词。(参见汪子嵩等:《希腊哲学史》第2卷,人民出版社1993年,第1092页。)

结果反而受到他的奴役;本来应该是人民奴隶的僭主却采取暴力来反对人民。<sup>[5]347-351</sup>

在柏拉图眼中,从 aristocracy、荣誉政制、寡头政制、民主政制再到僭主政制,它们是在逐渐走下坡路。Aristocracy 对应的统治者是贤人王者,荣誉政制对应的统治者是爱荣誉的人,寡头政制对应的是热爱财富的寡头,民主政制对应的是专注自由的平民,而僭主政制对应的统治者则是僭主。最好的统治者当然是贤人王者,就是具有智慧和美德的哲学王。这和孔子、孟子以及荀子所主张的王道颇为相似。对他们而言,一个国家的统治者本身就应该具有高尚的品德和过人的智慧。从个体修养的角度来说,个人的品德是与国家的政治紧密相连的。如果一个人本身是具有美德的,那么由他来统治国家就必然会造福于人民。因此,无论在西方古希腊哲学中,还是在先秦儒家哲学中,个体的伦理总是与现实的政治紧密相连。伦理与政治的一体化,是二者的一个重要共通点。

对于次等的政体选择来说,柏拉图认为荣誉政制是相比其他制度来说更好的制度。荣誉政制的特点是爱好荣誉和战争,重用勇敢和善于战争的人,这与先秦儒家们所讨论的霸政似乎也有相似之处。霸政的主要特点也是崇尚武力和荣誉。先秦儒家虽然反对霸政,但并不完全否认霸政所能带来的一些积极意义和影响,比如孔子对于管仲辅佐齐桓公抵制戎狄的称赞等等。<sup>①</sup> 对于后期的儒家,比如荀子来说,霸政可能发挥的作用就更加大了。除了能够成为稳定社会秩序的一种方式以外,霸政还很可能成为实现王政的一种方式。因此,我们可以发现,无论是古希腊的柏拉图,还是中国古代儒家的孔子和荀子,他们都没有否认“霸”或“荣誉政制”在国家统治中可能产生的积极作用。

对于最坏的政体而言,柏拉图认为是僭主政制。对于柏拉图来说,僭主政制就是暴君统治,它是完全没有可取之处的,是迟早要灭亡的。这种政体与先秦儒家所分类的政体模式相对应的应该是如桀纣之类的暴君政体。对于先秦儒家来说,桀纣之类的暴君政体是只会考虑统治者自己的利益,而使人民陷于水火之中。对于孟子来说,诛灭这样的暴君,是人人可为之的,是“诛一夫”,而非“弑君”。对于荀子来说,这样的暴君所统治的国家就是“亡国”,是迟早要灭亡的。

与柏拉图类似,亚里士多德将政体列为了六种形式,并且详细解释了这些政体形式的不同特点。亚里士多德说:“政体(政府)的以一人作为统治者,凡能照顾到全城邦人民的利益的,通常就称为王制(kingship);凡政体的以少数人,虽不止一人而又不是多数人,为统治者,则称为贤人制(aristocracy)——这种政体加上这样的名称或是由于这些统治者都是“贤良”,或由于这种政体对于城邦及其人民怀抱着“最好的宗旨”;末了一种,以群众为统治者而能照顾到全邦人民公益的,人们称它为共和政体(constitution)。”<sup>②</sup> 在这里,亚里士多德提出了三种正确的政体形式:王制、贤人制和共和政体。他们的共同特点都是以民众的共同利益为执政目标,而不同之处在于统治者是一人,少数人还是多人。分别对应于这三种正确的政体形式,有三种变体的政体形式,即僭主制、寡头政体、平民政体。其中僭主制是君主制的变体,寡头政体是贤人制的变体,而平民政体则是共和政体的变体。僭主制是为了单一的统治者谋利益的政体,寡头政体是为了富人谋利益的政体,而平民政体则是为穷人谋求利益的政体。这三种变体的政体形式都不是为了全体公民谋取共同利益的政体。

对亚里士多德来说,在这六种政体形式中,王制或贤人制应该是最高理想的政体。<sup>[6]</sup> 在亚里士多德的理想中,由具有美德的人担任国家统治者是最完美的政体,这其实也就是所谓的王制或贤人制。对亚里士多德来说,在贤人制中,参与到政体中的人是在单纯意义上具有最好的道德品质的人。在这种政体中,选任官员要看个人的品德。这样看来,亚里士多德最高理想中的政体和柏拉图的王制以及

