

[文章编号] 1671-881X(2010)03-0313-07

简论中西政治哲学的形而上学基础之异同

方 永

[摘 要] 政治哲学的形而上学基础包括原生生活基础、思维方式基础和价值观基础这三个方面。中西政治哲学的形而上学基础之不同,在原生生活方面表现为:古代中国的政治哲学以农事为思考中心,古代西方的政治哲学以城市生活为思考中心;在思维方式方面表现为:古代中国政治哲学以天人合一和道法自然为基本的思维模式,古代西方的政治哲学以神人之分和征服自然为基本的思维模式;在价值观方面,以权力的合法性为中心,围绕着治人者与统治者之间的应有关系、权力与权利之间的应有关系、个人与共同体之间的应有关系,古代中国的政治哲学强调实践美德、民本思想和基于人伦的亲情,而古代西方的政治哲学强调理智美德、神本思想和基于“逻各斯”的理性或意志。这些差别集中地体现在古代中西政治哲学对待民的基本态度之上,古代中国政治哲学对待民的态度是以如何“牧养”民为根本立足点,而古代西方政治哲学则是以如何“放牧”民为根本立足点。

[关键词] 政治哲学;天人合一;征服自然;民本;神本

[中图分类号] D0 [文献标识码] A

关于古代中西政治哲学的比较研究,目前的文献可以说是汗牛充栋。但是,对于古代中西政治哲学的形而上学基础的比较研究,目前还比较少见。

政治哲学的形而上学基础不同于政治哲学的形而上学。从内容上看,政治哲学的形而上学基础包括三个方面:一是其原生生活基础,二是其基本思维方式基础,三是其价值观基础。政治哲学的形而上学基础之所以包括这三个基本方面,根本原因在于:原生的存在决定基本的思维方式,而基本的思维方式总是在深层规定着人在实践生活中处理基本问题的方式。本文的目的就是从历史唯物主义的立场出发,依据对古代中西哲学家对政治生活的哲学考察,揭示古代中西政治哲学的形而上学基础在事实、思维和价值观这三个方面的不同,从而初步了解人的政治智慧在古代中西政治哲学方面的不同表现。

一、原生生活基础之不同:“农事”与“城邦”

如果我们稍微仔细地考察一下中西古代政治哲学的形而上学基础,观察发生在其中的原生生活形态,就会发现,它们之间存在着一个非同一般的差别:古代中国的政治哲学总是围绕着农事生活进行的,古代西方的政治哲学总是围绕着城市生活而进行的。农事在古代中国的政治思考中处于核心地位,而在西方的政治思考中却处于边缘的地位。

不可否认,古代中国的政治和经济中心是城市,但在其政治思考中始终处于中心地位的大事却是农事而不是城市生活。因为古代中国政治生活的根本内容是养民,所以它特别注重农事。这既体现在作为古代中国政治哲学之集中体现的《尚书》中,也体现在被称为中华文明“轴心时代”的春秋战国时代诸子百家的思想之中。古代中国文明的基础是农业以及为之服务的天文历算、平治水土。神农、大禹之所

作者简介:方 永,武汉大学哲学学院副教授,哲学博士;湖北 武汉 430072。

以在中国的古代文明中具有非常高的地位,与此是分不开的。治水英雄、夏王朝的奠基者大禹说:“德惟善政,政在养民。水、火、金、木、土、谷惟修,正德、利用、厚生惟和。”^[1](第 19 页)此“六府三事”,以“政在养民”为中心;“养民”之中,“六府”就是我们这里所说的农事,因为六府以“谷”为基本的目的。商灭亡后箕子对周武王讲八政,就以农名之,曰“农用八政”,其中第一政就是“食”^[1](第 115 页)。民以食为天,所以农事是古代中国之第一大事,是古代中国政治思考的中心。

春秋时期,诸子百家所说虽各有偏重,但无一不重视农事。法家有耕战传统,战以耕为基础,因为富国强兵以富国为基础。道家虽然以修道为中心,但修道以果腹为基础,果腹就不能不耕。后来传入的佛教,在中国之所以最后形成以农禅合一为基本特征的禅宗占主导地位的局面,也与古代中国以农事为中心的基本生活环境是分不开的。

儒家以作士为基本的人格,以探索治国之术为中心,稼穡之事,不在孔门学问之中。孔子说:“君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣;学也,禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”^[2](第 150 页)对于想在孔门中学习农事的樊迟,孔子颇有微词。《论语》中载:

