

从“哲学王”到“第七种政体”

——柏拉图的政体理论的嬗变

朱耀平

(苏州大学 政治与公共管理学院, 江苏 苏州 215123)

摘要: 在《理想国》中,柏拉图认为“唯一正确的”统治形式是“哲学家成为国王,或国王成为哲学家”,其他四种政体(荣誉制、寡头制、民主制、僭主制)是上述这种“唯一正确的”政体没有得到很好维护而逐步退化的结果。在《政治家》《法律篇》等著作中,柏拉图将“唯一正确的”政体称作“第七种政体”,认为这种政体应与其他六种可能出现的政体完全分开,就像神与人要分开一样;与《理想国》的另外一个不同在于,在《政治家》《法律篇》等著作中,是否根据法律实行统治成为决定除“第七种政体”之外其他各种政体优劣的主要标准。总之,“第七种政体”这个概念的出现,表明柏拉图已基本放弃在现实中实现“圣人之治”(人治)的幻想,而把“依法治国”(法治)看作明智的、务实的选择。从“哲学王”到“第七种政体”,表明柏拉图的政体理论经历了从推崇“人治”向倡导“法治”转变的过程。

关键词: 柏拉图;正义;政体;“哲学王”;“第七种政体”

中图分类号 B502.232

文献标识码 A

文章编号 1674-9014(2014)05-0026-10

一个城邦或国家应实行何种政治制度(政制)或政体,是柏拉图的许多著作特别是《理想国》《政治家》《法律篇》等十分关心的焦点问题之一。雅典民主政治在伯里克利时代(公元前461~429年)盛极一时,后经伯罗奔尼撒战争(公元前431~404年)的打击逐步走向衰落。在与僭主政治的交锋中,民主政治既表现出很强的生命力,也暴露出日益严重的弊端。苏格拉第对此可谓洞若观火。而他本人有意成为雅典城邦的“牛虻”,却反而被雅典民众大会判处死刑的悲剧性结局,则更使雅典民主制日益蜕变为“多数人的暴政”的事实大白于天下。

作为苏格拉底的学生,“苏格拉底之死”不仅给柏拉图留下了个人情感上的切肤之痛,而且也使柏拉图对民主制的好感程度和信心指数降到了最低点。因此不难理解,在《理想国》中,柏拉图把民主政治看作与他心目中最坏的政治类型——僭主政治——最为接近的政治类型,并试图说服人们用“哲学王”(贤人政治)取代包括民主政治在内的所有政

治类型。但企图敦促、协助西西里岛叙拉古城邦的僭主狄奥尼修一世、二世实行“贤人之治”却以失败告终的经历使柏拉图认识到要在现实中找到一个符合他的“哲学王”标准的统治者,就如同要在尘世中找到一个像神一样的人一样困难。因此问题的关键不在于统治者是怎样的人,而在于统治者是服从法律并依据法律实行统治,还是凌驾于法律之上为所欲为。

从以上这个简短的叙述中可以看出,柏拉图的政体理论并不是与现实脱节的一成不变的理论,它是对现实的反思和回答,并根据从实践中得到的认识和教训进行调整和修正,直至提出新理论取代原有的理论。以往人们对柏拉图的政体理论的认识,仅仅停留在“哲学王”的概念上,殊不知柏拉图本人在现实提供的教训面前早已改弦更张。但即使是对于“哲学王”的概念,人们也没有把它放到柏拉图所处的时代背景中去认识,没有把它看作是对雅典民主政治所陷入危机的一种回答。总的来说,目前人们对柏拉图的政体理论的形成和发展过程及其历史地位

收稿日期 2014-06-27

基金项目 教育部人文社会科学研究规划基金项目“胡塞尔遗稿中的心灵哲学研究”(13YJA720029);江苏省哲学社会科学基金项目“胡塞尔遗稿中的心灵哲学研究”(12ZXB009)。

作者简介 朱耀平,男,福建武平人,苏州大学政治与公共管理学院副教授,博士,硕士生导师,研究方向为西方哲学。

的认识有待进一步深入。

一 正义论——柏拉图政体理论的基石

对于柏拉图来说,相对于政体问题而言,正义问题是一个更具根本性意义的问题。应采取什么样的政体的问题之所以重要,原因正在于它是关系到正义能否实现的一个十分重要的环节,选择哪一种政体的问题归根到底是实现正义的方法和途径的问题,判别一种政体优劣的根本标准是它能否促进正义目标的实现。就拿《理想国》来说,它主要是关于正义问题的理论,包括政体问题在内的其他大多数问题或围绕正义问题展开,或由正义问题引发。正如巴克在他的《希腊政治理论》一书中所指出的:“不管柏拉图是在讨论智者的理论,还是寻求改革实际的社会生活,正义都是他思想的枢纽,是他论述的主题。”^{[1]214}在这个意义上,《理想国》确实可以被称为“一部关于正义的论著”。

正义问题和政体问题的这种关系表明,离开了正义理论,柏拉图的政体理论就成了无源之水、无本之木;不了解柏拉图的正义理论,就很难达到对他的政体理论的正确理解。鉴于此,在具体讨论柏拉图的政体理论之前,预先对他的正义理论进行简要的梳理和概括,是十分必要的。

必须首先加以指出的是,柏拉图对正义问题的探讨同样并非冥思苦想式的纯理论探讨,而是来自对当时希腊城邦内部及各城邦之间弱肉强食的政治现实及其所带来的严重后果的深刻反省。城邦内部的寡头派和民主派对统治权的争夺不止一次地引起骇人听闻的血腥屠杀,各城邦之间奴役与反奴役的斗争导致连绵不绝的战争和毁灭。现实一次又一次地提醒人们把节制和正义而不是贪欲和利益作为行为准则,但大多数人依然视若无睹、执迷不悟,仍然相信“强权即公理”——无论是一个人、一个集团还是一个城邦,只要有实力就可以巧取豪夺、为所欲为;甚至不少人认为强者对弱者的奴役符合“物竞天择、适者生存”的自然法则,有利于优胜劣汰,因此天经地义。

