

《西方现代思想》丛书之一

主 编 季 野 陶 涛 青 泯

本书执行主编 汪丁丁

编委会委员(按姓氏笔划为序)

冯兴元 李汉林 曲克敏

青 泯 季 野 柯汉民

郭福林 陶 涛

译者的话

卡尔·波普尔在中国最早产生的影响,主要是他的科学哲学。他在这方面的主要著作,如《研究的逻辑》、《客观知识》、《猜测与反驳》早在80年代就已译成中文,并在中国知识分子中间产生了很大反响。但作为横跨自然科学和社会科学的两栖学者和思想家,他在另一个领域,即社会科学中所取得的伟大成就,却由于种种原因,至今没有完整地译介过来,这不能不说是一大憾事。虽然我们早在80年代便已出版了《历史主义的贫困》(也有的译本译为《历史决定论的贫困》)一书,但他的另一部、也是更为重要的社会哲学著作《开放社会及其敌人》却一直没有一个全译本(就大陆而言),因此,我们对波普尔的社会哲学认识得不完整、不系统,便不足为怪了。

据波普尔本人讲,写作《开放社会及其敌人》的动机早在很久以前便有了,但直接促成他最终动笔的直接导因却是“1938年3月接到奥地利遭到入侵的消息”。看来,正是极权主义的盛行给了波普尔写作本书的动力和灵感。因此,有人将其与乔治·奥威尔的《动物农庄》和《1984》相提并论,至少就其对(“左”与“右”的)极权主义的抨击而论,这种说法还是有一定道理的。

卡尔·波普尔给他的这部著作定名为《开放社会及其敌人》。其实,定名为《开放社会的敌人》更为合适些。因为卡尔·波普尔在这部巨著中,笔墨集中于对柏拉图、黑格尔和马克思三个思想家的社会政治哲学的批判上,认为正是他们的思想构成现代极权主义

的来源,而对于“开放社会”究竟是什么,却很少正面提及,更没有系统地加以说明。有人将其“开放社会”理解为“民主”或“自由”的社会,但这些提法更多地是研究者附会上去的,而波普尔本人似乎没有这么说过。当然,他提出过以“零星社会工程”代替“乌托邦社会工程”,但这只是以一种社会改造方案代替另一种社会改造方案,而不是一种社会改造的目标,也许波普尔从骨子里就反对一种理想社会的模式,因而才对其“开放社会”三缄其口。

对于波普尔对柏拉图、黑格尔和马克思的批判,学术界一直颇有争议。在他所批判的三个对象中,波普尔似乎对马克思更为尊重一些。但这种现象并不能掩饰他对马克思理论的敌视,从他对马克思主义的解释和批判中,这一点十分明显。对于中国广大读者而言,由于他们对马克思主义比较熟悉,因而在阅读这部著作时,其中的曲解和不妥之处自然一目了然,无须译者赘言。

应该指出的是,我们在翻译这本书时,对其中几个关键词语的译法颇为踌躇。几经反复,最终决定将“historicism”译为“历史主义”,而不是译为“历史决定论”,将“piecemeal social engineering”译为“零星社会工程”,而不是译为“渐进社会工程”。我们认为从字面和内容上理解,“历史主义”和“零星社会工程”更符合作者本义,因此,我们没有贸然意译,而是采取了一种我们认为貌似笨拙、却更传神的直译方法。在此,我们特别希望读者批评指正。

本书的翻译工作具体分工如下:导言由冯兴元译,第1—3章由陆衡译,第4—5章和第9章由张群群译,第6—8章由杨光明译,第10章由李少平译;第11章正文由黄书进译、注释由郑一明译,第12、22、23章由李惠斌和郑一明合译,第13—21章由郑一明译,第24章由王宏伟译、陆俊校,第25章由陆俊译。陆衡、郑一明分别承担了第一卷和第二卷主要的统稿工作。

由于原书内容艰深,加之译者水平有限,错误和不妥之处难免,敬请批评指正。

特别应当指出的是,在翻译过程中,有的译者参考了山西高校联合出版社出版的杜汝楫、戴雅民和台湾桂冠出版社出版的庄文瑞和李英明的译本,在此,我们谨向上述译者表示谢意。

译者

1999年2月

目 录

导言:卡尔·波普尔与开放社会	(德特马·多林)(1)
第一版序言	(10)
第二版序言	(11)
鸣谢	(13)
引言	(15)
起源和命运的神话	
第一章 历史主义和命运的神话	(25)
第二章 赫拉克利特	(29)
第三章 柏拉图的形式论或理念论	(42)
柏拉图的描述社会学	
第四章 变化与静止	(73)
第五章 自然与约定	(119)
柏拉图的政治纲领	
第六章 极权主义的正义	(171)
第七章 领导的原则	(227)
第八章 哲学王	(253)
第九章 唯美主义、完善主义、乌托邦主义	(291)

柏拉图攻击的背景

第十章 开放社会及其敌人·····	(319)
补遗·····	(384)

导 言

卡尔·波普尔与开放社会

德特马·多林^①

本世纪的人们常常倾向于对过去时代的愚昧落后嗤之以鼻，自以为已胜一筹。我们有很好的理由要求人们在做出这种估量时要慎重。必须承认，多数人福利的增进以及我们这一时代带来的巨大的技术进步确实为人们这种顽固不化的自负感提供了依据。但是，我们的后代们将对这一切做出怎样的评价呢？难道他们不会得出这一个世纪是放荡不羁的野蛮世纪的结论吗？美国历史学家鲁道夫·J. 鲁梅尔在他 1994 年出版的《因政府而死》一书中估算了一个数字：在本世纪，单是种族杀戮的死难者就达 1.7 亿人。这一数字中几乎不含政治迫害和战争所造成的“正常”死难者人数，同样也不含该书出版后发生的种族杀戮死难者人数，比如在卢旺达或者巴尔干地区发生的种族杀戮死难者。在人类历史中，如此多的人死于暴政在此前是亘古未有的。这里，若要说这是在回退到那种昏暗年代，那是不贴切的，因为这种规模的大屠杀是一种现代现象。这种现象的存在归因于一种现代的、冷酷自私的逻辑。尤其是那些思想——危险和错误的思想——应该对本世纪这一可怕的统计数字承担连带责任。

几乎不曾有过任何一部比《开放社会及其敌人》更为宏大的、反对这些作为本世纪暴行之基础的思想的作品。这部著作出版于

^① 德特马·多林博士，生于 1957 年，系卡尔·波普尔和弗里德里希·奥古斯特·冯·哈耶克共同创办的朝圣山学会会员。

1945年,那时候恰恰是纳粹德国和日本帝国对世界的威胁已经日落西山、反纳粹和抗日战争达到尾声和高峰的时候。卡尔·波普尔,也就是这部著作的作者,后来有一次声称写作这部作品是“他为战争所尽的一份力”。最多可能还有一位同乡弗里德利希·奥古斯特·冯·哈耶克也许以其在1944年出版的著作《通往奴役之路》起过类似的振臂高呼的作用。

卡尔·波普尔1902年7月28日出生于维也纳一个知识分子家庭。与在这些知识分子圈子里如此多的人一样,他的家庭对奥匈帝国的专制政府制度持怀疑态度。由于波普尔的犹太血统,这种态度在他身上尤为强烈。这种犹太血统使得他在部分有影响的、日益热衷于反犹太主义的保守阶层中变得可疑。在他的年轻时代,波普尔最初倾向于社会主义思想(而且由于第一次世界大战的经历还变得强烈),但是,当他在战后时期的国内战争动乱中看清了信誓旦旦的“阶级斗争”所表现的藐视人的一面之后,他又抛弃了它。后来他承认,如果事实并未表明社会主义理想与个人自由水火不容的话,他还会一直乐于追求社会主义理想。

不过,政治最初并非处于波普尔的知识兴趣的中心。他从1922年开始学习数学和物理,然后修完了木工学专业,然后暂时从教,以便在1930年取得博士学位。1930年,他与约瑟芬·阿娜·海宁格结婚。直至她在1985年逝世,她始终不渝地支持他的工作,夫妇俩携手度过了一个美满的婚姻生活。

1935年,波普尔《研究的逻辑》一书出版,该书树立了他作为重要哲学家和科学理论家的国际声望。在该书中,他与“维也纳小组”的实证主义者(如鲁道夫·卡尔纳普)展开了论战。那些实证主义者把一种严格的经验分析方法用作为各种语句是否“有意义”(科学性)或者“无意义”(无科学性)的尺度。按此,“有意义”的普通语句总是从“基本语句”中归纳出来,而这些“基本语句”又是基于具体的经验内容。与此相反,波普尔证明,早在18世纪就已经

由苏格兰启蒙运动哲学家大卫·休谟提出的“归纳问题”在此受到了疏忽。按照休谟的观点,归纳从来就不能产生逻辑结论,因为总是存在一个无知领域,它又可能推翻那种自以为是的“一般规律”——如果我们把表达方式更口头化一些的话。波普尔为了解决这一问题发展了一个方法思路,它已作为“批判的理性主义”写入了史册。波普尔认为,一般性知识(表述为“规律”的知识)总是假说性的,因为它永远也不能通过归纳得到“证实”。不过,假说(也就是暂时表述的“规律”)在理论上总是通过所观察到的单一事实(基本语句)证伪。在一个严格演绎过程中,通过批判性检查进行经验上的证伪的可能性才确立了普通说法的科学“意义”。

《研究的逻辑》所引起的激烈的学术辩论不久已经被政治形势所淹没。在那时,保守的天主教势力在奥地利掌握了政权,在这样一个保守的天主教政体里,反犹太主义已经变得越来越让人不可忍受。波普尔估计希特勒德国不久将要“接收”这一国家,对于他这样一位纳粹的反对者和犹太人来说,这将意味着严重的生命危险。还赶在1938年奥地利令人可怕地“加入”德意志帝国之前,波普尔和妻子就开始流亡国外。1937年,他已经在新西兰克赖斯特彻奇大学接受了一个教席。波普尔在那里远离欧洲的战事,首次系统性地从事了政治哲学问题的研究。1944年,英国专业刊物《经济学》分两期刊载了《历史主义的贫困》——该文在后来被合并出版成书。波普尔在文中从以下信仰中推导出极权主义的政治观:人们能够通过认识绝对有效的“历史规律”来控制 and 计划社会的发展。在这一信仰背后,蕴藏着最终站不住脚的哲学概念即“本质主义”。“本质主义”的出发点是:事情只依赖于概念根据其“本质”所作的明确定义,这些定义然后通过某种方式把世界构筑入逻辑的和普遍适用的关系之中。波普尔认为,这一“本质主义”在社会科学上的应用大多归结到“历史主义”,也就是对“必然的”历史发展的可知性和可预见性的信仰。无论是纳粹主义、法西斯主义还是马克

思主义，它们都利用这样一种目的论的历史观。

在《开放社会及其敌人》一书中，波普尔解释并拓展了对“历史主义”的批判。“历史主义”不仅通过传播历史的“解脱预期”用一种恰恰是救世主式的（因而总是可能助长暴力的）意识形态理由来装点革命运动，而且从方法论原因来看也是不可立足的。最后关系到的是一种形式的“整体论”，它把“全体的”集合概念（比如“社会”、“阶级”或者“国家”等概念）如此对待，似乎它们要比只是出于舒适理由而选择的对复杂的事实关系的缩略要来得多。这一行为把集合体当作一种能够有着一个自己的意志或者自己的偏好顺序的东西来处理，必然会导致人们在政治中可能选择一些似乎作为“整体社会的”、相互联系的问题解决办法而出现的方法和思路。波普尔把这样一种政治观称作为“乌托邦社会工程”，比如所有苏联式计划经济或者希特勒的纯粹种族国家思想就以这种政治观为基础。