樊迟请学稼。子曰:“吾不如老农。”请学为圃。曰:“吾不如老圃。”樊迟出。子曰:“小人哉!樊须也。上好礼,则民莫敢不敬;上好义,则民莫敢不服;上好信,则民莫敢不用情。夫如是,则四方之民,襁负其子而至矣,焉用稼?”^[2](第 128 页)

但是,农事在儒家的治国之术,不但不是边缘的,而且还是据于中心地位的。孔子在谈论治国时说:“道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时。”^[2](第 44 页)在治国时,“使民以时”之所以重要,关键在于两个方面:一方面是惜民力,另一方面是民力应该主要用在农事上,使民应在农隙之时,其中后一个方面更为重要。治国是士大夫的事情,农事是民的事情,这是社会分工所规定的。在古代中国,让百姓有充足的时间从事农事,是任何一个朝代都应当努力保证的。作为中国传统文化主要代表的儒家,是非常深刻地认识到这一点的。以农为本,是古代中国的基本国策。正是因为这一点,农民在古代中国文化中的形象一直都是正面的,在儒家所设想的社会阶层的排列中,农仅次于士,排在百工和商人之前。

在古代西方,城市不但是政治和经济的中心,而且也是其政治思考的中心。古代西方的政治思考之所以与古代中国有此根本的不同,许多人认为,其中的根本原因在于古代中国是以农耕农业为根本的生存基础,而古代西方是以游牧农业为根本的生存基础。农耕农业与游牧农业的根本区别就在于:农耕农业的生活是相对固定的,以对农作物的养殖为根本;游牧农业是比较流动的,以对动物的放牧为主,其中,对人的放牧也就被认为是理所当然的。对人的放牧,主要方式就是抢劫,或者说战争。因此,城堡和战争,构成了古代西方政治生活的主题;城堡是一个城邦之中心,战争是一个城市维持其生存的基本手段。这两点都可以从柏拉图和亚里士多德的思想中发现。

首先,他们在进行政治思考时,谈论的根本问题是城邦的组成与维持,而不是如何进行农事以获得生活赖以正常进行的食物。他们讨论政治,其根本出发点是城邦的存在。柏拉图认为,政治的核心观念是正义,他在探讨正义时说:“有个人的正义,也有整个城邦的正义。……一个城邦比一个人大……在大的东西里面有较多的正义……[所以应]先探讨城邦的正义是什么。”^[3](第 57 页)亚里士多德说,城邦是人的社会本性的完成,是“社会团体发展的终点”,是“[自然所趋向的]至善的社会团体”^[4](第 7 页)。

其次,他们在谈论城邦时,根本的出发点是“一个城邦的创建人需要什么?”^[3](第 58 页)这与古代中国的思想家大不相同。在谈论百姓需要什么时,谈论的是民之所需,政治的根本目的是养民;在谈论“一个城邦的创建者需要什么时”,所谈论的是君王之所需,政治的根本目的不是养民,而是为了实现某种至上的目的而牧民。牧民是古代西方政治生活的根本内容,这既可以从古代西方政治哲学中的牧羊人形象得到证明,也可以从亚里士多德对战争的态度中得到证明。西方政治哲学中的牧羊人形象,出自古希腊神话中的帕里斯和金羊毛的故事,柏拉图在《理想国》第一卷中使用牧羊人与羊群之间的关系来论证统治者与受他照管的人之间的关系。他说:“我认为,牧羊的技术当然在于尽善尽美地使羊群得到利益,……我想我们也有必要承认同样的道理,那就是任何统治者当他真是统治者的时候,不论他照管的是公