① 参见《论语·宪问》:“微管仲,吾其被发左衽矣。”

② 参见亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆,1965年,第136页。译文根据 Aristotle, The Complete Works of Aristotle. Edited by Jonathan Barnes, volume 2, Princeton: Princeton University Press, 1984, p. 2030 做出一定调整。

儒家所主张的王道之间并无二致。他们都既要求统治者自身需要具备道德,还要求加入到政体中的官员遵循道德的准则。对于共和制,亚里士多德认为这是民主制和寡头制的混合,因而兼顾了两者的优点。共和制既不像民主制那样主要照顾穷人的利益,也不像寡头制那样主要照顾富人的利益,而是同时兼顾穷人和富人的利益,因而也是一种比较好的政体。<sup>[7]1096</sup>而对于僭主,亚里士多德同样持批判的态度。亚里士多德首先区分了三种类型的僭主:“(一)某些野蛮民族(非希腊民族)中所尊崇的具有绝对权力的专制君主,以及(二)在古希腊城邦中曾经一度存在的类似君主的所谓民选总裁。……但,这里,还有第三种僭主政体,那就是大家习见的真正僭政的典型,……当单独一人统治着全邦所有与之同等或比他良好的人民,施政专以私利为向,对于人民的公益则毫不顾惜……这就成为第三种僭主政体。这是暴力的统治;所有世间的自由人当然全都不愿忍受这样的制度。”<sup>[8]206-207</sup>从上面这段话中,我们可以看出亚里士多德虽然对僭主制持有否定态度,但真正反对的却是第三种类型的僭主政体。只有第三种政体才是不顾人民的利益,而又不依据法律来进行统治的反面典型。如果说共和制兼顾了民主制和寡头制的优点的话,那么僭主制则集合了民主制和寡头制的缺点和过失,因而对人民的危害最大。僭主制一方面从寡头制那里学会了积累财富,来供养自己的卫队和维持自己奢侈的生活。另一方面,它又从民主制那里学会仇视显贵阶层,将他们放逐。<sup>[7]1108</sup>

亚里士多德指出,在治理国家方面,僭主必须要把自己的收支情况布告国内,实行财务公开的政策;在个人行为 and 修养方面,他应该示人以重威而不露严酷,使人产生敬畏但无恐怖的情绪。一个僭主必须克制自己,即使个人的修养不能达到这样的水平,也至少应该向世人表现自己绝不纵情享乐。<sup>[7]1108-1109</sup>亚里士多德最后说:“一个僭主,在他人民面前,应表现为大众的管家或本邦的仁王,而不是一个专制的僭主。他应表现自己不重私利而为万民公众的监护人。他应以克己复礼为平生素习,万事不为过分……应用这些方法……他的统治也可成为较高尚而值得受人欣羡的体制;而且他自己也因此不再是被人民所恐怖和憎恨的目标了。还有,他的统治既可因此较为持久;自己的习性也必日趋于善良,即使不容易达到全善,至少可得半善。要是说他已转成半善半恶,那么至少已经不是全恶的了。”<sup>[8]306</sup>这段话对完整理解亚里士多德的僭主制至关重要。根据之前的讨论,亚里士多德对僭主制的前两种似乎并不太反对,因为这两种也遵循着法治的精神并且并不与人民为敌。亚里士多德真正反对的只是第三种僭主政体,也就是暴君式的政体。这种政体不考虑人民的利益,只考虑统治者自己的利益,并且没有法治的精神,因而这种政体是没有任何可取之处的。无论是前两种僭主政体也好,还是后一种僭主政体也好,亚里士多德似乎都还为它们保留了一些余地。上面这段话提到,如果僭主能够使自己的行为表现为仁王,而谨守克己复礼的规约,久而久之,自己的习性也会逐渐趋于善良。这其实是为僭主制转化为贤人制保留了一些空间。联系到荀子关于“霸”的论述,荀子同样也为“霸”上升为“王”保留了一定空间。荀子认为“霸”并不是一无是处,“霸”通过实行法治和必要的战争使人民得到了实际利益,并且“霸”展现给世人的印象是重信义、守承诺的公众监护人形象。久而久之,“霸”有可能使自己的习性逐渐趋向善良和仁慈,从而为最后实现王政奠定基础。因此,“霸”在实现王政的道路上就是不可避免要经历的一个阶段。这和亚里士多德对僭主的论述颇有相似之处。只不过亚里士多德的僭主包含更多的因素,除了遵守法治的僭主以外,暴君也属于其中。但在荀子的话语体系中,暴君是不包含在“霸”这个范畴之中的。对于荀子来说,暴君是不可能转化为仁王的。

