

中外人文精神研究

第十辑

主 编 杜丽燕

副 主 编 程倩春

执行主编 孙 伟 王双洪 王玉峰 王 杰



人 民 出 版 社

中外人文精神研究

第十辑

主 编 杜丽燕

副 主 编 程倩春

执行主编 孙 伟 王双洪 王玉峰 王 杰



人 民 出 版 社

责任编辑:杜文丽

封面设计:汪莹

图书在版编目(CIP)数据

中外人文精神研究.第十辑/杜丽燕 主编. —北京:人民出版社,2017.9

ISBN 978-7-01-018504-0

I. ①中… II. ①杜… III. ①人文科学-世界-文集 IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 271900 号

中外人文精神研究

ZHONGWAI RENWEN JINGSHEN YANJIU

第十辑

杜丽燕 主编 程倩春 副主编

孙伟 王双洪 王玉峰 王杰 执行主编

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京中科印刷有限公司印刷 新华书店经销

2017 年 9 月第 1 版 2017 年 9 月北京第 1 次印刷

开本:787 毫米×1092 毫米 1/16 印张:10.5

字数:235 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-018504-0 定价:45.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

总 编 谭维克

副 总 编 许传玺 赵 弘

《中外人文精神研究》编委会

总 编	谭维克			
副 总 编	许传玺	赵 弘		
委 员	刘牧雨	戚本超	周 航	殷爱平
主 编	杜丽燕	程倩春		
执行主编	孙 伟	王双洪	王玉峰	王 杰
编 辑	梁劲泰	刘 东	郝 苑	李婉莉

目 录

中华精气神

“天空之城”与“尘世之邦”——荀子与柏拉图政制观之比较.....	/ 3
元代作家作品与官场文化	/ 13
关于王阳明的“万物一体”论	/ 23
“天人合一”与生态环境失衡的人文拯救	/ 30

西洋精华

莫尔《乌托邦》卷一中的沉思与实践	/ 49
密尔的伤害原则是一条抽象原则吗?	/ 55
从梅洛—庞蒂的现象学视角浅析中国山水画——以《鹊华秋色》为例	/ 67
理解大学	/ 76

给我一个支点

对于大爆炸式创新的人文思考	/ 93
对“人工智能”的一种哲学反思	/ 102

社会·视野

密尔是否反对习俗?	/ 113
习俗转换:从熟人文化迈向公民文化	/ 125
包容共享与信任修复	/ 148
网络视域下信用监管及规范净化路径	/ 156

“人文之城”与“全民之城”

——《老子》与《礼记》论“礼”之比较

中华精气神

“天空之城”与“尘世之邦” ——荀子与柏拉图政制观之比较

孙 伟^①

对于早期儒家和古希腊哲学家而言,他们的政治哲学无疑都围绕着具有最高理想性质的“王道”或“哲学王”这一核心而展开。然而,如何将这一最高政制理想在现实中实现,才是二者都需要真正面对的理论 and 实践问题。面对现实的政治环境,作为最高理想的“王道”究竟能否实现?如果很难实现,那会有其他方式来替代吗?如果能够实现,又要通过何种途径呢?带着这些问题,我们选取了具有代表性的两个人物——荀子和柏拉图,通过审视和比较他们的相关思想,我们或许可以找到解决这些问题的线索。

一、荀子的“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可贵的,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

^① 作者系北京市社会科学院哲学所副研究员。

“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。^①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。^②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。^③

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”。^④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,孟子认为:

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。^⑤

因此,孟子谴责五霸是三王的冒犯者,因为他们只会用暴力去攻击其他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

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 傅斯年:《性命古训辨证》,广西师范大学出版社2006年版,第121页。

④ 有关孟子王霸的观点,在宋儒中有很多争论。以司马光、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,以王安石、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,(台北)东大出版社1991年版,第443—452页;第2卷,(台北)中央研究院1997年版,第143—155页。

⑤ 本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》,程钢译,江苏人民出版社2004年版,第276页。

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的，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他利益，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。

与孟子相比，荀子对于仁政的态度似乎并没有如此乐观。对于荀子来说，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，只有统治者遵循道德原则和儒家之道，才能被看作是王，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”),这类统治者一点儿也不能使人民受益,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。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,更不用说统一整个国家。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。

然而,荀子并没有明确地提出“霸”能否向“王”进行转变。对于荀子乃至整个儒家来说,如果王政或仁政的理想过高而难以实现,次好的政制“霸”或许也是一个可以接受的选择。然而,虽然有“霸”作为替代性的选择,但如果最高的仁政理想无法实现,现实的“霸”也无法实现向“王”的转变,就必然会使儒家的政治理想乃至伦理基础面临严重的挑战。

在分析荀子对这一问题的解决方案之前,那我们不妨先将目光转向与先秦儒家具有相似时代背景的古希腊,看看那里的哲人们是否会有对这一问题的解决方案。

二、柏拉图的“贤人制”与“荣誉政制”

要探讨柏拉图的政制观,就必须要了解其产生的古希腊哲学思想背景。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,各城邦内部的勾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:

……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……^①

^① Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, translated by C.F.Smith, Vol. 3, chap. 5, The Loeb Classical Library, 1980.

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。^①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^②,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者。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,也就是贤人制(aristokratia, aristocracy)。^③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)。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

① 柏拉图:《柏拉图全集》第1卷,王晓朝译,人民出版社2002年版,第412—413页。

② Plato, *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper, Indiana polis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, p. 954.