事还是私事,他总是要为受他照管的人着想的。”^[3](第28页)牧羊人这种比喻,在后来被基督宗教所采用,用来比喻上帝、基督耶稣、神职人员、君王与教民之间的关系,并成为古代西方政治哲学中统治者的标准形象。值得注意的是,在牧羊人这种形象中,贯穿着一个根本的观念,即在牧羊人与羊之间是存在着根本的、不可逾越的差别的,而且这种差别是基于本性或自然的。这从亚里士多德对战争的看法中也可以看出。亚里士多德认为,获得财富的正当方式是“靠自己的努力,不凭交换和零售(经商)以获得生活资料”,它们“可以综括为五种方式:游牧、农作、劫掠、渔捞和狩猎”^[4](第22页)。亚里士多德把游牧看成是获得财富的首要方式,把劫掠当成是获取财富的正当方式,而这恰恰是古代中国的政治思想家们普遍地极力反对的。而且,在谈到狩猎时,亚里士多德说:“战争技术的某一意义本来可以说是在自然间获得生活资料;[战争就导源于狩猎],而狩猎随后则成为广义的战争的一部分;掠取野兽以维持人类的饱暖既为人类该熟悉的技术,那么,对于原来应该服属于他人的卑下部落,倘使他不愿服属,人类向它进行战争(掠取自然奴隶的战争),也应该是合乎自然而正当的。”^[4](第23页)这种战争理论,完全出自源自游牧生活的牧民观念。

二、思维基础之不同:“天人合一”与“征服自然”

原生生活形态的不同,造成了古代中西政治哲学的基本思维方式的不同,这就形成了古代中西政治哲学的形而上学的思维基础的根本不同:以农耕生活为原生生活形态的古代中国政治哲学,其基本的思维模式是天人合一和道法自然;以游牧生活为原生生活形态的古代西方政治哲学,其基本的思维方式是神人相分和征服自然。

政治是人与人之间关系的中枢,政治的根本内容就是“人类集体生活和一种组织安排,在这种组织和安排之下,各种团体、组织和个人通过一定的程序,实施对集体决策的影响”^[5](第5页)。所谓的政治学,即是对政治的学理性思考,正如萨拜因所说,“就是人类有意识地去理解和解决集体生活和集体组织的种种难题而作的尝试。”^[6](第2页)

在古代中国,集体生活和群体组织的中心问题就是如何以农事为中心使民能够得养。古代中国的文明是典型的农耕文明,其根本特征就是:一方面尽人事,精耕细作,以照顾好农作物;另一方面就是希望风调雨顺。是否风调雨顺,很大程度上靠运气,但能否有好收成,还与人所做的准备和努力分不开。这两方面结合在一起,就是尽人事而待天,即“天人合一”。农作物有好的收成,就是“天人合其德”。无论是“天人合一”,还是“天人合其德”,其中心都是一个“合”;而这个“合”是否能够实现,与人自身的“合”是分不开的。这种文明的根本特征决定了产生这种文明的人的基本思维模式,就是“天人合一”。“天人合一”,是古代中国哲学独有的观点。它既是古代中国人看待人与自然之间关系的基本态度,也是他们看待人与人之间关系的基本态度,因此,也就是古代中国政治思想的基本思维模式。

张岱年说:“中国哲学中的天人合一观念,……包括这样几个命题:(1)人是自然界的一部分;(2)自然界有普遍规律,人也服从这普遍规律;(3)人性即天道,道德原则与自然规律是一致的;(4)人生的理想即天人的和谐。”^[7](第622-623页)在这四个命题中,如果说前面两个命题是关于人与自然之间关系的,是直接出于古代中国人对原生生活形态的体验,那么,后两个命题就是这种体验在人类生活中的应用。尽管后面两个命题从表面上看是关于道德的,但是,如果我们考虑到古代中国政治的根本特点是德政,即“导之以德,齐之以礼”^[8](第49页),则后面两个命题就是关于政治的。

最能够反映古代中国政治哲学的形而上学思维模式的,是《易经》“序卦”中的这样一段话:“有天地,然后有万物;有万物,然后有男女;有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子;有父子然后有君臣;有君臣,然后有上下;有上下,然后礼仪有所错。”^[8](第93页)作为政治生活之核心秩序的君臣、上下两种基本关系以及规范它们的礼仪,是从天地、万物、男女而来的,把这两个方面联系起来的是夫妇之道。因为成夫妇之道的大婚,如孔子在《大婚解》中所说,乃“万世之嗣”,因为它“合二姓之好,以继先圣之后,以为天下宗庙社稷之主”;若没有大婚,则“天地不合,万物不生”^[9](第89页)。以夫妇之道言政治之道,正是天

人合一思维模式在古代中国政治哲学中的典型体现。此外,古代中国对待异族的基本态度是修德来远人,正所谓“明王慎德,四夷咸宾”^[1](第 121 页)。这种通过与天合而实现与远人合的模式,也是天人合一思维模式的体现。