作为古希腊杰出的历史学家,修昔底德敏锐地捕捉到了希腊人当时的这种心态并在他的《伯罗奔尼撒战争史》一书中对其进行了生动的描绘。其中特别令人印象深刻的是该书第五卷第七章记述的雅典代表与弥罗斯人的一场辩论。弥罗斯尽管是斯巴达的移民岛屿,却在雅典与斯巴达的战争中保持了中立。在这种情况下,从道义上来说,雅典缺乏侵

犯弥罗斯的任何理由。但雅典出于控制海上霸权,削弱斯巴达的需要,于战争第十六年(公元前416年)出动海军包围了弥罗斯,并在进攻前夕派代表前去弥罗斯逼迫其就范。弥罗斯人声称正义在他们一边,对此雅典代表不以为然地回应道:“经验丰富的人谈起这些问题来,都知道正义的标准是以同等的强迫力量为基础的,同时也知道,强者能够做他们有权力做的一切。弱者只能接受他们必须接受的一切。”^{[2]466}在如此这般的唇枪舌剑之中,弥罗斯人缺乏实力作后盾的正义诉求显得非常幼稚可笑。

雅典代表的上述论调实际上代表着当时大多数普通希腊人内心的真实想法。在他们看来,什么样的行为是正义的,什么样的行为是不正义的,都由强者说了算,而强者总是把对自己有利的行为称为正义,而把对自己不利的行为称为不正义。

柏拉图在《高尔吉亚篇》《理想国》等著作中对上述思潮和论调进行了比修昔底德更为详细、具体而深入的剖析。

在《高尔吉亚篇》中,柏拉图笔下的智者卡利克勒(Callicles)通过对 Nomos(习俗、法律)和 Physis(自然、本性)的区分,为强者统治弱者的合法性进行了不遗余力的辩护。卡利克勒认为,根据自然本性(Physis),强者谋取弱者的利益是理所当然的,人越是能干,就应该得到更多的利益,所有动物、整个国家、整个人类显然都是这样^{[3]369}。但是根据习俗或法律(Nomos),强者谋取超过弱者的利益则被视为可耻的、不义的,这是因为 Nomos 本身是由在人数上占优势的弱者根据自己的利益需要制定的。弱者们希望享有与他人平等的待遇,为了防止强者超过他们,夺取他们的利益,他们就通过立法的手段吓唬强者说,超过其他人是可耻的,是一种邪恶,向他人谋求利益是非法的、不正义的^{[3]369}。柏拉图认为卡利克勒的这段话说出了很多人心里想说但不愿公开、坦率地说出的话:“每个正义地活着的人都应当让他的欲望生长到最大的程度,而不应当限制它们,凭着勇敢和理智,应当能够让他的各种欲望都得到最大满足,这是他的欲望所渴求的。但是我想,要做到这一点对许多人来说是不可能的,因此他们就谴责能做到这一点的人,借此掩饰他们自己的无能……他们宣称无节制是可耻的,而那些能够控制自己的人天生较为优秀的。由于他们自己没有能力满足自己快乐的欲望,出于胆怯他们就赞扬节制和正义。对那些生来就是国王的儿子,或者那些拥有天赋能够取得职位,当上僭主或夺取最高权力的

人来说,还有什么比节制和正义更加糟糕和可耻的事情呢?”^{[3]379} 卡利克勒的这种言论令人不由自主地想起尼采的学说,实际上,卡利克勒可以当之无愧地被称为尼采哲学的始祖和先驱。

卡利克勒的上述言论的一个重要特点,就是认为法律或伦理规范是由弱者而不是强者制定的,原因在于弱者比起天性优秀的强者来往往人多势众,在前者的威逼利诱下,后者很容易沦为前者的奴隶。在《理想国》第一卷中登场的色拉叙马霍斯(Thrasymachus)不再像卡利克勒那样武断地认为法律、习俗一定是由人数上占优势的弱者制定的,因为强者完全有可能起来反抗、推翻弱者的统治,把统治权、立法权和话语权掌握在自己手中,进而制定对自己有利的法律。实际上,色拉叙马霍斯不再像卡利克勒那样从自然本性上区分、界定强者与弱者。在色拉叙马霍斯看来,谁当权,谁统治,谁就是强者,而强者(当权者、统治者)总是根据自己的利益需要制定对自己有利的法律,遵守这个法律就被称为正义,违犯这个法律就被称为不正义,因此所谓正义就是当政者、有权者、统治者或“强者”的利益^{[4]19}。

卡利克勒和色拉叙马霍斯两人理论的上述差异并不能掩盖他们的思想在实质上的一致性:他们都认为正义与不正义是由当权者、统治者规定,并为其利益服务的,这意味着正义与不正义是人为规定的、是相对的,并不存在区分正义与不正义的客观标准;一种行为是正义还是不正义,需要根据当时的法律和伦理规范才能确定,而法律和伦理规范则随着统治者的更迭而改变,根据此法律是正义的行为,根据彼法律可能成为不正义的行为,反之亦然。

色拉叙马霍斯在提出“正义就是强者的利益”的观点之后,被苏格拉底的一连串诘问弄得晕头转向,这时“素来见义勇为而又猛烈过人”的格劳孔(Glaucon)站了出来,他对色拉叙马霍斯“那么容易认输”颇不以为然^{[4]44},打算对色拉叙马霍斯的观点进行重新叙述和论证,实际上提出了关于“正义的起源和本质”的又一看法。格劳孔同时强调他本人并不真的赞同这种看法,而只是为了要搞清楚究竟什么是正义才提出这种看法供苏格拉底批判之用。

根据格劳孔提到的这种看法,人们在彼此交往中既尝到过干不正义的甜头,又尝到过遭受不正义的苦头。两种味道都尝到了之后,那些不能专尝甜头不吃苦头的人,觉得大家最好成立契约:既不要得不正义之惠,也不要吃不正义之亏。打这时候起,他们中间才开始立契约、订法律。他们把守法践约