③ Aristocracy 一词经常被翻译为“贵族政治”或“好人政治”(如郭斌和、张竹明译:《理想国》,商务印书馆1986年版,第314页。)该词希腊文原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年版,第1092页。)

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。

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。

虽然对于柏拉图来说荣誉政制是一种次好的政体选择,但它也很难实现向最高等级政制的转变。亚里士多德就敏锐地指出,

……当他(指柏拉图——引者注)说到僭主政体时,变革好像就此停止了似的;他从没有说明僭主政体是否也有变革,如果也有变革,他也没有说明这些变革的原因或它们究将变为哪种政体。……实际上,一个僭主政体可能转变为另一形式的僭主政体……一个僭主政体也可转变为寡头政体……一个僭主政体也可转变为平民政体……而且,也可一变而成贤人政体(aristocracy)。^①

对于亚里士多德来说,就连最低层级的僭主政制都有可能实现向贤人政制的转变。既如此,那对于相对较好的荣誉政制(斯巴达式城邦)来说,似乎就更有可能实现向最高等级政制的转变。但对于《理想国》时期的柏拉图而言,他并没有提及这种转变的可能性。这样就会造成与儒家同样的在理论和实践上的解释困境,即贤人制的理想政制是

① 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆 1965 年版,第 310—311 页。

否设计得过高而难以在现实中实现?如果这一最高理想难以实现,那次等的政制有可能向这一最高政体转变吗?(正如荀子所提到的“霸”向“王”的转变)如果没有这种转变的可能性,那最高理想只能是一种空中楼阁或者“天空之城”吗?在柏拉图后期的《法律篇》著作中,我们似乎可以看到柏拉图力图解决这一困境的努力。

三、王政何以实现?

在《法律篇》中,柏拉图又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,具有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。^①

显然,柏拉图在这里设想了一种和《国家篇》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要使违背道德的人被鄙视。^②

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,而且还需要具有能为民众做出表率道德素质。这很容易使我们联想起孔子对于统治者所应具有的那段著名的话:“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

① 汪子嵩等:《希腊哲学史》第2卷,人民出版社1993年版,第1115—1116页。

② Plato, *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, p. 1398. 中译文为引者自译,以下该书引文除非特别说明,均为自译。

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。^①

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底是直接与此个国家所施行的法律和秩序的程度相关的。”^②这显示了柏拉图思想从《国家篇》中的人治到《法律篇》中的法治的发展。柏拉图研究学者安德烈·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……^③

我们可以看到,柏拉图在《法律篇》中设想的理想政体似乎是在贤人制的基础上融合了法律的因素。一个统治者不仅需要在德性上具有表率作用,更要在法律的运用和实施中发挥重大作用。对于后期的柏拉图而言,法律甚至可以超越美德,成为国家统治的首要因素。这其实也就是在暗示,如果一个统治者还不能实现德性上的完满,那至少也可以维护法律的公正和尊严,从而可以保护最大多数人民的利益。通过这样一种融合了法律和美德的理想政制设计,柏拉图提出了如何使理想政制实现的方案。如果一个统治者能够首先实现法治,即便自身还不能实现德行的完满,那也就具备了实现最高理想政制的基础。因而,法治是最高理想政制实现的关键性条件。这无疑是对《理想国》政制观的重大修正。在《理想国》中,最高理想政制就是建立在纯粹美德基础之上的。通过这种从德性到法治的改变,柏拉图力图使自己的最高理想政制建立在坚实的现实法律基础之上,从而也就为实现最高理想政制提供了一条途径。

我们可以发现,柏拉图是通过修正了最高理想政制的方法来使得自己的政治理想

① Plato, *Plato: Complete Works*, p. 1402.

② Plato, *Plato Complete Works*, p. 1453.

③ 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》,晏绍祥译,商务印书馆2016年版,第263页。

能够得以实现。当然,从儒家的角度来看,这种修正似乎是对现实的一种妥协。难道最高理想难以实现就可以不去实现吗?这种最高理想一定要与现实妥协,加入现实的法律因素吗?这些或许都可以成为儒家对柏拉图政制观的质问。

我们知道,对于孔子来说,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介入到国家的统治之中。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远不如礼有用且有效。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》)

然而,对于荀子来说,“法”开始变得尤为重要。“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,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》)荀子甚至还认为,法律不仅拥有维护社会秩序的功能,还有移风化俗、改良人心的社会道德教化功能。荀子说,

古者圣王以人性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,是以为之起礼义,制法度,以矫饰人之情性而正之,以扰化人之情性而导之也,始皆出于治,合于道者也。(《荀子·性恶》)

显然,荀子在这里提到的“圣王”与仁政有着密切的联系,而恰恰又是“圣王”制定了礼义法度。这就等于说,仁政本身就包含了礼义法度。如果仁政本身就包含了礼义法度以教化世风人情,这也就与柏拉图所说的包含法律的最高理想政制相类似了。比起柏拉图,荀子似乎对法律的分析更为深入。通过法律,我们不仅可以实现我们想要的秩序和规则,而且还会教化人心,使之逐渐趋善,从而成为实现仁政的一种方式 and 途径。这样,荀子通过对圣王之治中法律双重功能的设定,隐含了对于儒家最高理想政制的修正。

当然,与柏拉图不同,虽然荀子强调了法律的作用,但他也同时认为,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,