与古代中国不同的是,在古代西方,集体生活和集体组织的中心问题是如何组织城市生活,使城邦得以维持和繁荣。由于它的政治哲学产生的原生生活形态是游牧,因而,它的政治生活是围绕着如何畜养牲畜和与之相应的畜群的迁移或者说转场工作为中心展开的。与农耕文明相对稳定地固守一地不同,游牧文明一直有着流动性和爆发性的特点,因为其主要的生产资料是流动的牲畜和季节性的草场。而且,他们是天然的战士,一方面保卫自己,另一方面以劫掠为正务。这些特征,在古代西方文明中表现得特别明显。

值得注意的是,作为古代西方文明之代表的古希腊文明(罗马文明是古希腊文明的延伸),实际上是来自北方的游牧民族多利亚人在米诺斯文明、迈锡尼文明的基础上吸收古埃及文明和古波斯文明后建立起来的,其政治哲学产生的原生生活形态不是农耕文明而是游牧文明。所以,他们的政治生活不大关心土地,而更多地关心如何组织管理好自己的人以稳定地占据以城市为根本据点的城邦,日常生活所需的物质财富要么是武装劫掠而来,要么是“顺服”在他们的武力之下的奴隶进行各种劳作而来,他们的主要任务是征服和管理。

正如亚里士多德所说:“奴隶的体格总是强壮有力,适于劳役,自由人的体格则较为俊美,对劳役便非其所长,而适宜于政治生活——政治生活包括战时的军事工作和平时的事业”^[4](第 15 页)。

他们主要是通过战争来获得供他们役使的奴隶来保证城邦必不可少的粮食供应的。这在前面所提到的亚里士多德所说的正当获取财富的方式中就可以看出。虽然亚里士多德批判了古希腊所流行的将战俘降为奴隶的惯例,但是他承认战争作为狩猎的一种形式是正当的获取财富的方式。这从两个方面说明战争在古希腊人所代表的西方文明中占有很高的地位,而且历史非常悠久。众所周知,战争的直接目的就是战胜对方,征服敌人;被征服的敌人变成了征服者的奴隶,也就变成了征服者的物品。这在某种意义上可以说是征服自然,通过征服自然从自然中获取生活资料;因为敌人就是自然,自然就是敌人。如果说奴隶也是民,那么,获取奴隶和使用奴隶,与牧羊人牧羊,实际上就是同一回事。因此,征服自然,可以说是古代西方政治哲学的形而上学的思维基础。而且,这个自然,是把野蛮人或异族包括在内的,因为它们与一般所言的自然界一样是异己的或敌对的。

当然,我们应当注意到古代西方文明的另一个来源,即基督宗教。通过对基督宗教的研究,不但不会否认征服自然这一观念是古代西方政治哲学的形而上学之思维基础这一论断,而且更进一步证明了这一论断的正确性。西方经常引用《圣经》中这样两段话来说明人与自然之间的关系:“要生养众多,布满地面,治理这地,也要管理海里的鱼、空中的鸟和地上各样行动的活物”(《创世记》第 1 章第 29 节),“你必终身劳苦,才能从地里得吃的。地必给你长出荆棘和蒺藜来”(《创世记》第 2 章第 17-18 节)。这两段话中,前一段话虽然没有说明人是自然的主人,但至少说明人是自然的管理者;后一段话虽然没有说明人与地的绝对分离,但至少说明了人与地之间的抗拮,人若要从地里得吃的,就必须通过劳苦来与自然相抗衡,征服自然的意蕴跃然纸上。至于对待上帝应许之地上的原居民,《圣经》中上帝的命令是把他们从地上剪除,“连女人和孩子,尽都毁灭”(《申命记》第 2 章 34 节、第 3 章第 6 节),一个也不留下;把他们留下来做奴隶是不被允许的。这说明作为古代西方文明之思想来源的基督宗教,也渗透了游牧民族以战争为手段征服异族的精神,不过加上了对异族的妖魔化这层外衣罢了。因此,从根本上看,基督宗教与古希腊文明在把野蛮人或异族当成战争征服的对象这一点上是相通的。

此外,在这里我们不能不提到“自然法”这一观念。从根本上讲,自然法观念属于自然主义宇宙论的衍生物。它可以从古代中国的“天人合一”观念中推出来,而且,这也正是进化论在近代中国几乎没有遇到什么障碍就被接受的原因之一。但是,我们必须看到,自然法之观念虽然源于古希腊,但是,在古希腊文明中这是处于边缘地位的;只是在文艺复兴以后,也就是说,在近代,它才逐渐成为西方的主流观念。

