

一种比较: 柏拉图和亚里士多德的社会模式论

袁 华 音

柏拉图(公元前427—347年)和亚里士多德(公元前384—322年)是古希腊最负盛名的思想家。前者是苏格拉底的学生,毕生对师长的哲学观和社会观虔诚不二;后者从师柏拉图20年,是这位老师的“高足”,但又非处处唯老师马首是瞻,以致老师抱怨地说:“亚里士多德象小马驹生下来对它母亲那样踢我”。结果,在如何改造当时已开始动摇的希腊奴隶制社会这个问题上,这师生二人提出的方案竟是截然不同的。这是一个有趣的问题。那么,这种不同表现在什么地方?它本身又说明什么?这就是本文试图研究的问题。

柏、亚两人都认为,要医治当时社会弊端,决非一计半策而所奏效,而必须从总体上进行全面的改革,所以当它们勾划济世方案之时,就各自编制了一幅理想的社会模式。这种模式,包含着多方面的内容。

一、理想社会应由那些阶级构成?

柏氏在讲社会(国家)起源时谈到了社会阶级构成问题。他认为,一个理想的社会,需要有智慧、勇毅和节制三个条件。这些条件首先来自人性,就是说,人有三种本性:理性、意志和情欲。这三种本性又都具有自己的美德:理性具有智慧,意志发为勇毅,情欲应节制。三者的层次不同,理性最高,意志其次,情欲最下。人性的这三种活动,产生出三个社会等级(阶级):专心陶治理性和追求真理者——这是理智、智慧和判断力的体现者,应负治理社会、管理他人之责,故为统治者;专求荣誉和成就者——这是意志和勇毅的体现者,应负防外安内之责,故为武士;求感官满足和身体享受者——其以满足情欲和感官需要为己任,应负供应社会需要、维持社会生存之责,故是农工劳动者(包括商人)。柏氏说,这三个阶级是神分别用金、银、铜铁造成的,其地位是不可变更的。如果农工想爬上武士地位,或武士想爬上统治者地位,或三者互相更换地位,或一人身兼而为“工人、军人与治国者,则岂非亡国之道欤?”^①

亚氏对理想社会的阶级成分有两种划法。其一,以人的职业即“城邦赖以存在的诸职能”,把人们分成六个阶级。前三个阶级是武装部队(战士)、裁断人员(官吏)和神职人员(祭司)。区分这三者的主要内容是年龄上的,即青少年为战士,高年为官吏,老迈为祭司。但在政治上,他们掌握军权和议事权,“显然应该是城邦的主要部分”;在经济上,“执掌这些权力的人们也应该是有财产的人们”^②,所以三者又合而构成第四个阶级即有产阶级。余下两个阶级是农民和工匠(包括商人和农奴),他们是为城邦经济服务的从属阶级。其二,以公民家资把人分为富有、贫穷和中产三个阶级,说是“在一切城邦中,所有公民可以分为三个部分(阶级)

——极富、极贫和两者之间的中产阶级。”③

这样说来,柏、亚社会成份论的区别就在于:第一,柏氏划分阶级是以人性作为社会分工的基础,再把社会分工作为区分阶级的基础,最后由神一锤定音的,所以这种阶级分野是任何人也无可更变的。亚氏的划分法则重实用和资财,既然如此,在实践中就必然要承认各阶级间地位的可变性,因为人们占有资财的水平和由此而产生的实用价值不会是固定不变的。第二,柏氏划分阶级,目的是论证“正义”国家,并由国家保证各阶级“各司一事”而又“和衷共济”。亚氏的目的,是论证“城邦只是同等的人们间的社会组织”,其职责是保证这同等人们过“最优良生活”④。第三,亚氏认为财产是人生善德善行的前提,农工商等既无财产,又无闲暇,不能具备四德,“不能作为理想城邦的公民”⑤。柏氏给农民田亩,但说工匠无闲暇从政修德,商贩牟利而违四德,二者都不得入藉于理想城邦。这说明,他们划分阶级的依据、方法和目的都是不同的。

二、理想社会应由谁来主政?

