

仁义与正义： 孟子与柏拉图对政治文明理想的建构

张文涛

[内容摘要] 就中西古典政治哲学的比较而言，孟子的仁政或王道政治理想，与柏拉图的美好城邦或哲人王城邦的政治理想，拥有较为相似的义涵，也都内在地包含一种非常接近的正义观念。如果用“仁义”国家（及天下）和“正义”国家来分别指称孟子和柏拉图心目中的政治文明理想，那么，分析和比较二者的内涵，尤其是孟子和柏拉图在建构二者时体现出来的理路及相关问题上的异同，对于深入比较和把握先秦和古希腊政治哲学思想，以及中西政治哲学传统的道路之异同，都有较为重要的意义。

[关键词] 仁义；正义；孟子；柏拉图；政治文明理想

近年来，从文明的角度解释中国之为中国的论述引人关注，^① 而从概念上看，“文明”的内核正是国家和政治。英文中的文明写作“civilization”，其词源是拉丁文的 *civilis*（公民的），进而来自 *civis*（国家或城邦的公民）；*civis* 对应着的一个重要的词语是 *civitas*，后者意指国家或城邦这一政治共同体的整体生存状态或制度。在古希腊语中，*civitas* 对应的是 *politeia* 一词，后者的基本含义就是“政制”——柏拉图讨论正义问题的名著《理想国》一书的原名正是 *Politeia*。^② 因此，文明之为文明，其核心特征在于一个生活共同体拥有了一种制度建构及其所依赖的义理逻辑和价值系统，由此这个生活共同体也就成为一个政治共同体。文明的核心就是政制，从古典政治哲学的角度而言，“政制”问题是研究政治或“政治文明”的核心所在。

中西方的古典政治哲学传统，都将何为美好的政治秩序或“最佳政制”当作最重要的问题，对最佳政制的追寻也就是今天所谓对“政治文明理想”的追寻。有论者将中国传统的政治文明理想称为“仁义主义政治文明”，这是有道理的。^③ 确实，就中西古典政治哲学的比较而言，孟子的仁政即仁义政治或王道政治理想，与柏拉图的美好城邦或哲人王城邦的政治理想，不仅含义相似，而且也内在包含着一种非常接近的正义观念，二者非常具有可比性。如果用“仁义”国家（及天下）和“正义”国家来分别指称孟子和柏拉图心目中的政治文明理想，那么，分析和比较二者的内涵，尤其是孟子和柏拉图在建构二者时体现出来的理路及相关问题上的异同，

^① 参见张维为：《中国震撼：一个“文明型国家”的崛起》，上海人民出版社 2011 年版；张维为：《文明型国家》，上海人民出版社 2017 年版；等等。

^② 参见白钢等：《大道之行：中国共产党与中国社会主义》，中国人民大学出版社 2015 年版，第 21 页；易建平：《从词源角度看“文明”与“国家”》，《历史研究》2010 年第 6 期。

^③ 参见陈红太：《中国政府体系与政治：概念、总结与探索》，河南人民出版社 2005 年版，第 51 页。

对于深入比较和把握先秦和古希腊政治哲学思想，以及中西政治哲学传统的道路之异同，都有较为重要的意义。^①

一、仁义与正义：中西古典政治文明理想

按通常的理解，孟子对孔子思想的一大发扬，是从“仁”发展到“仁义”，或者说，“仁义”是孟子思想最具标志性的概念。^②的确，当孟子在扛举“义”之大旗时，有一个重要的说法：

仁，人心也；义，人路也。（《孟子·告子上》）^③
仁，人之安宅也；义，人之正路也。（《孟子·离娄上》）

如果说“路”“正路”意味着“人”的生活方式或生活道路，那么孟子关心的根本问题就是什么是人的正确生活道路。孟子给出的回答是，这应该是一条由“义”所规定的“正路”，或者说一条“正义”之路。