叫做合法的、正义的,这就是“正义的起源”。可见,正义从本质上来说就是最好与最坏的折中——所谓最好,就是干了坏事而不受罚;所谓最坏,就是受到侵害而没法报复。人都是在法律的强迫之下,才走到正义这条路上来的。任何一个真正有力量作恶的人绝不会愿意和别人订什么契约,答应既不害人也不受害——除非他疯了。如果谁有本事作恶而不为非作歹,不夺人钱财,那他就要被人当成天下第一号傻瓜^{[4]46-48}。

格劳孔提出的这种理论的特点在于他认为法律并不是当权者、统治者根据自己的利益需要制定的,而是生活在同一个共同体中的人们为了避免相互伤害、通过订立契约的方法建立的,法律维护的不仅仅是当权者或强者的利益,而是所有参与契约的各方的利益。但就这种理论仍然认为正义(法律及对法律的遵守)本身并不是“真正的善”,而只是人们维护自己的利益的工具这一点而言,它与卡利克勒和色拉叙马霍斯等人的理论并没有根本的区别。他们三人都把法律看成是有人制定法律的人为了自身利益的需要而人为制定的,把正义(守法践约)看成是约束他人的工具和借口。

柏拉图认为,卡利克勒、色拉叙马霍斯和格劳孔等人的理论从根本上混淆了正义和不正义的界限,已经在现实的政治生活中导致并将继续导致毁灭性的后果,究竟什么是正义的问题已经到了非解决不可的时候。

柏拉图认为正义同时存在于城邦和个人中,但它以更大的规模和更显而易见的方式存在于城邦中,因此我们可以采取由大见小的方法,先探讨城邦的正义是什么,然后再考察什么是个人的正义^{[4]57}。

柏拉图认为任何一个城邦或国家都可以看作是由以下三个阶级组成的:负责满足社会的物质需要的生产阶级(农民、工人、商人等),负责保卫国家安全的军人阶级(辅助者、执法者)以及负责国家治理的统治阶级(护国者、立法者)。当这样一个城邦具有智慧、勇敢、节制和正义等四种德性时,这个城邦就是一个好的城邦。

柏拉图强调指出,一个国家是不是一个智慧的国家,其根据不在于这个国家的农民或工人是否具有足够的专业知识,而在于占这个国家人口最少比例的统治者是否具有足够的治国才能,用柏拉图的话来说就是:“一个按照其本性建立起来的国家,其所以被说成是有智慧的,乃是由于它的人数最少的那个部分和这个部分中的最小一部分,这些领导着

和统治着它的人们所具有的知识。”(译文有改动)^{[4]147}

同样,当我们说起一个国家的勇敢或懦弱时,我们只能根据这个国家的军人阶级的表现来判定^{[4]147}。

国家的第三种德性是“节制”。顾名思义,“节制”即“对某些快乐和欲望的控制”,亦即人们常说的“做自己的主人”。人们通常认为人的灵魂里面有一个较好的部分和较坏的部分,“做自己的主人”的意思就是说较坏的部分受天性较好的部分控制^{[4]150}。节制作为国家的美德,它起作用的方式与智慧、勇敢的作用有很大的不同。智慧和勇敢分别处于国家的不同部分中而使国家成为智慧或勇敢的。节制不是这样起作用的。它贯穿在全体公民中,把最强的、最弱的和中间的都结合起来,造成和谐,“就像贯穿整个部分,把各种强弱的音符结合起来,产生一支和谐的乐曲一样”(译文有改动)^{[4]152}。因此可以说:“节制就是天性优秀和天性低劣的部分在谁应当统治,谁应当被统治——不管是在国家里还是在个人身上——这个问题上所表现出来的这种一致性和协调。”^{[4]152}

现在到了说明什么是“城邦的正义”的时候。它若隐若现,仿佛近在眼前,又仿佛处在一片黑暗之中,因此我们必须“像猎人包围野兽的藏身处一样密切注意”,以防“正义”从我们身边在不知不觉中消失^{[4]152}。

“正义”之所以显得如此行踪不定,神秘莫测,原因在于它既不像智慧和勇敢那样是国家的某个部分的德性,也不像节制那样是贯穿于国家的各个部分使他们协调一致的德性。实际上,无论是节制还是智慧和勇敢都以每个人“只做自己的事而不兼做别人的事”^{[4]154}作为前提条件。这种高于智慧、勇敢和节制并使其成为可能的东西恰恰就是我们一直在寻找的“正义”。具体来说,当生产者、辅助者和护国者这三种人在国家里各做各的事而不相互干扰时,便有了正义,从而也就使国家成为正义的国家^{[4]156}。正是在这个基础上,智慧、勇敢以及节制才成为可能。反之,当这三种人非但不安分守己、各司其职,反而互相干涉、互相代替时,就会对国家造成极大危害,这样的国家就会是不正义的国家,在这样的国家里也就不会有智慧、勇敢和节制可言。

搞清了什么是城邦的正义之后,弄清什么是个人的正义就易如反掌了。每一个人的心灵里都存在着与国家的三种成分(统治者、辅助者、生产者)相对应并作为其存在根源的三种成分,即理智、激情和欲望。我们以什么为根据承认国家是正义的,我

们就可以以同样的根据承认个人是正义的。国家的正义在于三种人在国家里各做各的事,因此我们可以认为,如果某个人自身内的各种品质(理智、激情、欲望)各起各的作用,那么这个人也将是正义的。个人正义的关键在于对欲望的控制。欲望在一个人的灵魂中所占的比重最大,它很容易“因充满了所谓的肉体快乐而变大变强不再恪守本身”,只有当理智在激情的协助下对欲望起着稳固的领导作用,使灵魂的三个部分彼此既各司其职,又和谐一致时,一个人才能成为正义的,反之就是不正义的^{[4]168-169}。

二 “哲学王”——《理想国》中的政体理论

在柏拉图完成了通过“城邦的正义”阐释“个人的正义”的任务后,接着,他继续采取由大见小的方法,通过“大写的国家不正义”来阐释“个人的不正义”^{[1]230}。柏拉图希望能够在此基础上回答“究竟是正义的人幸福还是不正义的人幸福”的问题,这也正是色拉叙马霍斯和格劳孔在《理想国》记述的讨论开始阶段就以尖锐的形式提出来的问题。