柏拉图认为,理想社会应由第一等级(统治者)主政,但又不愿把最高统治权交给这个即使是人数最少的阶级,而宁可交给一个人,因为他认为,人类天生不平等,注定只能由最少数人统治最多数人。这最少数之人是哲学王。他肯定,“苟非哲学家为君,到今日之治国者有哲学家之精神与智能,苟非政治上之能力与哲学之智识合而为一,苟非以此二者为相异之物,摒去弗道,而别求之于他途者,则国家终无脱离苦恶之一日。”⑥其中的原因,就因为哲学王是洞察了全部真理的最上之完人,是上帝以外的“更善之模范”,其治世目的是运用公道等美德,培植正义和理性,把社会和个人引向至善乐园,就同船长领船安抵目的港、医生使疾家康复一样。他既主张哲学王主政,就非常强调人治,倡导“贤人政治”,肯定“贤人秉政,为政治之最善者”⑦。他问道:“哲学家或贤人政治,吾侪非已认为政治中之最公道而最善者乎?”⑧如此,他就认为法律可有可无,法律不能与“哲学洞见”相比拟,只要由哲学王执政,“至于此国之果有〔法律〕与否,无关重要”⑨,贤人治国依靠哲学洞见即个人智慧而不依靠法律。一个城邦如行法治,就会妨害贤人统治。我们以为,柏氏笔下的贤人和哲学王,不是奴隶主贵族首领的别称,就是他本人的“夫子自道”,问题的实质就在这里。

亚氏的观点正相反。他把人区分为三个阶级以后说,富有阶级是寡头势力,其本性是狂暴和放肆,“只愿发号施令,不肯接受任何权威的统治”,并且固执于资财偏见,认为资财不平等一切就都应不平等,所以他们执政的最大不幸就是不能兼顾他人财产。贫穷阶级是平民势力,其本性是“懒散无赖”,“仅知服从而不堪为政,就象是一群奴隶”,并且偏见于“自由身份”⑩,认为一事相等则万事也都应相等,所以他们执政的要害就是不能保障他人自由。亚氏说,中产阶级财产适度,地位稳定,不象穷人希图他人财产,也不象富人富得足以引起穷人觊觎,不会对别人搞阴谋,也不会自相残害,所以是民主势力,是最好的执政者。他们执政的最大好处,一可抗衡贫富两极而使城邦安定,二可免除“竞争”保证社会和平。亚氏进而说,中产者至政之道直行法治。“法治应当优于一人之治”⑪,法治同多数人政治相联系,“让一个人来统治,这就在政治中混入了兽性的因素”⑫,因为法律是有正确性、公正性、稳定性和明确性。既是法治,统治者就不应是终身任职,而应由大家轮番充任,因为城邦政治的表征就是人民轮做统治者和被统治者。问题是要“安排好执政者轮流退休,并使他们在退休以后和其它同等的自由人处于同等的地位。”⑬