对比看，在《理想国》中柏拉图或苏格拉底关注的根本问题，完全一样：

（苏格拉底）我们刚才讨论的内容……并非有关一件偶然发生的事，而是有关人们必须如何生活。（《理想国》352d）^④

（阿德曼托斯）当他们的灵魂听到了这些……从中为自己找出结论，应该做什么样的人、走什么道路，自己才能度过最好的人生。”（《理想国》365a—b）

众所周知，苏格拉底最后给予格劳孔和阿德曼托斯等人的教诲也是人应该做一个正义的人，走正义之路。

需要特别注意的是，在人应该如何生活这个根本问题中，“人”是一个抽象的或者说整体性的概念，这个问题的展开，必须依赖于“人”的具体化。在孟子这里，“人”被具体落实或区分的方式，从人的地位或品质看，有大人、小人、天子、王、圣人、君子、民人等；从人的聚合方式看，有身（个人）、家、国、天下。^⑤在柏拉图这里，“人”同样被具体区分为少数人、多数人、哲人、民众、护卫者、统治者、辅助者等；人的聚合方式也被区分为个人、家庭和国家（但柏拉图这里没有进一步从国家扩展到天下的维度）。

这样，对于美好生活方式的探寻，无论是孟子还是柏拉图，都将在做类似区分后的具体之人的关系中展开。由于不同的具体的人或个人对什么是好的生活方式可能有不同乃至冲突的看

^① 有学人也简单比较过孟子与柏拉图相似的生平和学说，参见周殿富：《东方柏拉图——孟子其人生平述略》，载〔宋〕朱熹原编、〔清〕刘传莹复辑：《曾刻孟子要略译注》，周殿富编译，安徽人民出版社2013年版，第365—396页。

^② 参见陈来：《孔子·孟子·荀子：先秦儒学讲稿》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第171—178页。

^③ 参见李学勤主编：《十三经注疏·孟子注疏》，《十三经注疏》整理委员会整理，北京大学出版社1999年版，第310页。下引《孟子》原文，不再出注。

^④ 参见〔古希腊〕柏拉图：《理想国》，王扬译注，华夏出版社2012年版，第38页。下引《理想国》原文，不再出注。

^⑤ 孟子曰：“人有恒言，皆曰天下国家。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”（《孟子·离娄上》）

法，同时由于具体的人或个人不可能完全超脱国家或政治之外生活，于是，“人”的生活方式或道路问题就会面临一个很大的麻烦或困难：在“国家”或政治层面，什么才是总体而言“人”最佳的生活方式？用柏拉图的术语说，这就是何为“最佳政制”的问题。如前所述，对“最佳政制”的追问和探究也就是今天所谓的对“政治文明理想”的追寻和思考。

对孟子来说，“治国家”“治天下”的最佳政治状态（相当于最佳政制或政治文明理想）就是达至“仁政”“王政”“王道”，成就一个“仁义”之国。《孟子》书中的“仁义”之国较为全面的样貌是这样的：

后稷教民稼穡，树艺五谷，五谷熟而民人育。人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦。父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。放勋曰：劳之来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之。”（《孟子·滕文公上》）

将“民人育”（经济民生）和“教以人伦”（道德教化）两个方面合起来，就得到了孟子这里“仁政”“王政”“王道”的完整含义。对比来看，这个仁义之国的政治文明理想与柏拉图笔下的“美好城邦”、“正义”国家、“哲人王”国家的政治文明理想是大致差不多的。柏拉图的“哲人王”制度国家是一个由从高到低三个阶层组成的和谐有序的“正义”之国，统治阶层、战士阶层与工匠或民众阶层各安其政治伦理位份，统治者通过道德教化及法律制度使国民践行智慧、勇敢、节制、正义等德行，同时统治者也将被统治者即民众的利益视为自己的统治必须服务的对象。

二、义与利（正义与利益）：政治共同体的内在裂隙及其克服路径

仁义之国（王道）与正义之国（哲人王制）如何实现呢？孟子的方案是君王要施行仁政，怀着仁义之心“为民父母”（《孟子·梁惠王上》）。柏拉图的方案是，哲人当王，或者当王的人听从哲人或走向哲学。否则，政治就会走向美好理想的反面：在孟子这里是“劣政”“霸道”，在柏拉图那里则是“僭政”（僭主政治）。

王道与霸道、哲人王制与僭政的根本区别在于，国家的立国原则、政治共同体之总体生活方向或目的是“利”还是“义”，是“力”还是“德”。义利之辨、德力之辨，无论在孟子这里还是在柏拉图那里，都是区别和分辨王道与霸道、哲人王制与僭政的关键所在。换个方式说，要树立王道和哲人王制的政治文明理想，就必须坚定地与其反面的霸道和僭政作斗争。无独有偶，《孟子》和《理想国》的开端处（《孟子·梁惠王上》、《理想国》第一卷）展现的都是就这一问题进行的义理论辩（孟子与梁惠王、苏格拉底与特拉绪马科斯）。孟子与梁惠王的义利之辨，与柏拉图笔下苏格拉底与潜在的僭主特拉绪马科斯关于“正义”是否强者之“利益”的论辩，非常值得比较对勘。