波普尔认为，所有这些“本质主义”和“整体论”哲学危险的误区似乎在于：它们意味着一种“对知识的非分要求”（这里沿用了波普尔的好友和论争对手哈耶克后来的话），在此，波普尔有意识地联系了他的《研究的逻辑》一书中的对归纳逻辑的批判。这些哲学用一种可以简单运用的一般性知识和简单的解决问题的办法来蛊惑人心。但是在事实上，它们不再能够与确实复杂得多的现实世界挂钩。这一现实世界是不能通过“集合概念”，而总是需要通过清晰表述的单一观察进行把握的。一种“批判性的、理性的”行事方式必须总是从一种“方法论上的个人主义”出发。因此，也不可能存在成功的并且是非极权的社会计划方案。进步总只是通过解决各单一问题得以实现的。不是“乌托邦的社会工程”指明了一个更好的未来，而是“零星社会工程”。后者已经是以理性批判的可能性为前提，从而也是以言论自由和多元主义为前提。波普尔把一个根据这些原则组织起来的自由主义社会称作为“开放社会”。与此相反，为

“本质主义”和“整体论”思想所迷惑的社会不能把各单一的批判理解为系统干扰。自由和多样性在这样一个幻境中没有其位置。它是一种“封闭社会”。

与哈耶克几乎同时以其《通往奴役之路》所试图做的那样，波普尔的这部著作较少地针对极权主义的公开的追随者（他们几乎是不可救药的），而是更多地面向被误导的理想主义者，他们虽然也想拥有一个“开放的社会”，但并未由此吸纳与之相容的思想。如同哈耶克把那种国家对运作正常的市场经济的自以为无害的干预看作一种对整个自由的潜在的危險一样，波普尔对一些思想家的观点提出了警告，这些思想家享有作为“古典主义者”的声望，似乎已经没有了任何的表面危險性。如此系统性地对哲学神话进行尖锐批判，如此多的“纪念碑”从其底座上被掀起，这是罕见的。波普尔的这部著作把柏拉图的哲学国王们的严格等级制国家、黑格尔把国家作为美德思想的实现这一执拗观念，以及最后但并非最不重要的卡尔·马克思的历史观当作是我们这一世纪中所发生的暴行的思想来源面加以揭露。波普尔在此是当真的，有着自己的方法论要求。人们不应因为这些自以为“人道的”古典主义者就是古典主义者而简单地接受他们。人们必须使之接受批判性的检验，一旦接收检验，这些古典主义者还往往几乎经受不住。这应当是重要的，因为从学术角度看“毫无意义的”概念大多为人们的幸福和自由带来灾难性后果。

《开放社会及其敌人》在其出版后马上成为“畅销书”（至少从哲学类图书的销售数字来衡量），不久被译成若干种语言。这也促成了波普尔在1946年，即在战后不久获得著名的伦敦经济学院的教授职位。他留在该校直至退休。在这一时期，政治哲学的地位又有所退后。通过波普尔的影响，伦敦经济学院不久成为世界上最大的学术理论中心之一。在那里，他的学生的名单读起来如同某一行会组织的人名录，其中包括威廉·W·巴特利、约瑟夫·阿嘉西、

J. W. N. 沃特金斯、伊姆勒·拉卡托斯、保尔·费耶阿本特或欧内斯特·盖尔纳。波普尔的《猜测与反驳》(1963年)包含了一种知识增长理论,在这类著作中,他进一步发展了《研究的逻辑》一书中的方法和思路。在他与约翰·埃克尔斯爵士合编的《自我及其大脑》一书中,他试图把有关人脑的相面术研究与他的认识论联接在一起。他的朋友,特利尔哲学家格拉尔德·拉德尼茨基后来在为波普尔作出最终定论时的一番话几乎毫无夸张溢美之词:“波普尔是我们这个时代最伟大的科学理论家。”由于他的学术成就,英国女王伊丽莎白二世在1964年授予他爵士头衔。

尽管如此,波普尔告假离校并提出了政治主张。即使在苏联共产主义势力范围之外的“自由世界”里,他也看到了非理性主义和不自由(潜滋暗长地)在活动。由于他的“零星社会工程”概念可能被错误地诠释为一种通往带有福利国家特征的社会主义的明智和平稳的道路,而且正是这一点使得他作为一个自由主义者也为许多社会民主党人所喜爱,他已经在他1956年发表在德国《秩序》杂志上的论著《自由主义原则下的公共舆论》中对这种可能的错误诠释进行了驳斥。在该文中,波普尔对披着任何形式的外衣的国家信仰提出了警告:“国家是一种必要的痛苦。它的权力不应增多到超越其必要的程度。”早在1947年,他和弗里德里希·奥古斯特·冯·哈耶克及许多志同道合者(包括德国经济学家瓦尔特·欧肯以及后来的诺贝尔经济学奖获得者米尔顿·弗里德曼和乔治·施蒂格勒)一起建立了一个松散的、遍布全世界的自由主义知识分子联合会,即朝圣山学会。该协会应当有助于交流和传播自由思想和市场经济思想,到目前为止,该协会仍然把这一点作为其任务之一。

波普尔终于在60年代末又作为政治思想家进入到公众关注的中心。那是声势浩大的学生动乱的时代,这些动乱与其说是真正的社会弊端的指示器,毋宁说是表现了只在富裕条件下才可能的、

无端意识形态化的文化和带有不负责任的生活风格的文化。对马克思主义的推翻现存制度和实行共产主义革命的呼声震于耳，但是最终没有结果。人们推崇赫尔伯特·马尔库塞的新马克思主义学说，他在公开场合把西方民主的自由主义的宽容解释为“令人压抑的”，因为它通过毫无目的的批判性追问可能性使得通往乌托邦社会的真实道路失去作用。在这个时候，波普尔在哲学上已升跃为新马克思主义者的对极，他与后者进行了无数次公开交锋和辩论。在这一领域，波普尔不久也拥有了大量富有影响力的学生，他们继续发展了他的“批判的理性主义”政治理论，其中有德国社会学家拉尔夫·达伦道夫和哲学家汉斯·阿尔伯特。

波普尔的《开放社会及其敌人》属于本世纪最伟大的政治思想经典著作。

当波普尔在1994年9月17日以92岁高龄逝世时，他留下了重要的哲学遗产。当然，《开放社会及其敌人》并未宣告有关政治的终极性真理。这似乎也是耐人寻味的，因为这位思想家始终不渝地把所有知识看作为假说，并且把可通过事实推翻假说的性质变成为科学性的规定性尺度。

在本部著作中，波普尔似乎在经济学领域里极少有其见识。尽管有着所有各种赞成限制国家的权力以维持自由的辩护词，但他总是一再为它指派一些任务（如景气调控），这些任务虽然符合有步骤地进行的“零星社会工程”的尺度，但是从长远看会低估自由市场的功能。波普尔的方法和思路本质上不可以为他所希冀的限制国家作用提供明晰的尺度。许多市场自由主义经济学家不无道理地对此提出了指责。

但是，这并不会削弱波普尔这部著作的意义。他这部著作的最重要的观点最终是其极其明显的“否定性”。它是对所有那些威胁开放社会的伪科学（整体论、本质主义、实证主义、历史主义等等）的方法论处事方式的批判。在他的思想的“肯定”部分，尤其是奠定

经济学基础的方面,有时还存在尚未解决的问题,对此波普尔总是供认不讳。对于他,最终证伪这些假说的“否定性”的处理方式始终是进步的惟一源泉。由此也就清楚,波普尔的哲学纲领是一种对新的和更好的解决办法的孜孜不倦的寻求。并非徒劳地,他把自己在1974年出版的自传取名为具有众多含义的《无尽的探索》。因此,如果说《开放社会及其敌人》还总是显示出一些漏洞和前后矛盾之处的话,那只是意味着,波普尔由此给他的学生和追随者留下了继续研究的任务。借助由他所设想的批判的理性主义的方法论工具,波普尔也将进一步激发人们在政治哲学中发展一个改进的、建设性的方法和思路,而且从根本上使这种发展成为可能。本书的真实意义也就在于此。他将继续帮助我们反对那些把我们的世纪变成一个充满暴行的世纪的思想。

1999年于科隆

人们将看到……埃瑞洪人是一个逆来顺受、长期隐忍的民族，很容易被人牵着鼻子走，一旦他们中间出现一位能吸引住他们的哲学家，使他们认识到他们既存的制度并不是建立在最严格的道德原则基础上的话，他们就会很快地将常识奉献在逻辑的圣坛之上。

——塞缪尔·勃特勒

第一版序言

如果本书就人类精神领袖中某些最伟大的人物讲了一些刺耳的话,我相信,我的动机并非是希望贬低他们。我的动机出于我的信念,即倘若我们的文明要继续存在的话,我们就必须破除遵从伟人的习惯。伟人可能会犯一些伟大的错误;而本书所试图表明正是,以往的某些最伟大的领袖支持着对自由和理性的不断攻击。他们的影响极少受到挑战,对那些文明赖其保卫的人持续地加以误导,并使他们产生分化。如果我们犹犹豫豫,不能对公认为我们知识传统一部分的东西直言批判的话,这种悲剧性的、可能还是致命的分裂就会由我们来负责。由于不情愿对其中的某些东西加以批判,我们可能会助长对我们知识传统的彻底摧毁。

本书是一部政治哲学和历史哲学的批判性导言,也是对某些社会重建原则的审查。其目的和研究方法在《引言》中得到陈述。即使是回溯既往之处,书中的问题也是我们自己时代的问题;而我也竭尽所能简单地说明这些问题,希望能澄清我们全都关注的这些争议。

尽管本书以读者能接受新思想为惟一的先决条件,但其宗旨并非全然是对这些被加以探讨以求解决的问题进行普及推广。然而,出于服务于这两种意图的尝试,我将更具专业趣味的所有问题,都放在本书结尾所辑的《注释》之中。^①

^① 中译本改为随文脚注,注中页码也相应做了调整——译注。

第二版序言

虽然本书的大量内容在较早的日子就形成了,但最终下定决心写这本书却是在1938年3月我接到奥地利被占领消息的那个日子。写作的日期持续到1943年;本书大部分写于战局未卜的黯淡岁月中,这一事实或许有助于解释为什么本书的某些评论在今天看来口气上比我所能想到的还要情绪化,还要刺耳。但那时还不是装腔作势、矫饰言词的时候——或者说,至少这不是我那时的想法。本书既未明确地提到这次战争,也未明确地提到任何其他当代事件;但本书却是理解这些事件及其背景和战争胜利后可能会出现某些争端的一个尝试。预料到马克思主义将会成为一个主要问题,这是相当详尽地对其加以探讨的原因所在。

在现今晦暗不明的世界局势中来看,本书所尝试的对马克思主义的批判,很容易被突出为本书的主要观点。对本书的这种看法并非全错,而且可能还是不可避免的,虽则本书的目的要广泛得多。马克思主义仅仅是一个片断——在为建设一个更美好、更自由的世界而进行的持续不断和充满危险的斗争中,只是我们所犯的许多错误中的一个。

有些人指摘我在论述马克思时过于苛刻,而另外一些人则将我对他的温和同我对柏拉图进行攻击时的激烈进行了对比,对此我并非没有预料到。但我感到仍有必要以高度批判性的目光去看待柏拉图。另一方面,马克思常常遭受人身和道德领域的攻击,因而,有必要对涉及他们的道德方面和知识方面令人惊讶的指控加