但到目前为止,柏拉图对“正义的城邦和个人”的描述还很粗糙,还有很多与此有关的问题未得到充分的说明和发挥。因此,在接下来的第五、第六和第七卷中,柏拉图并没有立即着手就“不正义的城邦和个人”的问题展开讨论,而是首先对“正义的城邦和个人”的性质和特点进行了详细、具体的描述和说明。正是在这个过程中,柏拉图冒着“被淹没、溺死在讥笑和藐视的浪涛当中”^{[4]214}的危险提出了下面这个惊世骇俗的著名论断:“除非哲学家成为我们这些国家的国王,或者我们目前称之为国王和统治者的那些人物,能严肃认真地追求智慧,使政治权力与聪明才智合而为一……否则的话……对国家甚至我想对全人类都将祸害无穷,永无宁日。”^{[4]214-215}在哲学家被大多数人认为是“对城邦无用的人”的情况下,柏拉图竟然声称“或者哲学家必须是国王,或者国王必须是哲学家”,这不可避免地要引起轩然大波。但在柏拉图看来,问题的根本在于搞清楚究竟什么样的人才是真正意义上的哲学家。

柏拉图认为哲学家首先必须是能把握“永恒不变的事物”(理念、真理、存在本身)的人,而那些做不到这一点,被千差万别的事物的多样性搞得迷失了方向的人就不是哲学家^{[4]228}。更具体地说,那些只看到许许多多美的东西,许许多多正义的东西,许许多多其他的东

“知识”。他们只注意声色之美以及其他种种,绝对想不到世上会有“美本身”,并且是实在的。只有那些专心致志于“每样东西的存在本身”(理念、真理)的人才可称为爱智者或哲学家^{[4]224-226}。

但严格说来,“有知识”只是对哲学家的最低限度的要求。满足了这个要求还不一定就是真正的哲学家,因为研究几何学、算学等学问的人实际上也看到了“理念”,虽然他们利用各种可见的图形来讨论它们,但是处于他们的思考中的实际上并不是这些图形,而是这些图形所摹仿的那些“只有用思想才能看到的”实在^{[4]269-270}。真正的哲学家与一般的科学家或学问家的不同在于,他不仅能看到“美本身”“正义本身”等等理念,而且还能进一步看到作为所有这些理念的基础和根据的那个东西——“善的理念”。“善”乃是知识和认识中的真理的原因,它不仅给知识的对象以真理,而且也给予知识的主体以认识的能力。真理和知识都是美的,但“善”的理念比这两者更美。我们可以把真理和知识看成好像“善”,但是却不能把它们看成就是“善”,正如我们可以把光和视觉看成好像太阳而不就是太阳一样。太阳不仅使看见的对象能被看见,并且还使它们产生、成长和得到营养,虽然太阳本身不是“产生”的。同样,“知识的对象不仅从善得到它们的可知性,而且从善得到它们自己的存在和实在,虽然善本身不是实在,而是在地位和能力上都高于实在的东西”^{[4]267}。柏拉图认为,只有通过辩证法,人们才能最后达到“善”理念。辩证法既不使用假设,也不使用可见的图形等感性事物作为工具,而只使用理念,“从一个理念到另一个理念,并且最后归结到理念”^{[4]270}。真正的哲学家是掌握了辩证法的人,他不仅能看到众多的理念,而且能掌握这些理念之间的内在联系,并把它们在“善”的理念的基础上统一起来。

在柏拉图看来,现实政治生活乱象环生的一个重要原因在于,人们把权力当作“最大的善”来追求,而当统治权成为争夺对象时,这种自相残杀的争夺往往同时既毁了国家也毁了统治者自己。因此,“在凡是被定为统治者的人最不热心权力的城邦里必定有最善最稳定的管理。凡有与此相反的统治者的城邦里其管理必定是最恶的”^{[4]280}。换言之,“只有当你能为你们未来的统治者找到一种比统治国家更善的生活时,你才可能有一个管理得好的国家”,因为,只有这种国家才能由真正富有的人来统治,当然他们不是富有黄金,而是“富有幸福所必需的那种善的和智慧的生活”。相反,“如果未来的统

治者是一些个人福利匮乏的穷人,那么,当他们投身公务时,他们想到的就是要从中攫取自己的好处”,如果国家由这种人来统治,就不会有好的管理^{[4]281}。

总之,除非政治权力掌握在最轻视权力的人手里,否则就将国无宁日。但在这个世界上,只有哲学家才真正懂得政治权力、感官快乐、功名利禄等与永恒不变的理念相比不过是些“影子”罢了。与一般的人一旦掌握权力就想方设法为自己捞取好处不同,哲学家的心灵“永远渴望逗留在高处的真实之境”^{[4]276}。因此,柏拉图认为,只有当哲学家成为一个国家的统治者时,这个国家才能达到善。这是柏拉图冒着被嘲笑被误解的危险义无反顾地提出“哲学王”的主张的根本原因。

这样,正如我们前面所看到的那样,在《理想国》第七卷进入尾声时,柏拉图关于“正义的城邦和个人”的讨论已经有了比较明确和具体的结果,而就在此时,柏拉图政体理论的序幕也在徐徐拉开。

柏拉图认为,政治制度是由人们的性格或习惯决定的,他指出:“不要以为政治制度是从木头里或石头里产生出来的。不是的,政治制度是从城邦公民的习惯里产生出来的;习惯的倾向决定其他一切的方向。”^{[4]313-314}有多少种不同类型的性格和灵魂,就有多少种不同类型的政体;反之亦然。如前所述,政体的类型与个人灵魂的类型存在着——对应的关系,是《理想国》中政体理论的一个显著特征。