而且,自然法观念之所以成为近代西方的主流观念,实际上与东学西渐是分不开的。详细说明这个问题,不是本文的任务,只是略微提醒一下,以免混淆或误解。

三、价值观基础之不同:“民本”与“神本”

在政治哲学的形而上学之基础中,价值观的基础一直被认为是一个非常重要的问题。因为在文明的比较之中,价值观的比较实际上是一个核心话题。而且,对政治进行价值性的思考,实际上是政治哲学的根本特征。因为政治哲学的思维向度的实质内容,就是对政治概念作“价值性解释”^[10](第3页)。

政治生活中存在的三个最基本的事实就是:第一,政治总是把人分成治人者和被治者两个基本阵营。因为社会生活总是同时需要权威和秩序,有权威意味着必然对权威的服从,正如恩格斯在《论权威》一文中所说:“一方面是一定的权威,不管它是怎样形成的,另一方面是一定的服从,这两者都是我们所必需的,而不管社会组织以及生产和产品流通赖以进行的物质条件是怎样的。”^[11](第226页)第二,权力只是掌握在治人者手中,被治者充其量只享受着某种权利,而这种权利还时时受到治人者所掌握的权力的种种侵蚀。第三,任何一个人总是从属于某个共同体的。正如马克思、恩格斯所说,单个人必须组成阶级,“各个人的社会地位,……他们个人的发展是由阶级决定的,他们隶属于阶级。”^[11](第118-119页)

对政治生活中存在的这三个最基本的事实所采取的价值倾向,就构成了政治哲学的形而上学之价值观基础的内容。它包括三个方面:第一,治人者与被治者之间的关系应当是怎样的;第二,权力与权利之间关系应当是怎样的;第三,个人与共同体之间关系应当是怎样的。古代中西政治哲学的形而上学的价值观基础,在这三个方面都有着重大的不同。其中,这些不同又集中体现为“民本”与“神本”的不同。

(一)对主权者的说明

权力合法性问题的中心是谁有资格作治人者,回答这一问题的根本立足点就是对权力来源的解释。值得注意的是,在古代西方和古代中国的政治哲学中,权力都不是直接来源于治人者自身,而是由治人者之外的主权者授予治人者的。就此而言,古代中西政治哲学的形而上学的价值观基础具有一个共同的观念,即主权者是治人者权力的根本来源,它在理论上表现为“君权神授”。但是,对于“君权神授”的具体说明,古代中西政治哲学具有相当的不同。这种不同,根源就在于它们对主权者的说明是不同的。

第一,古代中国的政治哲学特别强调天,古代西方的政治哲学特别强调至上的神灵。古代中国政治哲学中所讲的天,是具有人格的义理之天,而且天通常是隐藏不露、不可见和不言不语的,如孔子所说,“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”^[12](第162-163页)天对人事的干预比较少;古代西方政治哲学中讲的那个至上的神灵,虽然也被认为是隐藏的和不可见的,但是,它经常直接地干预人事,而且以言语发号施令,甚至“道成肉身”,亲身参与人事。

第二,在古代中国的政治哲学中,要知道天理,得通过占卜和民心来揣测,因为“天听自我民听,天视自我民视”^[13](第103页);在古代西方的政治哲学中,要知道神意,主要的途径是通过圣书和先知对圣书的解释(这构成了“圣传”)。

第三,在中西古代政治哲学中,作为被治者的民和作为沟通神人关系的中介的神职人员,具有非常不同的地位。作为沟通神人之间的中介的神职人员在古代西方政治哲学中的地位远远高于其在中国古代政治哲学中的地位。在古代中国,宗教界在政治权力结构中基本上是装饰性的,处于没有实权、靠当政者赏赐过活中的地位。而在古代西方,宗教界不仅有着相当独立的经济,而且在政治权力结构中位高权重,经常插手政治事务,上至君王的选任,下至百姓的日常事务,甚至出现罗马教廷在相当一段时期成为掌握巨大政治权力的一股力量。这种情况,在古代中国是极少的。即使西藏地区佛教实行的政教合一,也是在中央政府的授权和监督下,由黄教的领袖与驻藏大臣共同治理的。