以同情性的理解,并结合这种理解对其理论进行严肃的理性批判。不管对错,我觉得我的评论是犀利的,因而我有能力探索马克思的真正贡献,在没有相反证据的情况下肯定他的动机。无论如何,如果我们希望战胜对手的话,显然必须下功夫评估他的实力。

不曾有一本书能够完成。一旦我们进行写作时,有足够充分的理由发现所写的书不成熟,就会抛开这本书转向其他工作。就我对柏拉图和马克思的评论而言,这种无法避免的经验一如常例,同样令人烦恼。但随着战后岁月的逝去,我的大部分建设性提议,尤其是遍及全书的乐观情绪,使我显得愈来愈天真。在我听来,我自己的声音仿佛来自遥远的过去——像是18世纪、甚至17世纪时一位充满希望的社会改革家的声音。

但我沮丧情绪之所以消散,在很大程度上是访问美国的结果;此刻,我感到高兴的是,在修订本书时,我自己所做的只是增加新的材料,以及修正内容和风格上的不妥之处,而且还抵御住削弱本书主旨的诱惑。因为无论现今世界局势如何,我一如既往地充满希望。

现在,我比以往任何时候都更加清楚地认识到,即使我们最大的不幸也是源自某些既令人赞美和完美无暇、又充满危险的东西——源自改善我们同时代人处境的渴望。因为这些不幸是肇始于三个世纪以前的、或许是历史上最伟大的那一场道德和精神领域革命的副产品。这场革命是无以计数的人们对将自身和思想从权威和偏见之中解放出来的渴望;是他们建立一个开放社会的尝试,这个社会将摒弃已完全确立的纯粹传统的绝对权威,同时努力保留、发展和确立符合他们的自由、人道和理性批判等标准的新旧传统;是他们对袖手旁观而将统治世界的所有责任全都交给人类的或超人的权威所表示的不情愿,也是他们分担防止苦难的职责、为防止苦难而工作的准备。这场革命创造出种种骇人听闻的破坏性力量,但它们也许已经被克服了。

鸣 谢

我希望对我所有那些朋友表示谢忱，是他们使我得以写作本书。C. G. F. 西姆金教授不仅对较早的稿本提供了帮助，还在近四年中给我提供了一个详尽讨论、澄清问题的机会。玛格丽特·达尔齐尔博士帮助我准备了许多草稿和定稿。她的不懈帮助非常宝贵。H. 拉森博士对历史主义的关注是对我的鼓励。T. K. 尤尔教授阅读了手稿并对其改进提出了许多建议。海伦·赫维女士在编制索引方面投入了大量的劳动。

我深深感激 F. A. 冯·哈耶克教授。没有他的关注和支持，本书将不会出版。E. 贡布里希教授承担了使本书顺利付梓的工作，这一负担还额外附带英格兰和新西兰之间艰巨的通信要求。他对我的帮助如此之大，以致于我对他的感激之情难以言表。

1944 年 4 月于新西兰克赖斯特彻奇

雅各布·瓦伊纳教授和 J. D. 马博特先生欣然为本书第一版提供了详细的评论性注解供我使用，在准备修订版时，我从中得到很大的帮助。兰—弗里德夫人和勒诺·哈蒂女士帮我阅读了校样。

1951 年 8 月于伦敦

本书第三版增加了一个《主题索引》和《柏拉图著作章节索引》^①，二者均由 J. 阿加西博士编制。他还使我注意到许多错误，我已加以纠正。对他的帮助我十分感激。鉴于理查德·罗宾逊先生对本书美国版所作的振奋人心和极受欢迎的评论（《哲学评论》第 60 卷，1951 年，第 487—507 页），我已试图在 6 处改进和纠正了柏拉图著作的引文及其原文的出处。

1957 年 5 月于加利福尼亚斯坦福

K. R. 波普尔

^① 由于考虑到对中国读者用处不大，中译本中已将其删除——译注。

引 言

我不想隐瞒这个事实，即：我只能极端反感地看待所有这些时下流行的自命充满智慧的著作。我完全确信，……公认的方法必定无休止地增加蠢行和错误，而即使所有这些想象出来的成就全然化为泡影，也不及这种烦冗不堪的伪科学那么有害。

——康德*

本书提出的问题从目录看可能并不明显。

* 关于康德的语录，见第2卷第24章第380页注①的正文。

据我所知，“开放社会”和“封闭社会”这两个词最早是亨利·伯格森在《道德与宗教的两个来源》(1935年，英文版)中使用的。关于这两个词的使用，在我和伯格森之间有着极大的差异(这是由于对几乎所有的哲学问题的探讨方法都根本不同)，但二者之间仍有一定的相似，对此我愿意承认。(试比较伯格森对封闭社会的描述：“人类社会刚从自然的掌握中解脱出来。”(前引书，第229页)。二者之间的主要区别在于：我使用这两个词，可以说用来表示一种理性主义的划分；封闭社会的特征是信奉巫术的禁忌，而开放社会则是这样一种社会：其中人们在一定程度上已学会批判地对待禁忌，并(在讨论之后)凭自己的智性权威来作出决定。然而，伯格森在心目中却抱有某种宗教的划分。这就是他何以能够把他们的开放社会视为神秘直觉的产物之故，而我则提出(在第10章和第24章)，神秘主义可以被解释为渴求封闭社会所失去的一致性的一种表现，因而它也可以被解释为开放社会理性主义的反动。根据我在第10章对“开放社会”一词的用法，可以看出，这与格雷厄姆·沃拉斯的“大社会”有些相似，但我用的词也可以包括

书中概述了我们的文明所面临的种种困境——这种文明或许可以被描述为以人道和理性、平等和自由为目的；这种文明实际上仍处于婴儿期，它十分频繁地遭到很多人类精神领袖的背叛，但尽管存在这个事实，它仍在不断成长。本书试图表明，这种文明至今仍未从其诞生的震荡——从屈从于神秘力量的部落或“封闭”社会转变为释放出人的决定性力量的“开放”社会——中完全复原。它试图表明，这种转变的震荡是那些企图或正企图毁灭文明、重返部落主义的反动运动得以兴起的因素之一。它还表明，今天我们称之为极权主义的东西，属于正如我们文明自身一样古老或年轻的一种传统。

因此，它试图帮助我们理解极权主义以及对其进行不断的斗争的意义。

它进而还试图审查科学的批判和理性的方法在开放社会问题上的应用。它分析了民主的社会重建原则，我称之为“零星社会工程”原则，以与“乌托邦社会工程”（在第9章将加以解释）相对。它还试图清除某些阻止对社会重建问题做一理性探讨的障碍。它这么做的手段是批判那些应对在民主改革可能性上普遍存在的偏见负责的社会哲学。这些哲学中最有影响的是我称之为历史主义的那种哲学。对历史主义某些重要形式的产生和影响加以描述，是本书主要论题之一，而本书甚至可以被说成是一部有关某种历史主义哲学发展的旁注合辑。涉及本书缘起的一些内容将指出历史主义指的是什么和它怎样与所提到的其他有争论的问题联系在一起。

尽管我主要对物理学方法（因而也对与本书所探讨的那些问题相去甚远的技术问题）感兴趣，但我多年以来对社会科学中某些

类似于“伯里克利的雅典”那样的“小社会”，同时，“大社会”也会被阻止而成为封闭社会，这也许是可以理解的。还有，我的“开放社会”与沃尔特·李普曼的令人钦佩的《好社会》（1937）这个书名也许有相似之处。（也请参阅372页注②（2），第2卷第371页注①、372页注①、387页注②及正文）

门类、尤其是社会哲学中颇不令人满意的状况这一问题，也一直有所关注。当然，这就提出了它们的方法问题。我对这一问题的关注在很大程度上是由极权主义的兴起以及各种社会科学和社会哲学没能成功地对其做出解释所致。

在这方面，有一点对我似乎特别紧迫。

人们屡屡听到暗示着这种或那种形式的极权主义是不可避免的说法，许多因其才智和教养而应对其所言负责的人，也预言极权主义无法逃避。他们向我们发问：是否我们真的天真到足以相信民主会恒久存在；是否我们没有认识到它只是历史进程中瞬息即逝的许多政体形式中的一种？他们不是力主为了同极权主义战斗，民主不得不仿效极权主义的方式，因而其自身也变为极权主义；就是断言如果不采纳集体主义的计划方法，我们的工业体系就不能持续运行，并从集体主义经济制度的不可避免性推论出，社会生活采纳极权主义形式也是不可避免的。

诸如此类的论据听起来似乎足够合理。但貌似合理并不就是这类问题的可靠准则。实际上，人们在着手讨论这些似是而非的问题之前，应该事先考虑下列方法问题：进行总括性的历史预言是否为社会科学力所能及？如果我们问一个人未来对人类将是怎样的，除了花言巧语者不负责的回答，我们能否期待更多？

这是一个社会科学方法问题。相对于为支持任何历史预言而提出的任何特别论据而进行的任何辩论，它显然更为根本。

对这个问题的审慎考察使得我们确信，这类总括性的历史预言完全超出科学方法范围之外。未来依靠我们自己，而不依靠任何历史必然性。然而，有些有影响的社会哲学却持相反的观点。它们宣称：人人都运用其头脑预测迫在眉睫的事件；战略家试图预见战争的结局当然是合情合理的；这种预测和更总括性的历史预言二者之间的界限是变动不定的。它们断言：科学的任务一般来说是进行预测，或更确切地说，是改进我们每天的预测，给它们提供

一个更可靠的基础；而为我们提供长期的历史预言尤其是社会科学的任务。它们还相信它们已经发现了使它们能够预言历史事件进程的种种历史法则。各种提出这种主张的社会哲学，我将它们聚合在历史主义名下。在别的地方，在《历史主义的贫困》（《经济学》，1944—1945年）中，我试图对这些主张进行反驳，指出尽管它们貌似合理，但它们是建立在对科学方法的严重误解、尤其是对科学预测和历史预言之间区别的忽视的基础上的。在对历史主义主张进行系统的分析和批判的同时，我还试图收集了一些材料以便阐明它的发展。出于那个目的而收集起来的笔记成为本书的基础。

对历史主义的系统分析以某种类似科学状态的东西为目标。本书则不然。本书所表达的许多意见都是个人的。它所受惠的科学方法在很大程度上是对其种种局限的意识：它既不提供什么都证明不了的证据，也不在只能给出个人观点之处妄称是科学的。它不想以新的哲学体系取代旧的体系。它不想在所有这些充满智慧的大作、在时下流行的关于历史和命运的形而上学之上有所增扩。相反，它想表明预言的智慧是有害的，历史的形而上学阻碍了零星的科学方法在社会改革问题上的应用。进而，它还想指出，一旦我们不再像预言家那样装腔作势的话，我们就能够成为自己命运的创造者。

在追溯历史主义发展的过程中，我发现在我们精神领袖中间，如此普遍的历史预言这个危险的习惯有各种各样的功能。它总是属于秘传者的内部圈子，并具有普遍的预言历史进程的能力，以此取悦于人。此外，还存在精神领袖被赋予这类能力、不具备它们也许会导致社会地位丧失的这一传统。另一方面，他们被揭去骗子假面具的危险非常之小，因为他们总是能够指出做些不太总括性的预测当然是可以的，况且这些预测和占卜术之间的界限是变化不定的。