孟子的“义利之辨”表面将义、利对峙起来，其实二者最终有相当程度的一致性，一致的方式是：“义”就是“民”之“利”，或者说“义”等于公利。而对民来说，利或公利，就是物质利益，是对物质欲望的满足或生存所需的物质财富。既然如此，孟子为什么不直接肯定梁惠王基于“利”的统治原则是正当的，反而要劝他基于“义”呢？原因不仅仅是梁惠王实际上追

求的不是民众的利或公利，而是自己的私利（这一私利的最高目标就是成就更大的霸业或僭主事业），更重要的原因是，如果整个国家、所有民众都把“利”而非“义”作为生活的指导原则，那么国家将会陷入危险的境地。

王，何必曰利，亦有仁义而已矣。王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身，上下交征利而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利！（《孟子·梁惠王上》）

先生以利说秦楚之王，秦楚之王悦于利，以罢三军之师，是三军之士，乐罢而悦于利也。为人臣者，怀利以事其君，为人子者，怀利以事其父，为人弟者，怀利以事其兄，是君臣父子兄弟，终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也。（《孟子·告子下》）

仔细思考孟子这里所讲的可以看到，孟子其实已经非常清楚地指出了对“利”的追求及其背后之欲望的两个根本特性。其一，逐“利”是以自我（“吾身”“吾家”“吾国”）为中心的，是私有性质的：一般人想的是如何有利于我自己，大夫想的是如何有利于我的家，君王想的是如何有利于我的国（而非天下）。于是，个人与家、家与国、国与天下之间，必然陷入互相争斗的逐利之战：儿子出于自己的利益而侍奉父亲，弟弟侍奉兄长、臣子侍奉国君也都是出于对自己利益的考虑，“义”的伦理道德原则全被逐“利”所摧毁了，这样“上下交征利”地一直争战下去，其结果必然就是“国危”。因此，将逐“利”而非求“义”作为国家或天下的普遍原则，必然给国家或天下带来致命的内在裂隙。

其二，孟子也指出了逐“利”之人的欲望，具有无法自我限制的特征，以及必然追求最大化的原则（求“多”、“不餍”的原则）。万乘之国里取出千乘来，已经很多了，但是，如果一个千乘之国完全被逐“利”的原则支配，它并不会觉得自己的千乘产业已经足够多，而是一定要再去追逐更多，不到把万乘之国的国君杀掉从而将其万乘产业都争夺过来就不会满足（“不夺不餍”）。所以，逐“利”的以自我为中心和必然追求最大化这两条原则，导致的结果就是某个“力”最强大的人或国君在“争夺”中获得最大的“利”（私利），最后胜出而成为霸主（僭主）。^①

孟子这里对逐利或欲望之本质特征和原则及其逻辑后果的揭示，与《理想国》中苏格拉底的思考如出一辙。《理想国》第一卷中苏格拉底在反驳特拉绪马科斯关于“正义就是强者的利益”（“义”是强者之“利”，而非城邦公共之“利”）的看法时，也清楚地揭示了特拉绪马科斯这一“现实主义”主张必然会因贪得无厌地追求利益最大化而最终走向僭主政治的逻辑后果，并清楚地揭示了从灵魂论上看灵魂中的“欲望”部分所具有的无法自我节制、无法自我设限的自然本性。当然，与《孟子》这里的论述比起来，《理想国》第一卷中苏格拉底对特

^① 可参见郝长堉：《政治与人：先秦政治哲学的三个维度》，中国政法大学出版社2012年版，第三章中的相关分析。

拉绪马科斯的辩驳要细致、复杂得多，苏格拉底采取了一种颇为特殊和非常理性化的“技艺”类比和区分的方式进行论证，通过一系列复杂的推理和辩难，最终完成了对特拉绪马科斯的批驳。^①