亚氏此论比柏氏高明。在一般情况下,多数之治终比一人之治好,法治终比人治好。问题在于,他这个“多数”(中产阶级)是不能成立的,其本身地位就是不稳定的,而由他们制定

的法律并非“没有感情”、“不会说话”的，所以最终肯定不会“治”出个太平盛世来。

三、理想社会应实行何种财产制度？

柏氏主张，理想社会必须实行“共产制”。他指出，社会一切灾难的主要祸根是私有制和私有观念之存在，它使人们意见分歧，使统治阶级内部“竞争”濒临。私产制不合理想社会要求，因为我“非欲一部分人得最大之幸福，实欲全国人有同等之幸福。”^⑭他的解决办法，是在一、二等级内实行“共产制”，要他们把国家的利益看成是自己的利益，规定他们：不得有私人财产，不得私有金银，不得有私人的不让他人进入的住所或贮藏室，不得私家开伙。他相信，这样做，就可“既无私人之房屋，私人之妻子，则自无私人之快乐与痛苦，与夫一切私人之所欲得之物矣。凡一人所以为快乐者，众人皆视为快乐；一人所以为痛苦者，众人皆视为痛苦。故对于一切事物之意见，人人相同，而各人之所为，有一公共之目的。”那时，“彼等决不复有‘我的’与‘非我的’之谬见，而使国家有分裂之害”了^⑮，什么弊端就不难消除了。柏氏把这种“共产制”视作解救社会危机的一项战略决策，寄以最大希望。然而，在我们看来，其目的并非在维持社会利益和人民幸福，而是要使统治阶级不因私欲和私产而争权夺利，而分裂为集团，而发生“竞争”，而发生内讧，以致最后毁灭自身。这与第三等级的普通人民毫不相干，根本不是他们的福音。

亚氏坚决反对“共产制”。他认为，均产必在财产所有权上产生重大纠纷，且不合人类天性，不能消除人类罪恶本性，不能确保国内安定。他向往的财产制度谓之“产业私有而财物归公”。他说，这种制度的特点，是财产“在某一方面〔在应用时〕归公，一般而论则应属私有”^⑯，故可兼顾公产与私有两方的利益。在实践上，他主张把城邦划为两部分，一部分为公产，一部分为私产。这两部分又各划分为两份：公产中以一份供应祭祀，另一份供应公共食堂所需；私产中以一份配置在边疆，一份在近郊，以使大家利害相同又满足平等和正义要求。他相信，如此地划清了各人所有和利益范围，人际间争吵根源就不再存在了。亚氏为私有制辩护之词相当精辟，认为财产私有可产生无比的宽厚仁慈、广济博施、和衷共济的魔力；有一笔中等水平资财是个人过优良生活的外在因素，是国家长治久安的内在因素。可是，他却规定土地归属于公民（有产阶级），不让农民有其田亩，说是“产权确实应该归于公民”^⑰，“在我们的理想（模范）城邦中，土地应归属于执兵器以卫国境并参加政治的人们（阶级）”^⑱。这种排除了农民的私有制，还能带来普世幸福奇观吗？

四、理想社会应取何种婚姻制度？

财产上共产和婚姻上共妻，是柏氏社会模式的一大特点。按照他的逻辑，共产必然导致共妻，因为财产私有造成“竞争”，故需共产；财产私有又是家室妻儿累赘所致，故需共妻。婚姻是社会的事情，目的不在追求财富、权力和地位，而在为社会提供优质后代，所以要取消家庭，实行共妻制：一、二等级的男女青年居公屋，食公食，受公育，任公职；国家依优生学原则给男女青年实行婚配，“男子之最良者，当配合以女子之最良者，多多益善”^⑲；婚配在规定的节日里实行，一年一次，每次谁为谁配并不知道；特别照顾勇敢善战青年，“当使其对于与女子之往来，有较大之自由”；男女婚龄，分别为25—55岁和20—40岁，不在此列年龄的人可以实行婚配，但不得留下后代；婴儿一出世就被送到养育所，以后父母与儿女互不相识，人们按年龄级数称呼“父母”、“兄弟”和“姐妹”；另行处置畸形儿、低能儿、低劣父母和未经批准结合者所生的孩子；严禁乱伦。柏氏这种婚姻观，显然是要把统治阶级搞成一个排他性婚姻集团，通过妻子公有和儿女公育，消除人们的私有观念，逐步培养统治阶级的集体主义精神，调整其内部关系，防止产生派系和“竞争”。

柏氏这种既不合人情又根本行不通的主张，当时就遭到许多人的批判，亚氏便是其中之一。他认为，柏氏目的是使城邦成为一个完全公有的整体，但这种目的的正当性还没有得到证明，想以公妻为手段达到这个目的，实际上是不可能的。他肯定家庭是社会的基本组织，应予保留；应该实行一夫一妻制，限定一家所生子女数目；男女婚龄应分别是37岁和18岁；家内男女地位平等，但他们天赋君别，“夫倡妇随是合乎自然的”。这样看来，亚氏在婚姻问题上对柏氏的批判多过自己的述说，而值得注意的地方则更少。