但坚持历史主义信念有时有进一步或许更深刻的动机。预言千禧年来临的预言家也许表达了一种不满感觉；他们的梦想确实

给予某些离开它们便很难有所作为的人以希望和鼓舞。但我们也必须认识到,他们的影响容易阻止我们面对每天的种种社会生活任务。而且宣告滑入极权主义(或者也可能是管理主义)之类的某些事件注定会发生的那些次要预言家,无论是否出于他们的愿望,都会在促成这些事件发生上起到作用。他们有关民主不会永久持续的妄说和人类理性不会永久持续的断言,同样是千真万确的,却同样都不太关乎宏旨,因为只有民主提供了一种使非暴力改革成为可能的制度框架,理性在政治事务中的运用也是如此。可是,他们的妄说容易使同极权主义战斗的那些人消沉低落;其动机在于支持对文明的背叛。如果我们考虑到历史主义形而上学倾向于将人们从过重的责任中解脱出来,似乎就能找到更进一步的动机。如果你知道无论你做什么事情注定会发生的话,那你就会自愿地放弃同他们的战斗。尤其特别是,你会不再努力控制绝大多数人一致认为社会祸端的那些事情,诸如战争,或者说一个相对较小但很重要的事情,如官僚的暴虐。

我不想说历史主义必定总会导致这类事情。有些历史主义者——特别是马克思主义者——并不想把人们从他们过重的责任中解脱出来。而另一方面,有些社会哲学可能是也可能不是历史主义,但却宣扬理性在社会生活中无能为力,并通过这种反理性主义宣传这种态度:“要么追随领袖、伟大的政治家,要么自己成为领袖”;这种态度对绝大多数人意味着对统治社会的个人的或来源不明的力量的消极屈从。

现在,认识到这一点是饶有趣味的:那些指斥理性、甚至将其谴责为我们时代的祸端的人中有些人这么做,一方面是因为他们认识到历史预言超出理性的能力这个事实,另一方面则是因为他们在历史预言之外想不出社会科学或社会中的理性还有别的什么功用。换言之,他们是失望的历史主义者;他们是这样一些人:尽管认识到历史主义的贫困,却意识不到他们仍保留着根本的历史主义偏见,即

社会科学如果确实有某种用途的话,其必定是预言的用途的信条。显然,这种看法必然导致科学和理性在社会生活各种问题中——并最终在权力学说、统治和屈从学说中——的运用遭到摒弃。

为什么所有这些社会哲学都支持这种对文明的背叛?它们深受欢迎的秘密何在?为什么它们能吸引和说服如此之多的知识分子?我倾向于认为原因在于它们对一个不符合、也不可能符合我们的道德理想和尽善尽美之梦想的世界,表达出一种深切的不满。历史主义(和相关观点)支持对文明的背叛这一趋势,或许应归因于这个事实,即历史主义本身在很大程度上是对我们文明及其对个人责任感的要求这一特性的反抗。

刚刚提及的这些内容有些不太清楚,但它对一篇引言却肯定足够了。它们在下文,特别在“开放社会及其敌人”这一章中为史料所充实。我本打算将这一章放在本书的开篇,以其标题的趣味,肯定会产生一篇更加引人入胜的引言。但我发现,除非在书中先行讨论史料,否则人们便不会感觉到历史阐释的全部分量。似乎人们必须首先为柏拉图的正义理论同现代极权主义的理论和实践的一致性搞得困惑不安,才会感到说明这些问题是多么地紧迫。^①

① 总的说明:本书正文独立成篇,不看注释亦可阅读,不过,在注释中可以读到不少令所有读者都感兴趣的资料,还可读到一些可能并非一般读者都会感兴趣的引证和论争。如果读者为阅读这些资料而查找注释,则不妨不间断地通读一章的正文然后再查注释。

对于参证材料也许为数过多,我愿意表示歉意,它们是为那些对所涉及的某个附带问题(例如,柏拉图的种族主义偏见或苏格拉底问题)有特殊兴趣的读者而加进去的。由于知道在战争环境中可能看不到清样,所以我决定不标出页码而只标出注码。因此,提到正文时,我用注标示出来,如:“参见第62页注②对应的正文”等等。战争环境还使利用图书设备受到限制,使我无法获得在正常情况下我会去考查的若干新旧书籍。

有些注,由于所用材料我在写本书第一版初稿时无法找到(另外有些注,我想予以特别说明,是1943年以后才增添于本书的),故在首尾处均标有星号*。但是,注中新增的材料并非都标有星号。

赞成开放社会(约公元前 430 年):

尽管只有少数人可以制定政策,但我们却都能评判政策。

——雅典的伯里克利

反对开放社会(约 80 年之后):

所有原则中最伟大者就是:无论男性还是女性,人们不可以没有领袖。任何人在做事情时,其头脑既不应当习惯于完全由自己作主,也不应当习惯于完全出于热情、甚至出于嬉戏的动机。但在战争和和平期间——人们应该将目光瞄向他们的领袖并忠心耿耿地追随他。例如,人们只有在领袖说过要这么做的情况下,才可以起床、活动、洗漱、吃饭……。一句话,他应该通过长期养成的习惯告诫他的灵魂:不要梦想行动自主,你根本做不到这点。

——雅典的柏拉图*

* 关于伯里克利的语录,参阅第 344 页注②及正文。柏拉图的语录在第 204 页注①和注②及正文中相当详尽地予以讨论。

起源和命运的神话

第一章 历史主义和命运的神话

人们普遍相信,对待政治学真正科学的或哲学的态度,和对一般意义上的社会生活更深刻的理解,必定建立在对历史的沉思和阐释的基础之上。尽管一般人认为生活环境、亲身经验和小坎小坷的重要性是理所当然的,但据说社会科学家和哲学家却必须从一个更高层面上眺望这些事情。在他们看来,个体的人是一个工具,是人类总体发展过程中一个微不足道的工具而已。他还发现,历史舞台上真正重要的演员要么是伟大的国家或伟大的领袖,要么就可能是伟大的阶级或伟大的观念。无论如何,他想试图理解历史舞台上演的这幕戏剧的意义;他想试图理解历史发展的法则。如果他在这方面获得了成功,他当然就能预测未来的发展了。那样,他就可以给政治学提供一个坚实的基础,并给我们提供可行的忠告,告诉我们哪些政治活动可能成功,哪些政治活动可能失败。

这是对一种我称之为历史主义的见解的简要描述。这种见解是一个古老的观念,或者更确切地说,是一系列松散地联系在一起的观念,这些观念不幸已完全成为我们精神氛围的一部分,人们通常将它们视为理所当然,几乎从未提出过质疑。

在别的地方,我已试图表明,历史主义对社会科学的态度导致了恶劣后果。我还试图概述一种我相信会产生更好结果的方法。

然而,如果历史主义是一种造成毫无价值后果的错误方法,那么,看一看它怎样产生,它怎样如此成功地确立自身的牢固地位,或许是有益的。同时,出于这个目的进行的历史概述,也有助于分

析在历史主义中心学说周围积累起来的各种各样的观念——历史主义中心学说，即历史受控于明确的历史或演化法则，这些法则将使我们能够对人的命运进行预言。

就我以相当抽象的方式所作的描述而言，历史主义可以通过其种种形式中最朴素和最古老的一种——选民说充分加以说明。这个学说通过一种有神论的解释，即确认上帝为历史舞台上所上演的戏剧的作者，成为使历史得以理解的种种尝试之一。选民说更加明确地设定上帝挑选一个民族作为他意志选中的工具，这个民族将获得尘世。

在这个学说中，历史发展法则由上帝的意志制定。这是区别历史主义的有神论形式同其他形式明确的相异之处。例如，自然主义的历史主义也许将发展法则看成自然法则；唯灵论历史主义会将其看成精神发展的法则；而经济历史主义又会将其看成经济发展的法则。有神论历史主义与其他这些形式的学说同样主张存在种种历史法则，这些法则能够发现，在它们的基础上能够做出关于人类未来的预测。

无疑，选民说产生于部落形式的社会生活。强调部落至高无上的重要性，离开部落，个人就微不足道，这种部落主义是我们将会在许多种形式的历史主义理论中发现的一个要素。不再是部落主义的其他形式的历史主义或许仍然保留一种**集体主义**^①要素；它们或许仍然强调某些团体或集体——例如，一个阶级——的重要性，离开这个团体或集团，个人便微不足道。选民说的另一个方面是它所提出作为历史目的的东西遥不可及。因为尽管以相当程度的明确性描述了这个目的，但要达到它我们还必须得走上一段漫

① 我使用“集体主义”这个词只是用以表现一种学说，该学说强调某些集团或群体的重要性，如“国家”（某一国家、民族、阶级），以示有别于个体一词。集体主义与个人主义的问题在下文第6章再给予更充分的阐述；尤可参阅第199页注①和200页注②及正文——关于“部落主义”，参阅第10章，特别是第347页注①（所列毕达哥拉斯的部落禁忌）。

长的路程。而这段路程不仅漫长,并且还弯弯曲曲,忽上忽下,忽左忽右。因此,终究有可能把想得到的历史事件妥善地放到解释框架中。没有想象得到的经验能够驳倒这个目标。^①而对那些相信这一点的人来说,它提供关乎人类历史终极结局的确定性。

在本书最后一章,我将试图对有神论历史解释展开批判,这一章还将指出某些最伟大的基督教思想指斥这种理论是偶像崇拜。因此,对这种形式历史主义的攻击不应被解释为是对宗教的攻击。在本章中,选民说仅仅作为一个例证而已。它在这方面的价值可以从这一事实中看到:它的种种主要特征^②为两种最现代形式的历史主义(对它们的分析将构成本书的主要部分)所共有——一方面(右翼的)种族主义或法西斯主义的历史哲学和另一方面(左翼的)

① 这里指的是,这个解释并不传达经验信息,这是我在《研究的逻辑》中所表明的。

② 特选的人、特选的种族和特选的阶级这些学说的共有特点之一,就是它们最初是作为对某种压迫的反应而出现,并变得重要的。上帝选民说是在犹太教初创阶段,即犹太人被掳至巴比伦的那个时期变得重要的。戈比诺伯爵的雅利安人种族学说是贵族逃亡者对声称法国革命已成功地驱逐条顿主人的说法所作出的反应。马克思关于无产阶级必然胜利的预言是对近代史中罪恶最深重的压迫和剥削的时期之一所提出的回应。为了与这些事件相比较,可参阅第10章,特别是第348页注①以及第2卷第17章,特别是第195页注①、②和196页注①。

对于历史主义信条,最简洁的概述是题为《阶级斗争中的基督教徒》的一本极端的历史主义小册子,本书第311页注①末尾有较充分的引用。该小册子的作者是吉尔伯特·科普,并由布雷德福特主教为其作序。(载《赞歌丛刊》,第1号,教师与牧师公有制协会出版,1942年,伯明翰14区,五月柱巷28号。)在那里,我们可以在5-6页中读到:“所有这些观点的共同之点在于某处‘不可避免性加自由’的性质。生物进化、阶级冲突的持续以及圣灵的作用——这三者的特点都是向着某个目的的运动。有时人们有意识的活动可能会阻碍或转移这个运动,但它聚集起来的势能是无法消散的,虽然人们对其最终阶段只能略有所知……。”“对此进程了解得详尽到足以推动或阻挡这股不可避免的潮流,是有可能的。换言之,由于人们对我们所观察到的‘进步’的自然规律了解得很充分,他们就可以通过自己的努力来阻止或转移其主流——这种努力有时似乎是成功的,但是,实际上是注定要失败的。”*

马克思主义历史哲学。种族主义以选中的种族(戈比诺的选择)取代选中的民族,作为命运的工具,最终获得世界。马克思的历史哲学以选中的阶级取代选中的民族,作为创造无阶级社会的工具,同时,这个阶级也注定获得世界。这两种理论都将其历史预言建立在最终发现一种历史发展法则的历史解释上。就种族主义而论,这种法则被看作一种自然法则;选中的民族在血缘上的生物学优越性对历史进程——过去、现在和未来进行了解释;它只能是种族间争夺控制权的斗争。就马克思的历史哲学而论,这个法则是经济法则;全部历史被解释为阶级间争夺经济优势的斗争。