如前面已经说到的，孟子的“义利之辨”表面上将义、利对峙起来，其实义和利有相当程度的一致性：“义”即“民”之“利”，或者说“义”即“公利”。其实，柏拉图那里也存在着类似关系，义和利的区别都不是绝对的。因此，为了实现“义”或“公利”，需要的不是彻底否定“利”（私利、私欲），而是对“利”予以必要的限制，从而克服逐“利”给政体共同体造成的内在分裂。限制的方向有两个：一是限制统治者或君主，循此路向，就有了王与霸之分、哲人王与僭主之分，这个方向可以视为君主层面的“仁义”或“正义”要求；二是限制“民”或大众，循此路向，就必须对民众施行“教化”，^②这个方向可以视为民众层面的“仁义”或“正义”要求。

有一个问题值得特别指出，孟子的义利之辨与其“民贵君轻”的“民本”思想密切关联，但是，这并不意味着从政体问题上看孟子会支持“民主制”。在孟子这里，“民本”观念或思想乃是出现在“为民父母”的“君主制”主张之下的，与后世的民主制完全没有关系，仅仅从孟子这里以及一般而言中国古代政治思想中广泛存在着的“民本”思想，是远远不足以推导出“民主制”来的。^③与此相应，柏拉图笔下的苏格拉底反对特拉绪马科斯的强者正义观，主张好的统治者应该以满足被统治者、民众的利益为目的，而非以满足统治者自己的私利为目的。显然，柏拉图或苏格拉底这里也有非常清晰的“民本”主张，而这一主张恰恰归属于柏拉图或苏格拉底关于君主制或哲人王政制的论证之中。

三、心性、灵魂与国家：从内心秩序到政治秩序

无论是建构“仁政”还是“哲人王”的政治文明理想，孟子与柏拉图都采取了非常相似的一个路径，这就是从人性论的基础来进行政制论建构，也就是从内在的人性秩序推导出外在的政治秩序。孟子这里的人性论具体体现为性善论特质的心性论，柏拉图那里的人性论则具体体现为基于灵魂三分说的差等人性论。

虽然都是从人心秩序推导出政治秩序，但在具体的推导方式上，孟子与柏拉图有所区别。孟子的方式是外推；柏拉图的方式是类比，或者类比基础上的外推。在孟子看来，一个具有仁义之心的王者，必然会施行一种仁义之政：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。（《孟子·公孙丑上》）

^① 苏格拉底将统治术与赚钱术区分开，从而区分了不同人（即统治者和被统治者）的利益，并且比喻说牧养技艺好的牧人应为羊群（被统治者）的利益服务而非为自己（统治者）的利益服务。这条技艺类比和区辨的理性主义论辩路线，在孟子那里是完全没有的。关于苏格拉底与特拉绪马科斯的论辩细节这里限于篇幅就不展开了，可详见张文涛：《苏格拉底反特拉绪马科斯》，《江西社会科学》2017年第2期。

^② 关于教化，孟子的观点可参见前引《孟子·滕文公上》“教以人伦”等论述，柏拉图的主张可参见《理想国》第二、三、十卷反复讨论的“诗教”问题。

^③ 有论者认为从政体上看可以说孟子支持的是一种混合制度，参见白彤东：《天下：孟子五讲》，广西师范大学出版社2021年版，第205页及以下。

这里，从内在之仁心推展到外在之仁政的关键，是“不忍人之心”，即一种同情性质的情感纽带。一个具有“不忍人之心”亦即仁义之心的君子，当他成为王者的时候，很自然地会将（或者说应该将）其不忍之心推衍或扩展到他施政的对象即民众身上，这样的话，“不忍人之政”亦即“仁政”也就达至了。在劝导齐宣王时，孟子非常详细地阐述了这一由内至外的“推”或“推恩”的原则或方法：

故王之不王，非挟太山以超北海之类也，王之不王，是折枝之类也。老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌。诗云：“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦”。言举斯心，加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者无他焉，善推其所为而已矣。（《孟子·梁惠王上》）