五、理想社会应有什么样的教育制度？

柏、亚二人都非常重视教育，认为社会之发展和个人善性之完备，教育起着非常重要的作用，所以把教育看成是改造社会的又一项战略性措施。

他们两人的争端是围绕着应有一种教育制度还是两种教育制度而展开的。柏氏坚持在三个等级中实行两种教育制度，使第一、二等级受高等教育，第三等级受普通教育。这样分开教育的理由，是这三个等级乃神用不同金属做成，天赋有别，社会使命不同，分开教育，有利于各自认识自己的天性，使自己安位于天意作出的社会安排。正因为如此，他对如何造就统治人物这一点就最为注意，规定了一整套的教育、选拔、考核制度和办法。亚氏则主张一种教育制度。他认为，所有公民，青少年时期是受指挥的士兵和受统治的公民，壮老年时期要执掌司法和担任祭职，所以应一律接受服从和统帅两方面的教育。“既然一城邦就所有公民全体而言，共同趋向于一个目的，那么，全体公民显然也应该遵循同一教育体系，而规划这种体系当然是公众的职责。”^{②⑥}教育既是达到城邦政治和人类生活目的之工具，就应该由城邦公办，并且只能有一种教育制度。这里，我们要注意的，这一种教育制度仅仅是针对公民而言，仅仅是为公民服务的。如上所述，亚氏所谓的公民，仅仅是指“有产者”，是“凡得参加司法事务和治权机构的人们”^{②⑦}，即不包括农工“无产者”。这就是说，亚氏的一种教育制度的对象中没有农工阶级。既然如此，这种教育思想是否比柏氏的好，是大可置疑的。

六、柏、亚两种社会模式的根本区别是什么？

以上五项还不是柏、亚两人社会理论的全部不同所在，但仅仅如此，奴隶制社会的两种模式就在我们面前出现了：一种是等级森严的、由哲学王实行人治的、反民主的、统治阶级内部实行共产公妻制的社会；一种是等级比较松散的、由中产阶级实行法治的，通行温和民主制精神的社会。这两种社会模式的根本区别就在于：依柏氏之言，拯救当今社会之道，应该用一种单一格调对它的各个方面进行改造，以求得处处、事事的一体化；依亚氏之言，要振兴当今社会，就必须用一种中性格调对它的各个方面进行改造，以保留和发展社会生活的多样化。这个单一性和多样性之别，说到底就是一元论和多元论的问题。亚氏本人对这两种模式区别得比较清楚，认为可以把柏氏模式概括为这样的原则：“整个城邦的一切应该尽可能地求其划一，愈一致愈好”。^{②⑧}企求以划一办法改造社会，实际上是要把城邦搞成一个人的样子或一个军事联盟的格式，根本不能成其为社会。

亚氏断定，柏氏的目的是祛私尚公，达到大我，其手段（公产公妻等）违反城邦政治目的和人类本性，与目的不符，根本行不通。这话似乎有理，其实不对。柏氏模式的实质，是强调按奴隶主贵族一家之意志、愿望和面貌改造社会，根据这个主旨而确定的手段，或者是直接地保障这个阶级的特殊利益，或者是通过对它的特殊约束和限制而间接地维护它的长远利益。就是说，柏氏是要把社会的一切，全部统一到奴隶主贵族的利益上去，用他们的意志作钢刀来个一刀切。所以，柏氏的大公和大我，其实是奴隶主贵族的小公和小我。说到柏氏的手段行不通的原因，显然不在其是否符合城邦政治目的和人类本性，而在其本身的深刻阶级