在主权或者说权力的来源问题上,中国古代政治哲学与西方古代政治哲学之间的这三个重要不同,可以概括为:中国古代的政治哲学可以称之为“民本”的政治哲学,而西方古代的政治哲学可以称之为“神本”的政治哲学。“民本”的政治哲学,以《孟子》的“民为贵,社稷次之,君为轻”^[14](第340页)为代表。

“神本”的政治哲学,则以使徒保罗所说的“在上有权柄的,人人都当顺服他,因为没有权柄不是出于神的,凡掌权的都是神所命的”(《罗马书》第 13 章第 1 节)为代表;而且,保罗的这句话足以代表古希腊政治哲学的基本态度。《荷马诗史》中对诸英雄的命运与他们对奥林匹斯诸神的态度之间的关系的说明,苏格拉底以不敬神之罪被判处死刑,古希腊许多思想家因为被控不敬神而被流放、驱逐或逃亡,所有这些例子都说明古希腊的政治哲学应当被归于“神本”模式。

但是,不论是“民本”思想,还是“神本”思想,都没有超出“君权神授”这一理论模式。在这一理论模式中,所谓天下之大位,有德者居之。只是古代中国与西方的政治哲学对美德的规定有着相当的不同。第一,古代中国的政治哲学偏重于实践美德,他们理想的“圣王”都是孝行的典范,以“修、齐、治、平”为中心而求“立德、立功、立言”;而古代西方的政治哲学偏重于理智美德,他们理想的“哲学王”以寻求作为真理之化身的智慧为根本任务。这与农耕文明强调笃实而游牧文明强调机智是分不开的。第二,古代中国政治哲学中的“圣王”,不仅要知天地万物,“仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之窥,近取诸身,无取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情”^[8](第 86 页),而且还知人,“知人则哲,能官人”^[1](第 24 页);还要安民,养民。古代西方政治哲学中的哲学王,当然也要知天地万物并且要知人,但是,他们并不负有安民、养民这一政治职责。第三,古代中国政治哲学中的“圣王”特别注重权力,强调权力与实用具有正相关关系,强调权力对人伦日用的保证与维护;古代西方政治哲学中的“哲学王”则比较轻视权力,认为权力应当尽可能与实用脱离关系,因为只有“要不爱权力的人掌权”才能“避免对手之间的争斗”^[3](第 281 页)。实际上,古代中国政治哲学中的“圣王”之重视权力,不仅是因为他们必须对天尽责任,更主要的是因为他们必须对民尽“安”和“养”的政治责任;古代西方政治哲学中的“哲学王”之所以不爱权力,是因为他们的根本任务是要超越世俗而趋向神圣,即尽对神的义务。这实际上是在“君权神授”这一共同范式下,古代中国政治哲学的“民本”与古代西方政治哲学的“神本”之差别在对“有德者居之”所做的规定上的反映。

(二)关于权力与权利的应有关系

在权力与权利的应有关系问题上,古代中西政治哲学都采取了权利出自权力这一恩典论的模式。在这一模式中,权利附属于权力,公共领域从属于公权领域;所有的权利,甚至私权本身,都属于权力的一种恩典,是以特权的形式出现的。在权力与权利的应有关系中,如果说古代中国的政治哲学与古代西方的政治哲学有重大不同的话,那么,这种不同可能有两个方面:第一,古代中国的政治哲学在理论上允许被治者在忍无可忍的情况下革命或造反,而古代西方的政治哲学却鲜有这类思想。第二,古代中国的政治哲学中,宗教团体在国家生活中享有的特权是受到君权或皇权的严格限制的;而古代西方的政治哲学中,宗教团体在国家生活中享有的特权被认为是神圣的、直接来自于神的,不应当受到君权或皇权的干预。后面一点,是“民本”传统与“神本”传统之不同在宗教团体的权利这一问题上的反映。

(三)关于个人与团体的应有关系

在个人与共同体之间的应有关系问题上,古代中西方的政治哲学都采取了整体主义的倾向。古代中国的政治哲学以儒家为代表,儒家的五伦观念集体地体现了个人与共同体之间应有关系的思考。荀子说,人与动物的根本区别是人能群而动物不能群。人“力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也”^[12](第 164 页)。古代西方的政治哲学的代表人物是柏拉图和亚里士多德。柏拉图认为个人与共同体之间在灵魂上是同构的,亚里士多德则说人是群居性的政治动物,“个人只是城邦的组成部分,每一个隔离的个人都不足以自给其生活,必须共同集合于城邦这个整体。凡隔离而自外于城邦的人,他如果不是一只野兽,那就是一位神祇”^[4](第 9 页)。此外,古代中西方的政治哲学都特别重视家庭这个居间团体在个人与共同体之间所起的不可替代的纽带作用。因为家庭在古代中国和古代西方都被认为是社会的基本细胞。