这两个运动的历史主义特征使我们的研究引人注目。在本书的下文中,我们将回头再谈这两个运动,它们之中每一个都直接回溯到黑格尔哲学。因此,我们也必须论及那个哲学。而既然黑格尔^①基本上是沿袭某些古代哲学家的,因而,在返回这些历史主义的更现代的形式之前,讨论赫拉克利特、柏拉图和亚里士多德理论,将是很必要的。

•

① 黑格尔在他的《逻辑学》一书中写道,他已保持了赫拉克利特的全部教义。他还说他把一切都归功于柏拉图。“值得一提的是,我国社会民主党运动的奠基人之一费迪南·冯·拉萨尔(像马克思一样,他也是一个黑格尔主义者)写过两本论述赫拉克利特的著作。”

第二章 赫拉克利特

并不是直到赫拉克利特,我们才在希腊发现种种就其历史主义特征而论堪与选民说相提并论的理论。在荷马的有神论或更确切地说多神论的解释中,历史是神的意志的产物。但荷马的诸神并不制定历史发展的普遍法则。荷马试图强调和解释的不是历史的统一性,而恰恰相反,是历史没有统一性。历史舞台上戏剧的作者不是独一无二的上帝;形形色色的神祇全都涉笔于此。荷马的解释与犹太人的解释的共同之处是某种模糊不清的命运感和有关种种幕后力量的观念。但荷马并未揭示出终极命运,与相对应的犹太人的解释不同,荷马的解释仍是神秘主义性质的。

第一位提出更为显著的历史主义学说的希腊人是赫西奥德,他或许受到源于东方的影响。他使用了历史发展普遍倾向或趋势这个观念。他对历史的解释是悲观主义的。他相信人类在白黄金时代以后的发展过程中,注定在物质和道德这两方面要退化。早期希腊哲学家提出各种历史主义观念,其高潮随着柏拉图的出现而到来,他在解释希腊各部落,尤其是雅典人的历史和社会生活的尝试中,为世界描绘了一幅宏伟壮观的哲学图景。在其历史主义中,他受到各位先驱,特别是赫西奥德的强烈影响;但最重要的影响却是来自赫拉克利特。

赫拉克利特是位发现了变化观念的哲学家。到这时,受东方观念影响的希腊哲学家已经将世界看成一座以物质性的东西为建筑

材料的巨型大厦^①。这就是事物的总体——宇宙（其原意似乎是一种东方的帐篷或遮盖物）。哲学家对自己提出的问题是“世界由什么质料构成？”或“它怎样建构的，它的实际蓝图是什么样的？”他们将哲学或物理学（二者长期难以区分）看成是对“自然”，即建构世界这座大厦的原初物质的研究。无论任何过程，都被想象成不是在这座大厦内部进行，就是建构或维持这座大厦，打乱和恢复人们认为基本上是静止的结构的稳定平衡。它们是循环的过程（除了与这座大厦之由来相关的那些过程以外；东方人、赫西奥德和其他人讨论了“谁建造了它？”这个问题）。这种十分自然的看法甚至在今天对我们也很自然，它被赫拉克利特以其天赋所取代。他提出的观点是这种大厦、稳定结构和宇宙根本就不存在。他的格言之一是，“宇宙充其量像胡堆乱放的垃圾堆”。^② 他没有将世界设想为一座大

① “世界是由什么构成的？”这个问题或多或少已经广泛地被人们视为早期爱奥尼亚哲学家的基本论题。我们认为他们把世界看成一幢大厦，世界的平面问题与其构成材料的问题可能是相互补充的。的确，据说泰勒斯不仅对构成世界的物质感兴趣，也对描述性的天文学和地理学感兴趣，而阿那克西曼德则是画出地球平面、即画出地球图的第一人。对爱奥尼亚学派（以及特别是作为赫拉克利特的前辈的阿那克西曼德）的进一步论述，见第 347 页注①、348 页注①和 349 页注①，特别是 348 页注①。

* 根据 R. 艾斯勒的《宇宙套与天幕》，第 693 页，荷马对天命的看法可以溯源到东方的星辰秘义，这种秘义把时间、空间和天命奉为神明。据同一个作者（《历史综合评论》，41，附录，第 16 页）称，赫西奥德的父亲是小亚细亚人，所以他关于黄金时代以及人含金属的思想是来源于东方的（关于这个问题，请参照即将出版的艾斯勒的遗著《柏拉图研究》，1950 年，牛津版）。艾斯勒还表明（见《耶稣王》第 1 卷，第 618 页），将世界看作事物的总体（即“宇宙”）这个观点源自巴比伦的政治学说。他在他的《宇宙套与天幕》一书中阐述了他把世界看成一幢大厦（或一幢房屋或一顶帐篷）的观点。

② 详见迪尔斯：《前苏格拉底派》，第 5 版，1934 年，（此处缩写为 D⁵），残篇 124；另参见 D⁵，第 2 卷，第 423 页，第 21 行。（依我之见，插入的否定说法，就方法论而言，似乎与某些作者完全不相信这个残篇一样缺乏根据；除此之外，我赞同吕斯托的修订。关于本段另外两处引证，请参看柏拉图《克拉底鲁篇》，401d，402a/b）。

我对赫拉克利特学说的解释与目前流行的观点,比如伯内特的观点,不尽相同。对我的解释是否站得住脚持怀疑态度的人,请参看我的注释,特别是本条及第45页注①和第48页注①。在这几条注释中,我论述的是赫拉克利特的自然哲学,因为正文仅限于介绍赫拉克利特学说中的历史主义部分,以及他的社会哲学。请进一步参阅本书第4至第9章,特别是第10章所提出的根据。借助于这些,在我看来,赫拉克利特的哲学好像是对他亲自目睹的社会变革所作出的某种颇具代表性的反应。亦参照第348页注①和第372页注②(及正文),并参阅第363页注①对伯内特和泰勒的方法的一般性批判。

正如我在正文中指出的那样,我同许多别的人,例如策勒尔和格罗特都认为,普遍流变说是赫拉克利特学说的主要学说。与此相反,伯内特则认为普遍流变说“很难说是赫拉克利特的体系中的主要之点”(参见《早期希腊哲学》,第2版,第603页)。但对伯内特的论点(第158页)进行仔细研究之后,我仍然不很相信赫拉克利特的基本发现是如下抽象的形而上学的学说,即,如伯内特所述,“智慧并不是关于很多事物的知识,而是关于彼此斗争的对立面的根本统一的领悟。”对立的统一肯定是赫拉克利特教义的重要部分,但是,它可以从较为具体的可以直觉地领悟的流变学说推论出来(只要这类事情可以推论出来;参阅第39页注②及相应正文),关于赫拉克利特关于火的学说也可以这样说(参照第36页注①)。

有些人与伯内特一起,认为普遍流变说并不新奇,早期爱奥尼亚人以前已经提出过。我觉得,这些人恰恰不自觉地证实了赫拉克利特的独创性;因为,他们现在,在2400年之后,仍不能领会赫拉克利特的基本观点,他们看不出在一个容器、一幢大厦,或一个宇宙框架之内,即在万物的整体之内的流变或循环(赫拉克利特的部分理论的确可以如此理解,但只有这一部分没有突出的独创性,详见下文)与包罗万物,甚至也包罗容器、框架本身的普遍流变之间的区别(参照第5版,第1节,第90页,疏善;赫拉克利特否认任何固定事物的存在,这就是对普遍流变的描述。(从一定意义上说,阿那克西曼德在消除框架上做出了开端,但这种开端距普遍流变学说仍相去甚远。参照第56页注①(4))。

普遍流变学说使赫拉克利特不得不试图对世上万物的表面稳定性及其他典型规律性做出解释。这个尝试导致他的附属理论的发展,尤其是关于火的学说(参照第36页注①)和关于自然规律的学说(参照第35页注①)。正是在对世界的表面稳定的解释中,赫拉克利特广泛利用了前人的理论,把他们的纯净与凝聚理论,以及星辰天体运行的理论,发展为物质循环和周期循环的总理论。不过我认为这一部分并非他的学说的核心,而是附属的部分。也可以说,它是辩解性的,因为它试图将革命的

厦,反而将其设想成一个其大无比的过程;没有将其设想为一切事物的总和,反而将其设想为一切事件或变化或事实的总和。“万物皆流,无物常驻”是其哲学的座右铭。

赫拉克利特的发现在很长一段时间里影响了希腊哲学的发展。巴门尼德、德谟克利特、柏拉图以及亚里士多德等人的哲学全都可

新流变学说和普遍经验,以及前辈人的学说调和起来。因此,我认为他不是宣扬物质和能量的循环和不灭之类的机械唯物主义者。在我看来,这种观点被他对规律所持有的神秘莫测的态度,也被那突出他的神秘主义的对立统一论所排斥。

我的论点,即赫拉克利特的普遍流变是其核心学说的论点,我以为已经得到柏拉图的确认。柏拉图明显地援引赫拉克利特之处(《克拉底鲁篇》,401d, 402a/b, 111, 437f, 400,《泰阿泰德篇》,153c/d, 160d, 177c, 179df., 182af.,亦参阅《会饮篇》,207d,《斐里布篇》,43a;亦参阅亚里士多德:《形而上学》,987a33, 1010a13, 1078b13)绝大多数都能证明,这个核心学说曾对当时的思想家产生巨大的影响。这些直率而明晰的证据,比起伯内特那段公认为饶有趣味的、没有指名提到赫拉克利特的文字(《智者篇》,242df.,在有关赫拉克利特之处,已被于贝维格和策勒尔引用过)更为有力得多,而伯内特正是企图以这段文字作为解释自己的立论的依据。(他的另一位证人斐洛·朱达厄斯同柏拉图和亚里士多德的根据比较起来,算不了什么,)但是,即使这段文字也同我们的解释完全一致(关于伯内特对这一段文字的价值所作的有些游移不定的论断,参照第363页注①(7))。赫拉克利特发现世界不是事物的总体,而是事件或事实的总体,这决非委琐小事;这一点可从以下事实去衡量:不久前,维特根斯坦确认有必要再次肯定这一发现,即:“世界是事实的全体,而不是事物的全体。”(参见《逻辑与哲学论集》,1921—1922年, I. I.,着重点是我加的)。

总之,我认为,普遍流变学说具有根本的意义,它源于赫拉克利特自身的社会经验的领域之中。而他的其他学说均在某种程度上附属于它。我还认为火的学说(参照亚里士多德:《形而上学》,984a7, 1067a2;及989a2, 996a9, 1001a15;《物理学》,205a3)是他在自然哲学领域中的核心学说,是把流变学说与我们对稳定不变事物的经验相调和的尝试,它连接了更老的循环论,并导致一种关于规律的学说的产生。我认为对立统一学说不怎么重要的,是较为抽象的,而且是某种逻辑的或方法论的学说的前驱(因此,它促使亚里士多德提出他的矛盾律),而且对立统一说还与其神秘主义有联系。

以被恰如其份地看作解决赫拉克利特所发现的那个变化世界各种问题的尝试。这个发现之伟大怎样评价可能都难说过高。它已被描述成一个可怕的发现,其后果已与“一场事物……似乎都在震荡的地震”的后果相提并论。^①而且我也不怀疑,由于所处时代的社会动乱和政治动乱,赫拉克利特本人遭受了可怕的经历,这使他对这个发现刻骨铭心。赫拉克利特是第一位不仅论述“自然”,而且更多地论述伦理—政治问题的哲学家,他生活在一个社会革命的时代。正是在他的时代,希腊的部落贵族开始让位于新的民主势力。