内涵和不合时宜性。如果说柏氏方案确是由于不合城邦政治目的和人类本性而未能实现，那么按照逻辑，亚氏自己的方案，据说符合城邦政治目的和人类本性，就该是可以实现了。事实又怎么样呢？亚氏把优良政体和优良生活作为城邦政治目的和人性之归趋，说是“对个人和对集体而言，人生的极终目的都属相同；最优良的个人的目的也就是最优良的政体的目的”^{②③}，主张把中庸作为社会最高原则确定下来。他的用意当然是以中间格调——在政治上调和阶级对立和斗争，在财产上防止出现巨富和赤贫，在伦理上催人“入德成善”，在婚姻家庭上满足人之天伦欲望，在教育上给人以升迁机会等等——兼顾社会各方利益，使他们各遂生计，和衷共济，而达到阶级和平、社会安定和普遍幸福。我们知道，亚氏中庸论的阶级含义是指中等阶级，而中等阶级的经济地位是不稳定的。一个自身难保的阶级，自然不可能成为社会的中坚力量，不可能承担起亚氏期望他们扮演的角色。而对这个客观事实，亚氏也莫可如何，只好发出感叹：自古以来中等阶级既为数不多，又不竟奔于政治权力，“有产者们和平民群众两个对立部分，其中任何一方倘若占了优势，他们就压迫中产阶级，把政治制度施向他们自己所主张的方向，或者树立平民政体，或者建成寡头政体”，致使共和政体在希腊很少见到，“至于现在，各邦积习已深，大家谁也不再注意到平等公正的政体，只是凭借势力所及，发挥着统治的权威”^{②④}。可见，亚氏以中间政体为核心的社会改革方案，并不多么符合城邦政治目的和人类本性，同样没有实现的可能。由此也可知道，对当时的城邦奴隶制社会来说，无论是单一性模式还是多样性模式，统统不是什么灵丹妙方。

七、柏、亚为什么会构想两种不同的社会模式？

决定柏、亚构想两种不同社会模式的原因是多方面的，这里我们仅从哲学观点和方法论角度作些分析。

大家知道，柏拉图哲学中的主要概念是“理念论”。所谓理念论，其实质就是坚持抽象“理念”即精神的第一性，具体客观事物的第二性，坚持从一般到个别的认识路线。例如，“美”是一个“理念”，其它东西之所以美，并非由于自身的原因，而仅仅是“因为它们分享了美本身”，即分享了“美”的“理念”本身，如果没有“美”这个“理念”，任何东西再好，也不能有其美。柏氏认为，“理念”是完美无缺的，永恒不变地超时空地潜存的，被“理念”决定的具体事物是有缺陷的，有时空性的。例如，一张方桌，尽管它决定于“方”的“理念”，但不会是绝对的方，因为它只是绝对的“方”的“理念”的临摹。用“理念论”看问题，任何东西就都有两种名称，例如理念的“马”，具体的马，理念的“树”，具体的树等等。这无数的“理念”合起来就构成一个“理念世界”，而被人们感官所触及的具体事物则构成另一个世界——现实世界。前者是真实的永远如此的世界，是后者的原型；后者是前者的摹本，故为不真实的虚幻的世界。用这种观点研究社会和国家，就产生了理想社会和国家。柏氏的理想国就是他的“理想”理念的产物，是根据理想的“理念社会”构想出来的“应当如此”的社会。这是一方面。另一方面，在理想世界中，理念是分为许多等级的，越往上去，理念越完美，最高最完善的理念就是正义（公道，善）。一般人根本无法掌握“正义”理念，只有个别最杰出人物才能达到这一步。掌握了“正义”理念的人，必是洞察了全部真理的人，必是理念世界的最高统治者。这样的人就是哲学王。这样的哲学王注定要成为现实世界的统治者。这就是他坚持由哲学王主政的根本理由。同时，理想国既是一个理念世界，那么就必须按理念来规划一切。“理念”中有的，现实中才能有；“理念”中什么样子，现实中也什么样子。一切都要放到“理念”面前去裁度，符合者存之，相违者弃之，中间决无妥协的余地。这种规划在现实中是否行得通，那是用不着去想的。这就是柏氏设计整齐划一的乌托邦社会的缘由。