### 三、古希腊和早期儒家话语体系中的“法”与“人”

柏拉图的思想也在不断的发展变化中。在后期的《政治家篇》和《法律篇》中,对于不同政制的比较成为一个次要的考虑,法律则成为柏拉图在政治学中关注的重心和焦点。

在《法律篇》中,柏拉图设想了一个理想的政体形式。首先,这个政体由一个年轻的“独裁者”(dictator)绝对控制。这个统治者应当具有良好的自制力和记忆力,敏于学习,勇敢和天生的高贵品格。其次,这个统治者还需要有“好运”能够在他的那个时代与一个知名的立法者相伴,并能够时时见到他。这样一个政体是一个理想政体。次好的政体则是合法的王制,再次则是类似于民主制的政体形式。寡头制是居于第四位的政体形式。<sup>[7]1115-1116</sup>显然,柏拉图在这里设想了一种和《理想国》中的理想政体不一样的政体模式。在这种政体中,哲学王不再存在,居于统治地位的是具有统治能力和高贵品格的“独裁者”。当然,柏拉图虽然强调独裁者的个人统治能力,但并没有忘记这个独裁者所应具有的美德。他说:“当一个独裁者想要改变国家的道德现状时,他并不需要自己花费多大的力气或时间来去做。他只需要成为第一个走这条路的人就可以了,而在这条路上他可以督促民众来去做。也就是说,他只要通过自己的行为来为民众做出道德的榜样就可以了。他必须要赞扬一些行为并且谴责另外一些行为,在每一个领域他都必须使违背道德的人被鄙视。”<sup>[9]1398</sup>从上面这段话中,我们可以看出国家的统治者不仅需要高超的统治能力,而且还应具有为民众做出表率道德素质。这很容易使我们联想起孔子那段著名的话:“子欲善,而民善矣。君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃。”(《论语·颜渊》)很显然,对于孔子来说,统治者必须要具有高尚的品德来作为民众的表率。只要统治者本身具有高尚的品德,民众自然会仿效君子的行为,从而逐渐转变自己的品格,使之趋向于道德。在这一点上,柏拉图和孔子是非常相似的。

然而,柏拉图《法律篇》中所设想的理想君主并不只是具有美德,而是除了在具有必要的统治能力和个人素质外,还必须要懂得如何将法律运用于治理国家之中。在柏拉图后期的观点看来,法律在国家治理中至关重要。他说:“当法律从属于某个权威而没有独立性时,城邦离毁灭就不会太远了;而如果法律成为政府的主人,政府是它的奴隶时,那么城邦就会充满了希望,人们就会得到神所能赋予一个城邦所有的祝福。”<sup>[9]1402</sup>在这里,柏拉图基本上将法律视为一个城邦统治中最根本的原则。和统治者个人的品德比起来,似乎法律更为重要。柏拉图甚至说:“一个国家所能享用的福庇是直接与此国家所施行的法律和秩序的程度相关的。”<sup>[9]1453</sup>这显示了柏拉图思想从《理想国》中的人治到《法律篇》的法治的发展。安德烈·拉克(André Laks)就认为,“从某种意义上说,《法律篇》既是《理想国》、又是《政治家篇》的续篇。就修正而论,这两篇对话的地位是不同的。就《理想国》来说,变化是明显的,因为善人的共同体、哲学王、激进的新开端的必要性,所有这些在那篇对话中非常突出的特征,在《法律篇》中都全面削弱了。……在《政治家篇》中,法律或者是作为专业政治家手中有用的权宜之计,或者是在缺少真正政治家的情况下,作为无意识的第二好的选择,而在《法律篇》中,法律是神灵理性的体现……”<sup>[10]</sup>

与此相似,亚里士多德也同样强调法律的重要性。他说:“上述种种已足够证明,凡由同样而平等的分子组成的团体,以一人统治万众的制度就一定不适宜,也一定不合乎正义——无论这种统治原先有法律为依据或竟没有法律而以一人的号令为法律,无论这一人为好人而统治好人的城邦或为恶人而统治恶人的城邦,这种制度都属不宜并且不合乎正义……”<sup>[8]175</sup>