那么,人的灵魂及与之相对应的政体究竟有多少种不同的类型呢?柏拉图认为,正义只有一种,邪恶却有无数种,但其中最值得注意的有四种。因此,总共有五种灵魂、五种政体。其中与正义的灵魂相对应的政体是王政或贵族政治——如果是由统治者中的一个卓越的人掌权便叫做王政,如果是由两个以上的统治者掌权便叫做贵族政治^{[4]175}。在柏拉图看来,只有这种政体才是好的政体,而实行这种政体的国家必须由哲学家或具有哲学家品格的人来掌权。对此,柏拉图在《理想国》第五、六、七卷中作了充分的阐述,实际上它是柏拉图的政体理论的一个重要环节。

除了王政或贵族政治这种好的政体之外,另外四种与不正义的灵魂相对应的四种政体按优劣顺序排列分别是:荣誉政体、寡头政体、民主政体和僭主政体。这四种政体是王政或贵族政体逐步退化乃至堕落变质的结果。越是靠近第一种政体的政体,所保留的王政或贵族政体的成分就越多,但到了僭主政体那里,就几乎很难看到王政或贵族政体的痕迹了。

柏拉图接着对每一种政体是如何从前一种政体的退化中产生的、每一种政体的特征和本质是什么、与每一种政体相对应的个人具有怎样的品质等问题进行了详细的考察。

荣誉政体也称斯巴达和克里特政体。在这种政体中,理性失去了其应有的统治地位,而被激情所取代。贵族政治向荣誉政治的退化,是由统治者素质的下降引起的。统治者素质下降的原因则在于人们既没有在适当的时节结婚生子,又没有对他们的后代在音乐、体育等方面进行严格的教育。这些人的后代长大成为统治者之后缺乏与其地位相适应的能力和品质,结果引起统治集团及整个城邦的不一致、不和谐,甚至仇恨、冲突和战争,荣誉政体便应运而生^{[4]315-316}。

荣誉政体作为介于贵族制和寡头制之间的一种政体,既有贵族制的某些特征,又有寡头制的某些特征。前者表现在它尊崇统治者,完全不让军人阶级从事农业、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。后者表现在实行这种政体的国家的统治者爱好财富、贪图享乐等。但这种政体最重要的特征在于“好胜和爱荣誉”,在这种制度下,国家政权不是掌握在有智慧的人的手中,而是掌握在勇敢者手中,勇敢的激情代替智慧的理性成为主导的价值^{[4]317-318}。与这种政体相对应的个人的性格特征是“爱掌权爱荣誉,但不是靠能说会道以及诸如此类的长处,而是靠战功和自己的军人素质达到这个目标”^{[4]319}。

在柏拉图看来,任何一种政体都包含着否定自身的因素,荣誉政体也不例外。在荣誉政体中,那些发了财的人,越是想发财,尝到发财的甜头之后,就越瞧得起钱财而瞧不起善德。“一个国家尊重了钱财,尊重了有钱财的人,善德与善人便不受尊重了。”^{[4]322}于是,好胜的爱荣誉的人变成了爱钱财的人,他们歌颂富人,让富人掌权,而鄙视穷人。这时他们便通过一项法律来确定寡头政体的标准,规定一个最低限度的财产数目,并宣布:凡财产总数达不到规定标准的人,谁也不能当选,寡头政体就是这样建立起来的^{[4]322}。

寡头政体有比荣誉政体更多的毛病。首先,“假定人们根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”,结果他们就会把一次航行搞得一团糟^{[4]323}。其次,实行寡头政治的城邦必然不是一个而是两个,“一个是富人的国家,一个是穷人的国家,住在一个城里,总是互相

阴谋对付对方”^{[4]323}。这个毛病的危险程度丝毫不亚于前一个毛病。第三,寡头政治“很可能无法进行战争”,它的少数统治者要打仗,非武装人民群众不可,但是,“他们害怕人民甚于害怕敌人”,如果不武装人民群众,而是亲自作战,“他们会发现自己是孤家寡人,统辖的人真是少得可怜了”^{[4]323}。柏拉图认为寡头政体还存在着其它一些毛病,这里不再一一列举。

就与个人灵魂的三种成分的关系而言,与贵族政体和荣誉政体分别建立在理性和激情的基础上不同,寡头政体及民主政体和僭主政体都是以欲望为基础的政体。寡头政体下的人的灵魂的特点是,理性和激情被迫折节为金钱的奴隶,“理性”只被允许计算和研究如何更多地赚钱,“激情”也只被允许崇尚和赞美财富和富人,只以致富为荣耀,人的灵魂从“好胜型”转变为“贪财型”^{[4]326}。

在寡头政体下,统治者只顾赚钱,其他一概不管,结果必然是富者愈富,贫者愈贫,贫富之间的对立和斗争日益加剧。富人和穷人经过一番激烈的较量之后,如果贫民得到胜利,把敌党的一些人处死,一些人流放国外,其余的公民都有同等的公民权及做官的机会^{[4]331}。那么,民主制度也就随之产生了。

民主制度主要有三个特点:首先,在民主制度下,人人都享有广泛的自由,你既可以掌权(只要具备相应的资格)也可以不掌权,既可以服从命令也可以不服从命令,既可以反对战争也可以要求战争。总之,自由精神几乎渗透到社会生活的所有方面去了^{[4]332};其次,是“宽容”,它“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”^{[4]333};最后,它“不加区别地把一切平等给予一切人,不管他们是不是平等者”^{[4]333}。总而言之,民主制度的主要特点是自由、宽容和平等。与这种制度相对应的“民主分子”心无恒志,过着一种自由自在却毫无秩序、没有节制的生活。

在柏拉图看来,在民主制度的上述三个特点中,以“自由”最为引人注目。他曾经对民主国家里的自由进行了论述:“若非亲眼目睹,谁也不会相信,连人们畜养的动物在这种城邦里也比在其他城邦里自由不知多少倍……驴马也惯于十分自由地在大街上到处撞人,如果你碰上它们而不让路的话。什么东西都充满了自由精神。”^{[4]341}