亚里士多德哲学中有个“第一哲学”概念，其核心是“实体论”。就本来的意义而言，实体论恰好与“理念论”相对立，应该坚持具体客观事物的第一性、抽象“理念”即精神的第二性，坚持从个别到一般的认识路线。它把具体个别事物和自然界当作真实客观的存在即实体。实体，是一切事物的主体和基质，它不依赖于其他任何东西而独立地存在着，它不承认具体事物之外还有什么独自存在的并且高于自己的“理念”（或“共相”）。亚氏曾以实体论批判理念论，认为理念论不能说明事物何以能存在的原因，不能说清“理念”和事物之间的关系，不能说明事物的运动变化。亚氏说：“实体有一个显著的标志，就是，在保存着自身的单一性的同时，实体能够具有相反的性质，而这种改变之发生，乃是由于实体自身里面的变化。”^{②③}例如，同一个人就有时健康、有时患病，有时白、有时黑，有时热、有时冷等等。这就是说，实体本身并不只有单一性，它还必然由于内部的运动变化而具有多样性；既然如此，研究事物就必须从多方面进行考察，然后才能把握那个“单一性”。亚氏又说，柏氏认为很容易“证明一切事物都是一”，于是就用“一”解释一切事物，把“众多”纳入“一”内，设置一个“管多的一”，使自己还原到“一本身”^{②④}。其实，这种研究方法，是说明不了什么问题的。

显而易见，就方法论而言，实体论要求对事物进行具体的经验的研究，而《政治学》的特点恰恰就在这里。这与《理想国》从“一”即从“理念”开始的研究方法是根本对立的。从“理念”开始研究，就是从结论开始最后又回到结论上来。从“一”开始，必然要对千姿百态的具体事物即“多”作一刀切，使“多”一体化。从具体事物开始，必然要承认事物本身的多样性，承认凡事都有权保有自己的个性。尽管我们无意肯定亚氏完全坚持了从个别到一般的认识路线，也不完全认为柏氏研究方法一无是处，但他们关于单一性社会模式和多样性社会模式之争的哲学和方法论原因，从这里都可窥见一斑了。

八、基本结论

综上所述，就柏、亚两种社会模式的基本精神而言，后者比前者有较多的可取之处。这样看问题，并不必然导致亚氏模式能够解救当时社会危机这种结论。毋宁说，亚氏模式同样有一个致命要害：郁抑于用城邦奴隶制社会的模式来稳定城邦奴隶制社会的框架之内。如果说梭伦在两个世纪以前实行的改革，确实收到了改善雅典城邦面貌的成效，那么在亚氏这个时代，企图继续保持城邦奴隶制这个陈腐躯壳，并且把它当作进行改革的主体，肯定是达不到目的的。这在亚氏本人也是早有预感的：“关于这些，不难倡作高论，可是要把这些高论付诸实施，这就很不容易了。我们尽可祈愿，然而怎样可偿宿愿，却得等待命运。”^{②⑤}这个“命运”与亚氏期望大相径庭：在他死前16年，希腊被他的“高足”亚历山大拖进了“希腊化”时期，城邦奴隶制寿终正寝！

注释：

①④ 柏拉图：《理想国》卷2，商务印书馆1957年版，第86、57页。

②③④⑤⑩⑪⑫⑬ 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1983年版，第367—368、205、364、366、205、169、167—168、46页。

⑥⑮⑯ 柏拉图：《理想国》卷3，第52、33、22页。

⑦⑨ 柏拉图：《理想国》卷5，第12页。

⑧ 柏拉图：《理想国》卷4，第52页。

⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕ 亚里士多德：《政治学》，第54、368—369、372—373、406、111、45、392、208—209、381页。

②⑤ 《古代希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第316页。

②⑥ 《西方哲学原著选读》上册，商务印书馆1981年版，第131页。