为了理解这场革命的后果,我们必须回顾部落贵族制的稳定刻板的社会生活。社会生活由社会禁忌和宗教禁忌决定;每个人在整个社会结构中都有其指定地位;每个人都觉得他的地位是适当的“自然的”位置,它是由统治世界的种种力量指定给他的;每个人都“了解他的地位”。

根据传统说法,赫拉克利特本人的地位是以弗所祭司王王族继承人,但他把这个权利转让给他的兄弟。尽管他高傲地拒绝参与其城邦的政治生活,但他却支持那些贵族的事业,他们枉费心机,试图遏止新生革命力量的兴起之势。在社会和政治领域中的这些经历在其著作的残片中有所反映。^②“以弗所每个成人都应该吊死自己,把城邦留给未成年的少年统治……”,这是赫拉克利特的一次情感爆发,原因是人民决定放逐他的一位贵族朋友赫尔莫多罗。他对人民动机的解释极其有趣,因为它表明,自民主制的最初岁月

① W. 内斯特勒:《前苏格拉底派》(1905年),35。

② 为了便于识别所引用的残篇,在此列出拜沃特著作的版本中的编号(为伯内特在其《早期希腊哲学》中的英译残篇中所采用)以及迪尔斯的书第5版的编号。

在本段引用的八段文字中,其中(1)和(2)摘自残篇 B114(即拜沃特和伯内特);D^s121(即迪尔斯的书第5版)。其他摘自如下残篇:(3):B111,D^s29(参照柏拉图的《理想国》,586a/b……)(4):B111,D^s104……(5):B112,D^s39(参照1)⁶vol. I. 第65页,Bias I……(6):B5,D^s17……(7):B110,D^s33……(8):B100,D^s44。

以来,反民主论点的手法就不曾改变过。“他们说:我们中间不应有优秀的人;要是有谁出类拔萃的话,那就让他到别处,与别人为伍吧!”对民主制的这种敌意在残篇中随处可见:“……群氓像畜牲一样填饱肚皮……他们将游吟诗人和大众信仰奉为圭臬,而意识不到其中许多东西是坏的,只有很少东西是好的。……泰乌塔米斯的儿子比亚斯住在普列尼,他的话比其他人的话更有价值。(他说:‘绝大多数人是邪恶的。’)……群众甚至连他们碰到的事情都不关心;也不会接受教训——尽管他们自认为能这样做。”他还以相同的口吻说:“法律也可以要求必须服从一个人的意志。”顺便提一下,赫拉克利特的保守和反民主观点的另一种表达方式,措辞上颇能为民主派接受,尽管其本意并非如此:“人民应该为城邦的法律而战,好像它们是城垣一样。”

但赫拉克利特为其城邦的古代法律进行的战斗是徒劳无功的,万事万物的转瞬即逝给他留下强烈的印象。他的变化论表达了这种感觉^①:“万物皆流”。他说:“人不能两次踏入同一条河流。”由于理想破灭,他反对既存社会秩序将永久不变这种信念:“我们不能像孩子一样行事,他们是通过‘由于它是从过去传给我们的’这种狭隘观念培养成人的。”

对变化,特别是社会生活变化的这种强调,不仅是赫拉克利特哲学的一个重要特征,也是历史主义者普遍具有的一个重要特征。事物在变,甚至国王也在变;对那些认为社会环境天经地义的人来说,特别有必要强调一下这个事实。这些全都应当认可。但赫拉克利特哲学却表露了历史主义的一个不太值得称道的特征,即:对变化的过分强调,与对一种不可更易、永远不变的命运法则的信仰,彼此兼具并存,相互补充。

① 本段引用的三段文字摘自下列残篇:(1)和(2);参照 B41, D⁵91;其中(1),还要参阅第 30 页注②。(3):D⁶74。

在这种信念中,我们会面对这样一种态度,尽管乍看之下它与历史主义者对变化的过分强调相矛盾,但却是绝大部分——如果不是全部的话——历史主义者特有的态度。如果把历史主义者对变化的过分强调解释为他们克服对变化观念的无意识抵触所不可或缺的努力的征兆,我们或许能说明这种态度。这也说明一种紧张情绪,这种紧张情绪使如此之多的历史主义者(甚至在今天),对他们闻所未闻的新奇发现大加强调。这样的想法暗示这种可能性:这些历史主义者害怕变化,不经过激烈的内心交战,他们就不可能接受这种变化观念。常见的情形似乎是,他们试图坚持变化由一个不变的法则所驾驭这种观点,以减缓自己对稳定世界的不复存在所产生的失落感。(在巴门尼德和柏拉图那里,我们甚至会发现这个理论:我们所寄居的变化世界是一种幻象,此外还存在一个更加真实的不变的世界。)

就赫拉克利特而言,强调变化使他得出这种理论,一切物质实体,无论是固体、液体还是气体,都如同火焰——它们与其说是物体,勿宁说是过程,它们都是火的变形;外表呈固体的土(由灰尘构成)不过是一团改变了形态的火,甚至液体(水、海)也是变形的火(并且或许以油的形态可以成为燃料)。“火首先转化为海,而海的一半是土,一半是热气。”^①因而其他所有“元素”——土、水和空气——都是变形的火:“万物都等换为火,而火也等换为万物;正如金子等换为货物,货物也等换为金子。”

但在将万物归结为火焰,归结为如同燃烧的过程后,赫拉克利特在这个过程中分辨出一个法则、一种尺度、一种理性、一种智慧;而在摧毁宇宙大厦,将其宣称为一座垃圾堆之后,他又重新提出宇宙是世界过程中各种事件的预定秩序。

世界上的每个法则,特别是火本身,都依据一个明确的法

^① 这两段文字是 B21, D³31 以及 B22, D⁶90。

则——它的“尺度”而发展。^① 它是一个不可改变、不可抵抗的法

- (1) 关于赫拉克利特的“尺度”(或规律,或周期),见 B20,21,23,29;D⁵30,31,94(在 D31 中,“尺度”与“规律”并用)。

本段后面引用的五段文字摘自下列残篇:(1);D⁵vol. 1,第 141 页,第 10 行(参照狄奥根尼·拉尔修 IX7……(2);B29,D⁵94(参照第 123 页注①)……(3);B34,D⁵100……(4);B20,D⁵30……(5);B26,D⁵66。

(1) 既然只有流变内部的规律或规律性才能解释世界的表面稳定性,可见规律这个概念与变化或流变的概念是相关的,在变化着的世界内部最为典型的自然周期中,人类了解的有:白昼、月、年(四季)等。依我看,赫拉克利特关于规律的理论,从逻辑上讲,恰恰介于较晚的“因果律”(留基伯,特别是德谟克利特所持的观点)与阿那克西曼德的黑暗的命运势力的中间。赫拉克利特的规律仍然是“巫术的”,就是说,他还不能把抽象的因果规律与由制裁来执行的规律,例如禁忌,区别开来(关于这一点,参照第 123 页注①)。赫拉克利特的命运论似乎与由一万八千或三万六千普通年构成的“大的”或“大循环”的学说相联系(例如,可参照《柏拉图的(理想国)》,J. 亚当的版本,vol. 1,303)。我当然不会认为,赫拉克利特的这个学说表明他实际上并不相信普遍流变,而只相信经常重建框架的稳定性的各种循环。但我想,他的困难可能在于如何构思一条变化规律乃至命运规律,而不是关于某些周期现象的规律(参照第 45 页注①)。

(2) 在赫拉克利特的自然哲学中,火占有核心的地位(其中可能不乏波斯的影响)。火焰是流变或过程的显著标志,而过程在许多方面看来是一个东西。因此它可以解释恒定事物的经验,也可以将此经验与流变学说相调和。这种观念易于扩展到火焰似的生物上,只不过它们燃烧得较为缓慢罢了,赫拉克利特教导说,所有的事物皆处于流变之中,万物皆如火一般;其流变之区别仅仅表现为各自运动的不同“尺度”或规律。有火在其中燃烧的“碗”或“槽”本身,其流变虽然缓慢得多,但它毕竟也处在流变之中,它在变化,并有其自身的命运和规律,即使它最终命运的完成会耗费更长的时间,但它必然被烧毁。所以,“火在其进程中将评判并决定一切”(B26, D⁵66)。

因此,火虽然实际处于流变状态之中,却是在表面上静止的事物的象征和解释。但是,它又是物质从一个阶段(如燃料)向另一个阶段转变的标志。火还沟通了赫拉克利特的直觉的自然论与其先辈的纯净与凝聚等学说。不过,火的燃烧的旺与熄视所提供的燃料多寡而定,这也是一条规律的实例。若将其与某种周期性相结合,那么,它就可以用于解释自然周期的规律性,如日、年等。这种思想倾向表明,伯内特对传统记载的怀疑不可能是对的,而根据传统记载,赫拉克利特相信与他的大年可能有关的周期性大火(参照亚里士多德:《物理学》,205a3,在 D⁵66)。

则,在此程度上它既类似于我们现代的自然法观点,又类似于现代历史主义者的历史或进化法则。但国家强加的法律是通过惩罚实施的理性敕令,就此而言,它又不同于这些观点。一方面是法律律令或法律准则,另一方面是自然法则或自然规律,不能在二者之间做出这种区分是部落禁忌制度的特征:两种法则一视同仁,皆被看做神秘的东西;这使得对人为禁忌进行理性批判,如同对自然世界的法则或规律这种终极智慧或理性尝试改良一样,简直不可想象:“一切事件皆因命运的必然性而产生,……太阳不会越出其轨道的尺度;否则正义的侍女——命运女神便会将其找出来。”但太阳不仅仅只是服从这个法则;火以太阳和(我们将看到的)宙斯的雷电的形式,守护着这个法则,并依其进行裁决。“太阳是时间的管理者和监护者,限制、裁决、宣示和彰显变化产生万物季节……这个宇宙秩序即万物既不是由神祇,也不是由人创造;它过去、现在、将来一直是一团永恒的活生生的火,按照尺度燃烧,按照尺度熄火……,火在其升腾中占据、裁决和处置万物。”

与历史主义毫无怜悯的命运观念相关,我们频频发现一种神秘主义的成份。第24章将对神秘主义提出批判性分析。这里,我只想指明反理性主义和神秘主义在赫拉克利特哲学中的角色^①:“太阳喜欢隐藏起来”,他写道,而且“在德尔斐发布谶语的主人既不说明,也不掩盖,而是通过征象表明他的意思”。赫拉克利特轻视那些更具经验主义思想的科学家,这是采纳这种看法的那些人的典型特征:“博学者并不一定很有思想,否则赫西奥德、毕达哥拉斯以及克塞诺索尼就更有思想了……毕达哥拉斯是骗子的鼻祖。”与

① 本段引用的十三段文字摘自下列残篇。(1):B10, D⁵123……(2): B11, D⁵93……(3): B16, D⁵40……(4): B94, D⁵73……(5): B95, D⁵89……还有(4)和(5),均参照柏拉图的《理想国》,476cf., 及 520c……(6): B6, D⁵19……(7): B3, D⁵34……(8): B19, D⁵41……(9): B92, D⁵2……(10): B91a, D⁵113……(11): B59, D⁵10……(12): B65, D⁵32;……(13): B28, D⁵64。