这种柏拉图式的幽默,令人忍俊不禁,叹为观止。然而在戏谑和玩笑的背后却隐含着他对民主政体的严肃批评:固然自由是民主国家的最大优点,

民主国家是富于自由精神的人们最喜欢去安家落户的唯一城邦^{[4]339}，但是，“物极必反”，不顾一切过分追求自由的结果，是没有人愿意服从法律，无论是成文的还是不成文的，这就破坏了民主社会的基础，导致了极权政治的需要，“极端可怕的奴役，……从极端的自由产生”^{[4]342}，不受任何束缚的极端自由正是僭主政治得以从民主政治中形成的“一个健壮有力的好根”^{[4]341}。

柏拉图对民主政治转变为僭主政治的具体过程进行了进一步的考察，认为民主社会主要是由三种人组成的：第一种是以平民领袖的面目出现的职业政客，第二种是富人，第三种是一般的平民，这种人没有什么财产，但人数占绝对优势，一旦集合起来，力量就是最大的。平民领袖或职业政客们为了满足自己的贪欲，尽力寻找各种机会和借口劫掠富人，“把其中最大的一份据为己有，把残羹剩饭分给一般平民”^{[4]344}。一旦遭到富人的反抗，政客便煽动平民起来与富人斗争，这时平民为了斗争的需要，就会从政客中推出一个人来作为他们的“保护人”。这个保护人一方面通过取消债款或分人土地的办法笼络人心，另一方面则通过诬告使人受审、流血甚至谋害人命等手段消灭异己，进而攫取国家的最高权力，这样便由一个保护者变成一个十足的僭主独裁者。一旦时机成熟，僭主就会要求人民同意他建立一支警卫队来保卫这个“人民的保卫者”^{[4]346}，而这支私人卫队的庞大开支的负担最后必然落到平民头上。人民这时才发现，他们成了僭主的“奴隶”（指上面提到的“私人卫队”）的供养者，成了不得忍受“奴隶”奴役的人。但这个发现或醒悟来得太迟了，因为僭主这时已经足够强大，人民已经没有办法把他赶走了。人民只能哀叹自己跳出油锅又入火坑，“不受自由的人奴役了，反受起奴隶的奴役来了，本想争取过分的极端的自由的，却不意落入了最严酷最痛苦的奴役之中了”^{[4]351}。

在五种政体中，僭主政体是最坏的一种政体，同样，僭主式的个人也可以说是“最恶的人”，这种人的激情已堕落成为懒散和兽性欲望的保护者，变得像僭主暴君一样无法无天，这种人因而变得像醉汉、色鬼和疯子一样放荡不羁，无论是杀人越货还是亵渎神圣，什么事都敢做^{[4]357}。

柏拉图排定了五种政体及与之相应的五种类型的个人的先后次序。在柏拉图看来，这不仅是城邦及个人的正义和美德的次序，而且也是其幸福程度的次序。就城邦而言，“没有一个城邦比僭主统治

的城邦更不幸，也没有一个城邦比王者统治的城邦更幸福”^{[4]360}。一个被僭主统治的国家是完全受奴役的，固然在这种国家里也能看到一些人是主人和自由人，但这只是少数，而整个国家及其最优秀的部分则“处于屈辱和不幸的奴隶地位”^{[4]361}。僭主式的个人存在着与此类似的情况，“他的最优秀最理性的部分受着奴役，而一个小部分，即那个最恶的和最狂暴的部分则扮演着暴君的角色”^{[4]361}。表面看来，僭主式的个人可以为所欲为，似乎是最幸福的，但是，实际上他的欲望永远无法满足，因此，“如果你善于从整体上观察他的心灵，透过欲望的众多你就可以看到他的真正的贫穷”^{[4]365}。总之，最善者和最正义者是最幸福的人，他最有王者气质，最能自制，最恶者和最不正义者是最不幸的人，他最有暴君气质，不仅对自己实行暴政而且对他的国家实行暴政^{[4]366}。在柏拉图看来，正义、美德与幸福是一致性的，宣告了色拉叙马霍斯等人的“不正义有利说”的彻底破产。

三 “第七种政体”——《政治家》和《法律篇》中的政体理论

企图在西西里岛的叙拉古城邦将《理想国》中的理论付诸实施却屡遭挫折最后以失败告终的经历使柏拉图的政治思想发生了一系列复杂、微妙而深刻的变化，每一个对柏拉图的政治思想感兴趣的人在放下《理想国》，转而翻开《政治家》《法律篇》等著作时，都能非常明显地感受到这种变化。

《政治家》并没有完全放弃“哲学家治国”的理想，相反，柏拉图在这部著作中仍然把统治者是否真正具备政治家的品德和才能作为这个国家是否实行了正确的政体的根本标准。由于“能够获得政治技艺并能以智慧管理一个国家”（即具备治国才能）的人毕竟是少数，所以柏拉图认为只有少数人或一个人当权的政体才有可能正确的政体，而像民主政体这样允许不具备政治才能的普通民众当政的政体则不可能是一个好的政体。与《理想国》不同的是，在《政治家》中，柏拉图对在现实生活中能否找到或培养造就一个真正意义上的哲学家或政治家表示怀疑。在无情的现实面前，柏拉图不得不得出这样的结论：“照目前的情形看，在我们的国家中还无从产生这样的国王——他犹如蜂群中的蜂王，从一开始在身体上和精神上就天生卓越而适合为王……”^{[5]106}在《法律篇》中，柏拉图更加直截了当地宣称，没有任何人具备对人类及其共同体进行控制的资格，只有比人类更优秀更神圣的种族才有资

格做人类的“牧主”，就像人因为比牛羊高一个等级因而成为它们的牧主一样——“我们不会指派公牛去管理公牛，或者指派山羊去管理山羊，我们的种族比牲畜高一等，因此成为它们的主人”^{[6]472}。在传说中克洛诺斯时代，克洛诺斯这位天神“出于对人类的仁慈”，做了同样的事——他给我们的共同体派来的国王和执政官不是人而是精灵，它们属于比人类更加神圣和优秀的种族，“就好像我们现在对我们的羊群、牛群和其他家畜做的事情一样”^{[6]472}。柏拉图认为这个传说给人们的启示是：“一个共同体如果不是由神来统治，而是由人来统治，那么其成员就不可能摆脱邪恶和不幸。”^{[6]472}这意味着柏拉图现在承认他本人在《理想国》中曾经描绘的蓝图在现实中是无法实现的，因为要想在现实中找到一个天生卓越的哲学家或政治家就如同想要在凡人中找到一位神或一个精灵一样困难。