在柏拉图那里，表面上看，一个正义之人的内心或灵魂的正义秩序（所谓“小写的正义”），是通过首先观察一个城邦或国家的正义秩序（所谓“大写的正义”）来“类比”性地得到的。但是，从内在逻辑言之，显然大写正义即国家的正义是以小写正义即灵魂的正义为前提。道理很简单，国家与个人的关系乃是前者由后者所构成，而非相反。所以，真正理解后的柏拉图所用的“类比”方法，必然是从个体灵魂秩序类比到国家政治秩序。就个体灵魂秩序而言，柏拉图论证了人的灵魂由欲望、血气和理性所组成的三分结构，以及个体灵魂内部由于理性统治欲望和血气而达到的“正义”秩序（他也把这一灵魂或心性秩序比喻性地称之为灵魂中的“政治秩序”、灵魂中的“*politeia*”）。然后，这一“正义的”灵魂秩序类比——或者说类比意义上的外推——到政治秩序上，就形成了“正义”的国家或政治秩序：由灵魂中的理性部分类比或外推而得的哲人（或统治者阶层），统治着由灵魂中的血气部分类比或外推而得的卫士（护卫者，作为统治者的辅助者阶层），以及由灵魂中的欲望部分类比或外推而得的工匠或民众（被统治者阶层）。三个阶层各司其职、各安其位，就形成了和谐一体的亦即正义的政治秩序。

柏拉图这里的正义政制或哲人王政制的政治文明理想，毫无疑问是一种等级制度，与此相应，柏拉图在人性论上也是持有非常明显的差等人性论，而非平等人性论。孟子的人性论论述，着重点在于性善问题，如果说从性善、性恶的角度看，柏拉图的差等人性论明显属于性恶论而非性善论。不过，从平等或差等的角度看，孟子的性善论一眼看去便不乏含混之处，因为其性善论很容易给人一种人性“平等论”的印象。^①这种平等论印象，来自孟子关于性善论论述明显的“普遍性”倾向：

人皆有不忍人之心。……恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。（《孟子·公孙丑上》）

^① 关于孟子将孔子之“仁”普遍化的问题，可参见陈来：《孔子·孟子·荀子：先秦儒学讲稿》，第171页。甚至，在孟子看来，实际生活中更容易秉持德行的士人与不容易秉持德行的民众相比，前者也只是一种“先觉者”而已：“予，天民之先觉者也；予将以斯道觉斯民也。”（《孟子·万章上》）这里恍惚可见一种类似于现代启蒙哲人的精神信念了。

人人皆有不忍之心，以及仁义礼智都在人性或人心中有其内在的发端，这些看法，显然容易导向关于人性的普遍性乃至平等性看法。但问题是，孟子非常清楚，虽然人性或者说从开端上看的人性都是善的，但一旦从开端处继续往后走，人性在现实生活中的实际情形就会发生变化，这就是人心或人性中“恶”的产生，君子、小人之别由此而来。就像上面引文中所说的，有开端之后还需要能够“扩而充之”，如果不能扩充，仅仅有发端是不够的。具体而言，关于人性之“恶”的产生，孟子讲了多种情况，要么由于“弗思其心”，不尽其才，即不思考求索；要么由于“放其良心”，放任良心；要么因为“陷溺其心”，被坏的环境所败坏（均参见《孟子·告子上》）。^①无论如何，即便理论上可以说孟子持有一种普遍性、平等性的人性善论，但他也很清楚，在现实政治社会条件下，人性仍然处于一种非普遍性、非平等性的善恶间杂的境况中。因此，“民”特别需要教化，而作为“民之父母”的君王也就肩负有教化民众的重要职责。这一点也与前文论述过的一个问题相关，孟子的民本主义思想在政治制度上对应的仍然是君主制而不可能是民主制。中西方的古典政治哲学都推崇民本主义，同时都坚持君主制，这一关联提醒我们，今天在理解古代的民本主义问题时，必须把“民本”和民主制、君主制的关系搞清楚：由于存在民众必须被“教化”这一关键问题，所以民本主张与君主制不仅不相矛盾，反而其关系乃是相辅相成的。

值得指出的是，孟子这里的“外推”方式，从身到家到国到天下，恰如《大学》八条目所表明的儒家“内圣外王”的典型路径一样，从个体通过家庭进展到政治共同体的道路显得非常“顺滑”。但柏拉图那里的“小写正义”与“大写正义”的“类比”，或者说从个体灵魂秩序类比或外推出政治秩序的方式，其实包含着颇多理论上的困难或者解读上的困难。对比孟子这里的情形，一个典型区别便是：在孟子或儒家之治理思想中非常重要的“家庭”这一环节或维度，在柏拉图的《理想国》中要么有很大的缺失，要么被以令人极度困惑的方式予以处理：取消家庭。^②

