

# 政体学：德性、自由、财富、正义与稳定、公心、智慧与明智、仁与智

, December 9, 2025 19:20

## 1. 德性与阶级作为政体的基本原则；什么是共和政体及其与混合政体的区别

共和政体必须加以清楚地定义。而定义一切政体，必须依据区分政体的原则。亚里士多德对政体的界定是逐步推进的。好坏只是评价，而统治者的人数只是外在的区分。亚里士多德在对民主与寡头政体的界定之中，排除了前者是多数人统治，后者是少数人统治这种表面的说法，而将两者确切地定义为“穷人统治与富人统治”。从而将政体的原则最终落实为这样三个：“自由、财富与德性”，<sup>①</sup> 前二者意为自由人身份与财产资格。

通观这三个政体原则，其实可以归为两类。自由与财富都只是身份资格，可一律归为阶级<sup>②</sup>，与德性原则不属一类。于是，政体本身的决定因素，无非就是阶级与德性两类。所蕴含的三种单纯政体，实质就是：穷人统治、富人统治、“好人”（君子）统治。

这样一来，上述那张流传久远的政体表就可以通过体现为三个原则的德性与阶级原则重新加以划分。王政与君子政体是以德性为原则的（两者之间的差别是统治者德目的差别，对应于伟大和其他伦常德性的差别）。民主制是以自由为原则的，寡头制是以财富为原则的。同样，依据单纯的政体原则，才能清楚地界定共和政体。

共和政体并不等于混合政体。后者的范围更加广泛。凡是自由、财富与德性的任何两两组合或三元并置，都能称为“混合政体”。而“共和政体”，则只是自由与财富的特定混合。这样才能解释，为何在贵族政体的名目下，亚里士多德列举了若干实际上是混合政体的亚种。因为只要包含德性原则，无论其单纯存在，还是与自由或财富以不同方式混合，亚里士多德都将之称

为贵族政体。<sup>①</sup>

换言之，亚里士多德在共和政体与贵族政体之间划了一个界限。它虽然没有共和政体与民主政体之间的界限那么引人注目，但仍然是不容忽视的。

## 为贵族政体。<sup>①</sup>

换言之，亚里士多德在共和政体与贵族政体之间划了一个界限。它虽然没有共和政体与民主政体之间的界限那么引人注目，但仍然是不容忽视的。这个界限，本质上就是德性与阶级之间的界限。而所谓理想政体与可实现的优良政体之间的差别，在相当大的程度上，也就体现为包含德性要素的高贵政体，与仅仅在缓和阶级冲突意义上的稳定政体之间的差别。<sup>②</sup> 如果以“可实现的好”（通常可被理解为有利与稳定）为标准，那么共和政体与民主政体之间的差异是最重要的。如果以理想中的好（美好高贵）为标准，那么共和政体与贵族政体（君子政体）之间的差别，才是第一位的。因此理想与现实之间的差别，甚至渗透到所有的政体秩序之间去。与《理想国》不同，亚里士多德的《政治学》同时提出了这两个标准<sup>③</sup>，并且它们不仅是并列的，而且是交织着的。

理解这一点，才能透彻地把握亚里士多德提出共和政体的意图。共和政体虽然在适度方面接近于伦常德性，但更重要的“好”是其稳定性。<sup>④</sup> 而“稳定”意义上的好，其实质是有利，并不必然蕴含善良、幸福与高贵。但由于伴随着共和政体，混合政体的原则被一并引入了，这就为超越民主制与寡头制各自的不义，提供了完整的正义之德的可能。

对《政治学》稍加浏览就能发现，亚里士多德花了大量篇幅去讨论民主制与寡头制的各自特点及其冲突。这与政治实际相符，因为贫富的存在比导致其他政体出现的因素广泛得多。贫富总是结伴而来，因此凡民主制出现之处，一定要讨论寡头制，反之亦然。民主制与寡头制的这种冲突背后蕴含着穷人与富人、多数与少数、最终是强者与弱者之间的辩证关系。虽然两者都

也是不义的。上文说过，《政治学》第四卷第一章表明，亚里士多德是同时用双重标准考察政体的。而这双重标准正与政体的两个原则相应。正义相应于德性，稳定相应于阶级。当他以是否符合正义而非是否稳定去批评政体时，