但是，在柏拉图看来，“圣贤之治”的非现实性并不能否定它在理论上的正确性。对柏拉图来说，一种理论或理想并不会因为受客观现实条件的限制无法实现而失去其对现实生活进行规范和引导的作用。柏拉图从未在治国者必须是既具有专门技艺和知识又具有崇高品德的名副其实的哲学家或政治家这一点上发生过动摇。他指出：“在政府的各中形式中，有一种是卓越正确而唯一真实的政府，在这种政府中，统治者是真正具有专门技艺的，而不只是似乎拥有了它。不论他们通过法律还是不通过法律进行统治，不论他们的臣民是自愿的还是非自愿的，不论他们自身是富有的还是贫穷的——所有这些东西按照某种正确的方法都根本不必去考虑。”^{[5]91}换言之，政府形式之间的区别不应该在有法或无法、自愿或非自愿、富有或贫穷这样的词语中去寻求，而必须以统治者是否具有某种专门的技艺和崇高的品德作为判断某种统治方式好坏或优劣的标准。只要统治者依据专门的技艺和公正行事，“使国家尽可能以比既成状态更好的方式维持生机并增进利益”，这样的政府就应根据上述特征被宣布为“唯一正确的政体形式”，所有其他的形式，都仅仅是对上述这种形式的“或多或少成功的”摹仿^{[5]91}。

令人遗憾的是，这种“唯一正确的政体形式”在现实中几乎是不可能实现的，“尧舜之治”对“后《理想国》时期”的柏拉图来说不过是人们的一种美好愿望而已，因为在现实生活中根本无法找到或造就像尧舜一样的政治家，“尧舜治国”的理想是美好的，是“唯一正确的”，但同时也是不现实的。

“尧舜之治”虽然难以在现实中实现，却可以作为原型、样本加以摹仿，而摹仿能否获得成功的关键就在于统治者是根据法律进行统治还是凌驾于法律之上，甚至根本就没有法律。因此不难理解，在《政治家》《法律篇》等著作中，法律的地位和作用达到了《理想国》所无法企及的高度。

但对柏拉图来说，“依法治国”仍属无奈之举，“最好的状况不是法律当权，而是一个明智而赋有国王本性的人作为统治者”^{[5]92}，正如一艘船的船长不是通过制定书面规则，而是依靠专门技艺保护他的航海伙伴一样，“那些依同样的原则进行统治的人，把专门技艺的权威置于法律之上”^{[5]97-98}。原因在于，法律的制定者永远也不可能使为所有人制定的法律恰切地适合于每一个人，他总是为多数人立法，而只是大体上粗略地考虑到个体。由于人与人之间及人的各种行为之间的差异，还由于人类生活中的一切都不是静止不变的，所以“法律从来不能用来确切地判定什么对所有的人来说是最高尚最公正的从而施予他们最好的东西”^{[5]93}。

尽管如此，在“圣人治国”的理想无法实现的情况下，通过实行“依法治国”来“仿效完美而真正的政体形式”^{[5]106}仍不失为一种正确而有益的选择。如果“统治者是否具有治国的专门技艺（即统治者是否为真正的哲学家、政治家或圣贤）”是判定一种政体是否“正确”的标准，那么“是否根据法律进行统治”就是判定各种现实存在的、不那么正确、不那么完美的政体优劣的一条重要标准。换言之，“有法或无法”虽然不能决定一种政体是否为“正确的”政体，但却可以把三种现实存在的政体（一个人统治、少数人统治和多数人统治）中的每一种一分为二，这样便得到六种现实中可能出现的政体形式。至于那种“唯一正确”但在现实中不可能存在的政体则构成“第七种政体”，这种政体必须与前面六种政体分开，“正像神与人要分开一样”^{[5]109}。

既然“第七种政体”从根本上来说是无法实现的，那么，那些“不正确的政体形式”中，“哪一种是最不难忍受的——尽管他们全都难以忍受——哪一种是最难以忍受”^{[5]107}？在这个问题上，柏拉图的基本看法是：

第一，在君主政体下，当统治者根据法律进行统治而不是凌驾于法律之上时，是“所有六种政体形式中最好的”，这样的君主可以被称做“国王”；但当统治者不受法律的任何限制而为所欲为时，这种政体将成为“最难以忍受的”，这样的统治者只能被

称为“僭主”。

第二,在少数富人占据统治地位的情况下,根据统治者是否按照法律实行统治,便有贵族政体和寡头政体之分,“正像少数位于一和众多两者的中间一样,少数人统治的政体应当被看作不但在好的方面而且在坏的方面都是居间的”^{[5]108}。

第三,民主政体根据“有法或无法”可以区分为“温和民主制”和“极端民主制”。由于权力分散,民主政体效率低下,因而无论在好的方面或坏的方面,它都很难有大的作为。具体来说,在所有有法律的政体中,民主政体是最不好的,而在所有没有法律的政体中,民主政体是最不坏的。换言之,如果所有政体都毫无限制,那么民主政体中的生活是最值得向往的;但如果所有政体都秩序井然,那么民主政体就是最难以忍受的^{[5]109}。

总之,“第七种政体”虽然是唯一正确的,但却是无法实现的,其它可能实现的任何政体“倘要做并非完全正确却是当前人们所赞成的事以使它们自己得以保存”,那就必须利用它的“成文的法律”^{[5]98-99}。