四、爱人与爱智慧：情感主义与理性主义的分殊

从实现方式的特征看，孟子的“仁义”之国与柏拉图的“正义”之国还有一个较大的差异：情感主义路线与理想主义路径之别。我们看看孟子的一些论述：

仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。（《孟子·离娄下》）

仁人之于弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣。亲之欲其贵也，爱之欲其富也。封之有庠，富贵之也。身为天子，弟为匹夫，可谓亲爱之乎？（《孟子·万章上》）

仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者，弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者。（《孟子·离娄上》）

不仁哉，梁惠王也。仁者以其所爱，及其所不爱，不仁者以其所不爱，及其所爱。……梁惠王以土地之故，糜烂其民而战之，大败，将复之，恐不能胜，故驱其所爱子弟以殉之。是之谓以其所不爱及其所爱也。（《孟子·尽心下》）

^① 参见陈来：《孔子·孟子·荀子：先秦儒学讲稿》，第163—166页。

^② 关于柏拉图《理想国》及其他对话中的家庭问题的仔细讨论显然需要更多的篇幅，本文这里只能暂付阙如。

从这些论述可以清楚地看到，孟子之“仁义”国家的实现，本质上是靠“爱”，靠从个人逐层外“推”的“爱”（从“爱”故可以言及前文的“推恩”）。就政治共同体来说，这种“爱”主要有两个大的方面：统治者爱民，民对统治者的爱以及民之间的爱（孟子不怎么谈“礼”，礼在孟子这里明显被弱化了，更不用说刑或法了）。^①因此，我们可以说孟子这里的“仁义”国家的实现所依赖的是一种情感主义的路径。

对比来看，柏拉图笔下的“正义”国家之实现路径，便呈现出与孟子非常不同的特征：它主要不是靠“爱”，因此它不是一种情感主义的路径，而是一种理性主义的路径。也不是说柏拉图就完全忽视“爱”（友爱）的作用，其实就统治者以及护卫者（即武士阶层）而言，柏拉图笔下的苏格拉底也非常强调通过培养他们之间亲如一家的“同胞”之爱，来让其更好地团结，更好地获得为国家利益服务和奉献乃至牺牲的内在动力。但是对于工匠阶层或民众阶层的治理，统治者主要靠的便不是“爱”，而是“礼法”或法律。对于正义国家来说，统治者之统治最关键的方式就是“立法”，哲人王就是一位“立法者”，其智慧或理性是通过体现为国家法律而对整个社会发生作用的；而对于民众阶层来说，“节制”德行的重要含义便是听从哲人王的统治，也就是服从哲人王制定的制度和法律。这就是柏拉图这里正义国家之实现路径的理性主义特征的含义。

此外，孟子的“仁义”之国与柏拉图的“正义”之国在理想的统治者问题上还存在一个非常重大的区别：孟子笔下的理想君主自然是“仁者爱人”，而柏拉图笔下的理想君主并不爱人。这位理想的君主、哲人王，首先是一位哲人，而作为哲人，他真正热爱的是智慧，而不是人，也不是人间或“洞穴”中的事物，无论声色欲望、物质财富还是政治权力，抑或不朽荣誉，等等。于是，柏拉图建构起来的哲人王制度或正义的政治文明理想，就存在着一个巨大的内在悖论：真正有资格和能力统治国家的是哲人，而在柏拉图所划分的所有具体之人的类型中，哲人恰恰又是最不愿意去干统治事务的人。于是，为了让一个“洞穴”或政治共同体达到美好的秩序，就必须“强迫”哲人，从而哲人就只能“被迫”去从事统治的事务。^②柏拉图的理性主义路径延伸出来的这些问题和想法，从孟子所代表的情感主义路径看，确实是非常难以想象和理解的。^③

作者系重庆大学“百人计划”学者，人文社会科学高等研究院教授

^① 不过，孟子偶尔也曾说过：“徒善不足以为政，徒法不足以自行。”（《孟子·离娄上》）孟子还讨论过：“子以为有王者作，将比今之诸侯而诛之乎？其教之不改而后诛之乎？”（《孟子·万章下》）

^② 关于柏拉图笔下哲人被逼去统治这个问题，可参见刘小枫编：《施特劳斯与古今之争：施特劳斯集》，华东师范大学出版社2010年版，第249—279页。

^③ 关于情感主义和理性主义路径之区别的讨论如果继续下去，还会引出诸如“超越”和“内在”等进一步的也是颇为困难的一些问题或争论，当然限于篇幅和议题，本文的论述就暂且结束于此了。