其对科学家的轻视相伴而生的是神秘的直观知性论。赫拉克利特的理性理论以这个事实为其出发点：在我们醒着时，我们生活在一个共同的世界中。我们可以相互联系，相互控制，相互制约；而此中存在一种我们不做假象的牺牲品的信念。然而，这种理论还被赋予一种次要的象征性神秘含义。提供给选民们，提供给那些醒着的、有视、听、说能力的人们的，正是这种神秘直觉论：“人们不应像睡着了一样行动和讲话……那些醒着的人拥有独一的共同世界；那些睡着的人则转入他们的各自世界。……他们没有听说的能力……即使听得见，他们也像聋子一样。这个谚语适用于他们：他们存在却又不存在……智慧只是一种事情：理解通过万物主宰万物的思想。”对那些醒着的人来说，对这个世界的感受是共同的，这个世界是个神秘的统一体，是万物的同一状态，只能通过理性来理解：“人们必须遵循人人共有的东西……理性是人人共有的……万物为一，一为万物……一是惟一的智慧，它愿意又不愿被称为宙斯……它是主宰万物的雷霆。”

赫拉克利特有关宇宙的变化和隐藏的命运的哲学较普遍的特征就谈到这里。从这种哲学中产生了一种有关一切变化背后的驱动力的理论；这个理论通过强调与“社会静力学”相对立的“社会动力学”，显示其历史主义特征。赫拉克利特关于一般意义上的自然，特别是社会生活的动力学，进一步确认了这种观点，他的哲学受到他所经历的社会和政治动乱的激发。因为他声称冲突或战争是一切变化、特别是人们之间一切差别的动力和创造性源泉。而作为一个典型的历史主义者，他将历史审判当做道德审判来接受^①；因为

① 赫拉克利特不仅比大多数道德历史主义者较能做到首尾一贯，他还是一个伦理与法学的实证主义者（关于这个词，参照第 5 章）：“神认为万事万物都是公允、善良和正确的；而人却把其中一部分看作是错误的，另一部分看作是正确的。”（D⁵102, B61；详见第 39 页注②（8）。）柏拉图证实，赫拉克利特是第一位法学实证主义者（《泰阿泰德篇》，177c/d）。关于道德和法学实证主义的概述，参阅第 140 页注①、

他坚持主张战争的结果是公正的^①：“战争是万物之父，也是万物之王。它证明这些是神，那些仅仅是人，让这些人变成奴隶，而让前者变成主人……人们必须晓得，战争是普遍的，正义即是冲突，万物通过冲突和必然性而生成。”

但倘若正义就是冲突或战争，倘若“命运女神”同时又是“正义之神的侍女”，倘若历史，或更确切地说，成功，即战争中的成功，是价值尺度，那么，价值标准本身必定在“流变”。赫拉克利特通过其相对主义和对立统一学说对待这个问题。这来自他的变化理论（这种理论仍然是柏拉图理论的基础，更有甚者，还仍然是亚里士多德理论的基础）。一种变化的事物必定要放弃某些属性，才能获得相反的属性。它并非全然等同于由一种状态向相反状态转化的过程，因而是相对立状态的统一^②：“冷的物体变暖，暖的物体变冷；湿的

142 页注①和注②、143 页注①和注②对应的正文)和第 22 章。

① 本段引用的两段文字引自(1):B44, D⁵53……(2): B62, D⁵80。

② 本段引用的九段文字是:(1):B39, D⁵126……(2):B104, D⁵111……(3): B78, D⁵88……(4): B45, D⁵51……(5): D⁵8……(6):B69, D⁵60……(7):B50, D⁵59……(8):B61, D⁵102(参阅第 38 页注①)……(9): B57, D⁵58, (参阅亚里士多德:《物理学》,185b20)。

流变或变化必然是从某一阶段或属性或位置到另一阶段、另一属性或位置的过渡。由于必须有变化的东西才会产生流变，那么，尽管这是对立的阶段或属性或位置，它也必须始终是同一个东西。这就把流变学说与对立统一学说（对照亚里士多德:《形而上学》，1005b25, 1024a24 及 34, 1062a32, 1063a25）以及关于万物中惟一的学说连接起来。它们不过是同一个变化着的东西（火）的不同阶段或现象而已。

“一条上坡路”和“一条下坡路”最初是否设想为一条普通的路，这路先上坡通向山顶，然后下坡通向山脚（也可能是先站在山下人的角度来看这条路；又站在山上人的角度看这条路）。这个比喻是否只是后来才应用于循环过程中，应用于那始于土、经过水（或许是碗中的液体燃料？）而归于火，又从火经过水（或许是雨水？）而归于土的路线中；或者，赫拉克利特是否原先就将这条有升有降的路线应用于物质循环过程中；当然，这一切无从断定。（我认为，从赫拉克利特的残篇中的大量类似观点看，第一种可能性更恰当；参阅正文。）

东西变干，干的东西变湿……疾病能使我们重视健康……生与死、醒与睡、青年与老年，所有这些都是同一的；因为一种情形转变成另一种情形，而后者又变回前者……对立统一于自身：这是一种产生于相对立状态的和谐，就与弓与琴的情形一样……相反的东西彼此归属，不和谐的音调形成最美的和谐，一切皆由冲突生成……向上的道路和向下的道路是同一条……直路和弯路是同一条路……对于神祇来说，万物皆美，皆善，皆正义；而人们则将一些东西看成不义的，而将另一些看成正义的……善与恶是一回事。”

但是，上述残篇中所表达的价值相对主义（它甚至可以被说成一种道德相对主义），并没有阻止赫拉克利特在其战争正义和历史审判理论的背景上发展出一种部落主义的浪漫伦理，其中名誉、命运和伟人至上等等，十分令人惊诧地类似于某些十分现代的观念^①：“战死者将受到神祇和人们的赞美……战死得越伟大，命运也就越荣光……最优秀者追求一种超越于其他一切的东西：永恒的名誉……一个人如果伟大的话，就抵得上一万个人。”

令人吃惊的是，从这些公元前 500 年前后一直流传至今的早期残篇中，竟然能找到如此之多现代历史主义和反民主趋势的特征。赫拉克利特是位才能和创造力无与伦比的思想家，因此，他的观念有许多（通过柏拉图的中介）已成为哲学传统的一个主要部分；但除了这个事实，学说上的相似性或许可以在某种程度上通过相关时期社会条件的相似性加以解释。似乎在社会大变动的时代里，各种历史主义很容易凸显出来，他们在希腊部落生活解体时出

^① 这四段文字是：(1) B102, D⁵24……(2)；B101, D⁵25。（多少能保留赫拉克利特的双关意思的一种更准确的译法是：“死得越伟大，得到的命运就越高尚。”）（也可参阅柏拉图：《法律篇》，903d/e；对照《理想国》，617d/e……）(3) B111, D⁵29（前面引用了续文的一部分，参见第 33 页注②(3)……）(4)；B113, D⁵49。

现过,在犹太人的部落生活为巴比伦征服的冲击所粉碎时也出现过。^①我相信,几乎不可能存在什么疑问,赫拉克利特的哲学表达了一种漂泊感;这种感觉似乎是对古代部落形式社会生活的解体产生的典型回应。在近代欧洲,在工业革命期间,尤其是通过美国和法国政治革命的冲击,各种历史主义观念又复兴起来^②。黑格尔是对法国大革命所产生的回应的代言人,他从赫拉克利特思想中获益甚多,并把这些东西传输给所有历史主义运动;这似乎不仅仅是一种巧合。

-
- ① 似乎非常可能的是(参见迈耶,《古代史》,尤其是 vol. I),诸如上帝的选民这一类独具特色的教义起源于这个时期。在这个时期中,除犹太教外,还产生过其他的一些救世宗教。
- ② 孔德在法国所创立的历史主义哲学,与黑格尔的普鲁士模式大同小异。他也像黑格尔一样试图挡住革命潮流。(对照 F. A. 冯·哈耶克,《科学的反革命:经济学》, N. S., vol. 3, 1941 年,第 119 页和第 281 页以下。)至于拉萨尔对赫拉克利特感兴趣的地方,参见第 28 页注①。——在这方面,看一看历史主义的历史与进化论的历史的相似之处,是很有意思的。它们与半赫拉克利特式的恩培多克勒一样,都发源于希腊(关于柏拉图的说法,参见第 2 卷第 11 章第 4 页注①),并且在法国大革命时期在法国和英国复兴。

第三章 柏拉图的形式论或理念论

—

柏拉图生活在一个战乱和政治冲突的时期,据我们所知,这一时期甚至比困扰赫拉克利特的那个时期还要动荡不安。在他成长期间,希腊人部落生活的崩溃在其出生的城市雅典造成一个僭主制时期,后来又导致民主制的建立;这个民主制竭力保卫自身,提防任何重蹈僭主制或寡头制,即显赫贵族家族的统治的任何企图^①。在其青年时期,民主制的雅典卷入一场反对伯罗奔尼撒半岛的首要城邦斯巴达的生死之战;斯巴达一直保留着许多古代部落贵族制的法律和习俗。伯罗奔尼撒战争持续了18年之久,其间仅中断一次。(第10章更加详尽地重温这个历史背景,在这一章中人们将看到,这场战争并非像人们有时所力主的那样,随着公元前404年雅典的失败而结束。^②)柏拉图生于战争期间,而战争结束时他差不多24岁了。战争带来可怕的流行病,在其最后一年还造成饥谨、雅典城陷落、内战以及通常被称为三十僭主统治的恐怖统治;这些僭主由柏拉图的两个舅父领导,这两人在维护其统治、反对民主派的企图失败时丢掉了性命。民主制和平的重建并非就

① 关于寡头政治一词的这种解释,还需参照第276页注①和285页注②。

② 尤可参照第355页注②。

意味着柏拉图的痛苦得到缓解。他所挚爱的老师苏格拉底被处以极刑；后来他使其成为他的大多数对话的主要发言人。柏拉图本人似乎也一直身处危险之中；他和其他苏格拉底派的同仁一起离开了雅典。

后来，当第一次访问西西里岛时，柏拉图卷入到叙拉古僭主老狄奥尼修斯的宫廷政治阴谋中，甚至在返回雅典建立学园后，柏拉图和他的一些学生一起，继续积极并最终决定性地介入构成叙拉古政治的阴谋和革命之中^①。

这个有关政治事件的概要或许有助于解释为什么在柏拉图著作中，如同在赫拉克利特著作中一样，可以找到他在政治上动荡不安时期备受苦难的痕迹。和赫拉克利特一样，柏拉图有王族血统；至少，传说声称其父亲的家族可溯源到阿提卡最后一个部落七科德鲁斯^②。柏拉图对其母亲的家族颇为自豪，根据他在其对话（《卡尔米德篇》和《蒂迈欧篇》）中的说明，他母亲的家族与雅典立法者梭伦的家族有关。他的舅父，三十僭主的领袖人物克里底亚和卡尔米德，也属于其母的家族。由于这种家族传统，柏拉图理所当然地对公共事务深为关注；而事实上，他的大多数著作都是对其期望的满足。他本人提到（如果《第七封信》真实的话），他“从一开始

① 参照第7章结尾部分，尤其是第250页注①，以及第10章，尤其是第380页注①。

② 参照狄奥根尼·拉尔修，II，1——关于柏拉图的家族关系，特别是关于其父亲家族有科德鲁斯血统，“甚至有海神波塞冬血缘”的说法，见G. 格罗特著：《柏拉图以及苏格拉底的其他伙伴》（1875），vol. I卷，114（有关克里底亚的家族，即柏拉图的母系家族的类似说明，参阅E. 迈耶：《古代史》，vol. 5卷，1922年，第66页）。柏拉图在《会饮篇》中谈及科德鲁斯（208d）时说：“你以为阿尔克斯提斯……阿基琉斯……或者你自家的科德鲁斯若不是预料到他们的德行会获得永垂不朽的纪念，如同我们一直这样纪念着，他们还会为自己的子孙保持王权而寻死吗？”柏拉图在他早期的《卡尔米德篇》（157e以下）和后期的《蒂迈欧篇》（20e）中称赞克里底亚的（即其母的）家族。这个家族的源流可以上溯到雅典统治者（执政官）梭伦的朋友德罗庇德斯。