在《理想国》中,柏拉图已经指出,唯一正确的统治形式是“哲学家成为国王,或国王成为哲学家”^{[4]214-215},其他四种政体(荣誉制、寡头制、民主制、僭主制)是第一种政体没有得到很好的维护而逐步退化的结果。《理想国》与《政治家》《法律篇》等的不同在于,它并不认为“第一种政体”(即《政治家》中所说的“第七种政体”)是无法实现的,并不认为那种“唯一正确的”政体应与其他各种可能出现的政体完全分开,就像神与人要分开一样;另外一个不同在于,在《政治家》《法律篇》等著作中,是否根据法律实行统治成为决定除“第七种政体”之外的其他各种政体优劣的主要标准,《理想国》中采取的把政体的类型与人的灵魂和品性类型相挂钩,并据此判定政体和灵魂的正义与优劣程度的做法已被束之高阁。总而言之,“第七种政体”这个概念的出现,表明柏拉图已基本放弃在现实中实现“圣人之治”(人治)的幻想,而把“依法治国”(法治)看作明智的、务实的选择。从“哲学王”到“第七种政体”,表明柏拉图的政体理论经历了从推崇“人治”向倡导“法治”转变的过程。

在前面的讨论中,为了论述的方便,笔者有意忽略了《政治家》与《法律篇》的政体理论是否存在某些差异的问题。在结束本文的讨论之前,有必要对此略作补充说明。

与《理想国》和《政治家》相同的是,《法律篇》对

君主专制政体(即僭主政治)给予了最为猛烈的抨击。在《法律篇》第三卷中,柏拉图这样写道:“如果我们无视恰当的比例而对任何事物过多地赋予,比如说把过多的帆给予一艘船,把过多的营养给予一个身体,把过多的权威给予一个灵魂,其结果必然是翻船,或身体过于肥胖,或灵魂变得专横以至于犯罪。”^{[6]447} 柏拉图认为波斯帝国的统治及其衰亡为此提供了一个很好的例证。在柏拉图看来,波斯帝国走向衰亡的根本原因在于“过分的服从和过分的王权”所导致的民族情感和公共精神的终结^{[6]455}。一方面,由于公共精神的消失,权柄们关心的不再是他们的臣民的共同利益,而是他们自己的地位,“只要认为对自己有一丁点儿好处,他们就会把国家的城市和民众投入烈火,使之荒无人烟”^{[6]455}。另一方面,当需要民众组成军队保护自己时,他们在民众中找不到忠诚者,没有人愿意在战场上为他们冒险,“在理论上他们的军队成千上万,但实际上人数再多也无济于事”,统治者的愚蠢被迫表现出来,因为他们的习惯行为表明:“整个社会对名声和荣誉的尊重与金银财宝相比只是一个玩具。”^{[6]455} 可见,君主的权力太大,普通民众的自由太少,其结果必然是国家的灭亡。

但这并不意味着普通民众的自由越多越好。雅典民主政治的悲剧性结局(包括它对苏格拉底的审判)已经充分说明了这一点。

总而言之,当奴役或自由走向极端时,就会成为一种灾难;当二者处于一种合理的分寸上时则是一种福利,因此,“在自由、和平和智慧的地方必定要同时具有君主制和民主制两类成分”^{[6]450}。

在《第八封信》中,柏拉图重申了他的“混合政体论”的立场。他一方面敦促那些想要建立僭主制的人悬崖勒马,努力做服从神圣法律的国王,享有臣民和法律赋予的最高荣誉;另一方面又向那些“寻求建立一种自由制度以避免邪恶奴役的人”提出建议:“你们一定要小心,不要因为追求一种非同寻常的、不合理的自由而成为灾难的牺牲品。”^{[7]111}

由此可见,《法律篇》(包括第七、第八封信等书信)与《政治家》的共同之处在于强调用法律限制、规范统治者的权力和行为的重要性,不同之处在于《法律篇》进一步提出了同时吸收各种不同政体特别是君主制和民主制的合理成分的必要性。

粗略地说,如果《理想国》强调的是统治者个人的品德和才能的重要性,那么《政治家》则把法律对统治者的规范和制约摆在了首位,而《法律篇》则强

调吸收不同政体的合理成分把统治者的权力保持在合理的限度之内的重要性。

但是《法律篇》并没有否定法律对王权的限制作用,《政治家》也没有否认统治者个人品德和才能的重要性——“依法治国”并不意味着不要求统治者“德才兼备”,把赌注押在统治者的个人品格上固然有可能输得很惨,但认为法律可以无条件地包治百病,同样会在现实面前碰得头破血流。总之,看不到《理想国》《政治家》和《法律篇》三者的政体理论之间的区别是不对的,但把它们绝对对立起来同样是错误的。

(本文得到江苏省高校优秀青年教师境外研

修计划资助)

参考文献:

- [1] 巴克.希腊政治理论[M].长春:吉林人民出版社,2003.
- [2] 修昔底德.伯罗奔尼撒战争史[M].北京:商务印书馆,1960.
- [3] 柏拉图.柏拉图全集·第一卷[M].北京:人民出版社,2002.
- [4] 柏拉图.理想国[M].北京:商务印书馆,1986.
- [5] 柏拉图.政治家[M].北京:北京广播学院出版社,1994.
- [6] 柏拉图.柏拉图全集·第三卷[M].北京:人民出版社,2003.
- [7] 柏拉图.柏拉图全集·第四卷[M].北京:人民出版社,2003.

(责任编辑:张群喜)

From “Philosopher kings” to “the Seven Type of Political System”

——The evolution of Plato's theory of political system

ZHU Yaoping

(College of Politics & Public Administration, Soochow University, Suzhou 215021, China)

Abstract: In his *Republic*, Plato for the first time put forward his well-known theory of “philosopher kings” and regarded kingship or aristocracy as “the sole correct type” of political system, and the other four types of political system which include the Spartan system, oligarchy, democracy and dictatorship as the results of the gradual degeneration of “the sole correct type” of political system. In his *Statesman* and *Laws*, Plato renamed “the sole correct type” of political system above mentioned as “the seventh type of political system”. For Plato, this type of political system is too perfect to be realistic, so it should be differentiated from other possible six types of political system, just as deities and human beings should be differentiated from each other. At the same time, Plato emphasized the importance to rule by laws for all those six possible types of political system. In a word, it's obvious that in his later years Plato paid much more attention to “rule by law” than “rule by philosophers”.

Key words: Plato; justice; political system; “philosopher kings”; “the seventh type of political system”

本 刊 启 事

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意本刊上述声明。