特别值得注意的有两点:第一,古代中国的政治哲学中,宗族被认为是最为重要的居间团体;在西方的政治哲学中,教会被认为是最重要的居间团体,特别是在基督宗教成为罗马帝国的国教以后。这一差

别, 实质上是“民本”传统与“神本”传统在个人与共同体之间的应有关系这一问题上的反映。

第二, 在个人与共同体之间的联系纽带, 古代中国的政治哲学认为, 个人与共同体之间联系的根本纽带是基于人伦的亲情和共同的祖先, 宗祠是个人与共同体联系的最为重要的场所; 古代西方的政治哲学认为, 个人与共同体之间联系的根本纽带是基于“逻各斯”的理性或意志和共同崇拜的神灵, 会堂或教堂是个人与共同体联系的最为重要的场所。这是“民本”传统与“神本”传统的不同在个人与共同体之间的联系纽带这一问题上的反映。

四、结 语

简言之, 中西政治哲学的形而上学基础之不同, 体现在三个方面: (1) 在原生生活方面, 古代中国政治哲学的形而上学, 是以农耕生活为原生生活基础的, 而古代西方政治哲学的形而上学, 是以作为游牧据点的城邦生活为基础的; (2) 在基本思维方式方面, 古代中国政治哲学的形而上学以“天人合一”为根本特征, 古代西方政治哲学的形而上学以“征服自然”为根本特征; (3) 在基本的价值观方面, 古代中西政治哲学的形而上学都以“君权神授”为权力合法性的最高根据。但是, 古代中国政治哲学的形而上学更重视治人者对被治者的职责, 强调牧民、养民、安民, 表现出“民本”倾向; 而古代西方政治哲学的形而上学更重视治人者对神的职责, 强调牧民、管民、用民, 表现出“神本”倾向。古代中国政治哲学允许被治者在非常条件下革命或造反, 这是古代西方的政治哲学所不考虑的。此外, 古代中西政治哲学在个人与共同体的关系中, 都是整体主义的, 都重视家庭这一居间团体的纽带作用; 但是, 古代中国政治哲学更重视亲情、宗族和宗祠, 而古代西方政治哲学更重视理性、教会和教堂。这些差别集中地体现在古代中西政治哲学对待民的基本态度之不同上, 古代中国政治哲学的对待民的态度是以如何“牧养”民为根本立足点, 而古代西方政治哲学对待民的基本态度是以如何“放牧”民为根本立足点。

古代中西政治哲学的形而上学之基础的不同, 是个非常大的问题。在此抛砖引玉, 期待方家指正。

[参 考 文 献]

- [1] 《尚书》, 蔡沈集注, 北京: 中国书店 1994 年版。
- [2] 《四书》, 朱熹集注, 北京: 中国书店 1994 年版。
- [3] [古希腊] 柏拉图:《理想国》, 郭斌和、张周明译, 北京: 商务印书馆 1995 年版。
- [4] [古希腊] 亚里士多德:《政治学》, 吴寿彭译, 北京: 商务印书馆 1995 年版。
- [5] 燕继荣:《政治学十五讲》, 北京: 北京大学出版社 2004 年版。
- [6] [美] 乔治·霍兰·萨拜因:《政治学说史》上册, 盛葵因、崔妙因译, 北京: 商务印书馆 1990 年版。
- [7] 《张岱年全集》第 5 卷, 石家庄: 河北人民出版社 1996 年版。
- [8] 《易经》, 苏勇点校, 北京: 北京大学出版社 1990 年版。
- [9] 《孔子家语》, 王肃注, 上海: 上海古籍出版社 1990 年版。
- [10] 程同顺:《当代比较政治学理论》, 天津: 南开大学出版社 2001 年版。
- [11] 《马克思恩格斯选集》第 3 卷, 北京: 人民出版社 1995 年版。
- [12] 《荀子》, 王先谦集解, 北京: 中华书局 1992 年版。

(责任编辑 涂文迁)