柏拉图和亚里士多德的这一点与孔子比较起来似乎非常不一致。对于后者来说,统治者的个人品德应当始终高于法律,而法律只是在不得已的情况下才会用以国家的统治之中。孔子说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)孔子认为,“德”和“礼”不仅有规范人民行为的功能,而且还能激发出内心的羞耻感,而这正是培养人民道德的重要方式。相反,政体制度和刑罚制度只不过是使得人民免于被惩罚而已,这只是一种最低的要求。刑罚只能迫使人们去依据法律行事,但却不能引发内在的羞耻感。尽管刑罚在控制犯罪和保障生活安宁方面发挥着重要作用,但却与道德修养无关。这样,对孔子来说,法律和刑罚在引导人们进行道德修养、成为仁

爱的人,从而保持良好的社会秩序方面不如礼有用且有效。因此,在统治中应用礼并最终放弃使用刑罚才是孔子所真正希望的。孔子说,“听讼,吾犹人也,必也使无讼乎!”(《论语·颜渊》)在孔子看来,礼应当优先于刑罚,没有礼的约束,刑罚就可能被滥用。孔子说,“礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。”(《论语·子路》)

柏拉图和亚里士多德的这一观点虽然与孔子不尽相同,但却与荀子颇为相似。在前面,我们提到了荀子的“法”是国家统治的根本法则,是与礼共同维护社会秩序的必不可少的工具,如荀子说到:“出若入若,天下莫不平均,莫不治辨,是百王之所同也,而礼法之大分也。”(《荀子·王霸》)尽管荀子比孔子在法律方面可能更进了一步,但荀子依然沿袭了儒家人治的传统,认为即便有完美的法律,但如果没有道德完美的君子,法律也无从施展。所以荀子说:“法者、治之端也;君子者、法之原也。故有君子,则法虽省,足以遍矣;无君子,则法虽具,失先后之施,不能应事之变,足以乱矣。不知法之义,而正法之数者,虽博临事必乱。”(《荀子·君道》)因此,对于柏拉图和亚里士多德来说,如果没有法律制度,那么即便统治者的美德再美好,那对于国家治理来说也无济于事。但在荀子看来,事情则是恰好相反——如果统治者没有美德,那无论法律如何完美,都不能治理好国家。因此,对柏拉图和亚里士多德来说,法律制度是国家统治中不可缺少的条件;而对荀子来说,君主的美德才是国家统治中不可缺少的条件。虽然二者都没有否认法律和美德在国家统治中的作用,但对法律和美德的地位和作用的认识显然是不同的。这一点也是古希腊政治学和整个儒家政治学的不同之处,也显示了西方古典政治学理性主义与中国古代儒家政治学道德主义的不同之处,而西方与中国在政治制度设计与安排上的差异可能正由此产生,并逐渐演化为政治学发展的两大不同进路。

从柏拉图对法律的强调,以及对于理想政体的诉求来说,柏拉图后期的政体理想已经从对“王政”的渴求转向现实的对“霸政”的接受。在柏拉图看来,虽然统治者个人的品德也在统治国家中发挥重大的作用,但关系根本的却是国家所施行的法律制度。正是从这点上来说,柏拉图是在思想发展的过程中逐渐接受了“霸”政在国家统治中的必要功能,这与荀子对霸政的态度应该还是比较接近的,虽然二者都没有放弃对于王政的追求。

## [参 考 文 献]

- [1] 傅斯年. 性命古训辨证[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2006: 121.
- [2] [美] 本杰明·史华兹. 古代中国的思想世界[M]. 程钢译. 南京: 江苏人民出版社, 2004: 276.
- [3] Thucydides, History of the Peloponnesian War[M]. Translated by C. F. Smith, vol. 3, chap. 5, The Loeb Classical Library, 1980.
- [4] 柏拉图. 柏拉图全集: 第1卷[M]. 王晓朝译. 北京: 人民出版社, 2002: 412—413.
- [5] 柏拉图. 理想国[M]. 郭斌和, 张竹明译. 北京: 商务印书馆, 1986.
- [6] 苗力田. 亚里士多德全集: 第9卷[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1994: 104.
- [7] 汪子嵩, 等. 希腊哲学史: 第3卷[M]. 北京: 人民出版社, 2003.
- [8] 亚里士多德. 政治学[M]. 吴寿彭译. 北京: 商务印书馆, 1965.
- [9] Plato. Plato: Complete Works[M]. Edited by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997: 1398. 中译文为引者自译.
- [10] [英] 克里斯托弗·罗, 马尔科姆·斯科菲尔德主编. 剑桥希腊罗马政治思想史[M]. 晏绍祥译. 北京: 商务印书馆, 2016: 263.

(责任编辑: 谢光前)

(下转第99页)