也是不义的。上文说过，《政治学》第四卷第一章表明，亚里士多德是同时用双重标准考察政体的。而这双重标准正与政体的两个原则相应。正义相应于德性，稳定相应于阶级。当他以是否符合正义而非是否稳定去批评政体时，其实就转到了政体的德性原则上。

民主制是把算术意义的平等当成全部正义，而寡头制则是把依据财产资格的几何意义的平等当成其正义基础，这两者都是不义的。正义的城邦之所以是混合的，在于考虑到应当依据德性分配统治权的可能。在这里一定要给亚里士多德对共和政体的微词以足够的注意，因为即使共和政体这个最末位的“好政体”，所混合的也无非只是自由与财富（如果混有德性，那就是贵族政体了）。它在原则上并不包含按照德性分配权力的要求——既然如此，凭什么认为它比民主政体更“正义”，而不仅仅是更“稳定”？

其次，关于政体的原则，特别关于德性原则。

如上所示，政体原则大体不出德性与阶级两端，于此要进一步注意的是德性的复杂性。《尼各马可伦理学》中讨论的诸多德目，对于政体学说不是没有深远影响的。好政体与坏政体的差别是统治者之公心，这应该算德性的底线或者最接近于德性的品质，但德性之大体则远超“公心”。严格意义的好政体、理想的好政体的因素仅在于其中包含德性的原则。按照《尼各马可伦理

---

① 《政治学》第五卷第七、八章。

学》的讨论，通常所谓的德性指的就是伦常风习之德，而后者中即使包含了“正义”特别是“伟大”（伟大灵魂）这样的城邦德性之冠，却仍是由作为睿思之德（通译理智德性）的“明智”（phronesis）所规定的（明智决定伦常风习之德所赖以成立的“中道分寸”）。这就是说，按照亚里士多德的政体学说，最高的“理想政体”，就是包含与体现了“明智”的德性。

仅就此而言，亚里士多德和柏拉图那里的最好政体（至少是《理想国》里的最好政体）可说是一致的。柏拉图之所以以为理想政体必须由哲人统治，无非因为只有哲人——而非武士或者工匠——才可以具有这个“明智”。但如进一步考察，则两者的区别就非常显著了。柏拉图并不区分城邦的智慧（*sophia*）与明智（*phronesis*）<sup>①</sup>，而亚里士多德明确将两者区别开来，并公开地说，智慧高于明智——这是因为智慧所涉为永恒存在之天理，而明智所涉为或然存在之人事<sup>②</sup>。永恒高于变化，天理高于人事，则理论沉思高于政治实践，而哲人高于政治家。理想政体不必哲人参与依然可以成立。

根据《尼各马可伦理学》第六卷的著名论说，智慧与明智是灵魂把握“真”的两种方式。<sup>③</sup>那么，可以推想，理想的政体就是真的某种呈现，而即使最好的政治，也仍与哲学保留着界限——归根结底，这是因为事理天人二分。这就启示了我们第三个结论——

中国式好政体包含的德性要素中，虽然同样包含智与勇，但历史过程最

---

① 参见陈寅恪：《唐代政治史述论稿》。

② 参见强世功对《中华人民共和国宪法》序言的解释。氏著，《立法者的法理学》，三联书店，2007年，第92-133页。

③ 参见《尼各马可伦理学》，第三卷第1章。那里在分析“行动”时提到了“时机”，但没有着重讨论。

终证明为“仁”德或者“中庸”是最关键的。无论对此有多少解释，可以确定的是，仁或者中庸是总体性的德目，即可以之贯穿包括智与勇在内的其他一切德性。在这一点上接近于亚里士多德的明智与全部伦常德性的关系，但仁德或者中庸绝不隐含着一个在自己之上的智慧。可以说，中国式政体——无论古今——其中包含的最重要的是仁，而欧洲——无论如何变形——是知。与天命、历史位置、历史时机发生关系的不是任何意义上的智慧，而是仁。作为统治者伦常德性基点的“大公无私”同样包含在“仁”而非“公意”之中。大公无私，也就是“义”，既包含了公正，更包含了对于时机的把握（宜），而即使“义”也是低于仁的。