便极其渴望政治活动”^①，但他青年时期的动荡经历阻止了他。“看到万物都毫无目标地摇来摆去，我感到眩晕和绝望。”我相信从社会、进而“万物”都在流变这种感觉中产生了他和赫拉克利特哲学的动因；正如他的历史主义前辈所为，柏拉图提出历史发展法则时对其社会经验进行了概括。这一法则，下一章更加充分地讨论。根据这一法则，所有社会变化都是腐败、退化或衰亡。

这一基本的历史法则，在柏拉图看来，是宇宙法则——对所有被造物或生成物都适用的法则——的一部分。一切流变物，一切生成物注定要退化。和赫拉克利特一样，柏拉图意识到在历史上发挥作用的力量是宇宙力量。

然而，几乎可以肯定的是，柏拉图相信这个衰败法则并非全部实情。在赫拉克利特身上，我们已发现一种把发展法则设想为循环法则的倾向；这些法则是按照决定季节循环交替的法则设想的。同样，在柏拉图的某些著作中，我们也能发现大年的提法（其时间长短似乎是 36000 个普通年），其改进或生成时期，大概相当于春夏两季，蜕化或衰亡时期，相当于秋冬两季。根据柏拉图的对话中的一篇（《政治家篇》），黄金时代，即克罗诺斯时代——一个克罗诺斯本人统治世界，人们在地球上产生的时代——之后是我们自己的时代，即宙斯时代，这一时代中，众神抛弃了世界，任世界独立运

① 本段下面两段自传性引文引自《第七封信》(325)。一些著名学者对柏拉图是《信札集》的作者问题表示怀疑（也许缺乏充分根据。我认为菲尔德对这个问题的论述很有说服力；参照第 371 页注①）；再者，我对《第七封信札》也有点怀疑——这封信过分重复我们从《申辩篇》中所知道的内容，过多地讲述当时的需要）。因此，我特别注意主要依据最著名的那几次对话录来解释柏拉图主义。这些解释大体与《信札集》一致。为方便读者起见，在这里开列了正文中一再提到的那些柏拉图对话录，按其大致的历史顺序排列。参照第 363 页注①(8)。《克里托篇》——《申辩篇》——《游叙弗伦篇》；《普罗塔哥拉篇》——《高尔吉亚篇》；《克拉底鲁篇》——《米纳塞努篇》——《斐多篇》；《理想国》；《巴门尼德篇》——《泰阿泰德篇》；《智者篇》——《政治家篇》——《斐里布篇》；《蒂迈欧篇》——《克里底亚篇》；《法律篇》。

转,因而这个时代顺理成章地是一个日益衰败的时代。而且《政治家篇》的叙述还示意,在彻底衰败到最低点之后,神将再度为宇宙这艘船掌舵,事情将开始改善。

柏拉图在多大程度上相信《政治家篇》中的这个故事,人们尚不能确定。他相当清楚地表明他不相信故事全然真实。另一方面,几乎毋庸置疑,他在宇宙背景中去想象历史;他相信他自己的时代是一个腐败深重——或许是所能达到的至深程度——的时代,先前的整个历史时期都受内在的衰败趋势支配,这一趋势是历史发展和宇宙发展二者共有的^①。他是否相信一旦衰败达到极点,这种趋势必然注定要终结,这一点我无法确定。但他肯定相信通过人为的、或更确切地说是超人的努力,我们有^{可能}克服这个致命的历史

① (1)柏拉图从来没有明晰地说过历史发展具有循环性质。然而,在至少四篇对话录中他提及此观点,这四篇对话录是《斐多篇》、《理想国》、《政治家篇》和《法律篇》。在所有这些地方,柏拉图的学说可能暗指赫拉克利特的“大年”(参照第35页注①)。不过,那些话并非直接指赫拉克利特,而是指恩培多克勒。柏拉图认为恩培多克勒的学说(参照亚里士多德:《形而上学》,1000a25以下)不过是赫拉克利特的普遍流变说的婉转说法而已。柏拉图在《智者篇》(242e以下)的一个著名段落中阐述了这个观点。根据这段话以及亚里士多德所述(《论生灭》,B,6,334a6),有一个历史周期,其中包括一段由爱来统治的时期,以及一段由赫拉克利特的斗争来统治的时期;亚里士多德还告诉我们,据恩培多克勒的观点,当前的时期是“由斗争来统治的时期,因为在这之前是由爱来统治的时期”。认为我们自己的宇宙时期的流变是一种斗争,因此,不幸这种观点非常符合柏拉图的学说和他的经验。

“大年”的长度很可能是这样一段时期,在它以后,各个天体又回到计算大年伊始时各自相互对应的位置上(即可得出“七大行星”运行周期的最小公倍数)。

(2)在(1)中提到的《斐多篇》中那段话,首先提到赫拉克利特的变化学说,即从一种状态转变到与之对立的状态,或者从一种对立状态转变为另一种状态:“现在变小的了,过去一定曾经是大的……”(70e/71a)。这段话继而又提出发展的周期性规律:“难道没有两个始终进行着的过程,从一个极端到相反的极端,然后又回去吗?”(见前引书)。在稍后的一段(72a/b),其论证是这样说的:“如果发展仅仅是直线的,自然中就不会有补偿和循环……,那么,最终万物会呈现同样的性质……,

也就不再发展了。”如此看来,《斐多篇》的一般倾向较之其后几篇对话录要乐观些(并且表明对人及人的理性有较大的信心)。不过,它没有直接提到人类的历史发展进程。

(3) 然而,在《理想国》中提及这些,在该书中第 8、9 卷中,可以读到本书第 4 章所论及的关于历史衰败的精心描述。这个描述是由柏拉图笔下的人的坠落和数字的故事作为引言的,对此,在本书第 5、8 章中将作较详尽的讨论。J. 亚当在他的《柏拉图的〈理想国〉》(1902 年,1921 年)中,恰当地把这个故事称为“柏拉图‘历史哲学’的根基”(vol. I, 210)。这个故事虽然没有包含历史循环的明白论述,但其中倒有几处颇为神秘的暗示。据亚里士多德(和亚当的)有趣但并非可靠的解释,这些暗示可能指赫拉克利特的大年,即循环性发展〔参照第 35 页注①,以及亚当,前引书,vol. I, 303;该处关于恩培多克勒的评论(303 页,需作修正;详见本注(1))〕。

(4) 另外,在《政治家篇》中(268c-274e)有一段神话,说是上帝亲自掌握世界大循环的半个周期,当上帝撒手不管时,本来向前转动的世界就又转回来了。因此可以说,一个整周期有两个半时期或半周期,即由上帝指导的前进运动,也就是没有战争或斗争的美好时期,以及被上帝遗弃的倒退运动时期,也就是混乱与纷争逐渐增多的时期。这当然就是我们生活在其中的这个时代。最后,局面糟得无可收拾时,上帝又会重操舵轮,改变运动方向,使世界免遭彻底毁灭。

这个神话与前面(1)提到的恩培多克勒的神话极其相似,和赫拉克利特的“大年”也很相似——亚当(前引书,vol. I, 第 296 页)还指出,它与赫西奥德的故事亦有共同之处。*提到赫西奥德处之一是指克罗诺斯的黄金时代;值得注意的是,这个时期的人是大地出生的。这个说法与大地出生和人含金属的神话吻合,这个神话在《理想国》中都起作用(414b 以下和 546e 以下),这种作用将在下文第 8 章中讨论。大地出生的神话在《会饮篇》(1916)中也提到过;这种说法可能是指一般人所说的雅典人“像蚂蚱”,是土生土长的〔参照第 102 页注①(1)及第 259 页注①(2)〕*。

然而,后来在《政治家篇》(302b 以下)中,把这六种不完善的政体按其不完善的程度排列时就再没有历史循环论的迹象了。毋宁说,这六种不完善形式都是完善国家或最佳国家的退化摹本(《政治家篇》293d/e; 297c; 303b),表现为退化过程中的各个阶段;就是说,无论在此处,还是在《理想国》中,凡是涉及较为具体的历史问题时,柏拉图往往仅限于导致衰败的那个部分的循环。

(5) 类似的话语对《法律篇》也是成立的。II, 676b/c-677b 概述了类似循环

趋势, 终结衰败过程。

二

正如柏拉图和赫拉克利特之间存在很大的相似性, 我们在此还发现二者之间的一个重大差异。柏拉图相信, 人的道德意志在人类理性力量的支持下, 可以违背历史命运法则——衰败法则。

柏拉图如何调和这种观点和命运法则信念, 我们尚不很清楚。但存在一些迹象, 能够解释这个难题。

柏拉图相信衰败法则直接导致道德退化。至少在他看来, 政治

论的某些论点, 在那里柏拉图对其中一个循环的开始进行了更为详尽的分析, 并且在 678e 和 679c 中, 这个开始原来是一个黄金时代, 这样, 故事下一步发展就成了一个衰败的故事。可以说, 柏拉图认为众行星就是诸神, 并且认为诸神影响人类生活(他还相信宇宙力量在历史中起作用), 这些说法在新柏拉图主义者的星占学式的思辨中扮演了重要角色。这三种说法在《法律篇》中均有论述(如 821b-d 和 899b; 899d-905d; 677a 以下)。应当知道, 星占学与历史主义都相信可以预测的注定天命; 星占学与一些重要的历史主义说法(尤其是柏拉图主义与马克思主义)都相信我们可以预测未来, 并对未来有所影响, 尤其是如果我们确实知道什么事情行将到来。

(6) 除了这些不多的话语之外, 就再没有任何资料说明柏拉图认真看待向上或向前运动的那部分循环了。但是《理想国》中的细致描述和在(5)中所摘引的话, 表明柏拉图是当真相信向下运动和历史衰败的, 除此之外还有许多话。我们尤其要研究《蒂迈欧篇》和《法律篇》。

(7) 在《蒂迈欧篇》(42b 和 90e 以下, 特别是 91d 以下, 参照《斐德罗篇》248df.), 柏拉图描绘了大概应称之为由于退化而引起的物种起源(参照 79 页注①及正文; 第 2 卷第 12 页注②); 男人退化成女人, 继而又退化成更低级的动物。

(8) 在《法律篇》第 3 卷(同时参照第 4 卷 713a 以下; 并参见前面简要提及的循环)中, 我们可以读到一种相当细致的历史衰败论, 与《理想国》所说的大致相近。参阅下一章, 尤其是第 75 页注①、81 页注①、82 页注①、93 页注①、100 页注①及 116 页注①。

腐败主要取决于道德退化(和知识贫乏);而道德退化则主要归咎于种族退化。正是通过这种方式,衰败这一普遍宇宙法则在人类事物领域中体现自身。

因此,可以理解,重大的宇宙转折点会同人类事务领域——道德和知识领域——的转折点同时出现,所以,对我们来说,它可能是人类在道德和知识上的努力造成的。或许柏拉图完全相信,正如衰败这一普遍法则在道德退化导致政治腐败过程中体现自身,宇宙转折点同样通过一个立法者的出现体现出来,这个立法者有能力以其推理能力和道德意志结束政治腐败时期。或许《政治家篇》中回归黄金时代——新的千禧年的预言,是这样一种信念的神话表达方式。不管这是否可能,他确确实实地对二者都相信——既相信衰败这一普遍历史趋势,也相信我们或许会通过抑制一切历史变化,进而阻止政治领域的腐败。因此,这是他的奋斗目标。^①他实现这目标的方式,是建立一个没有其他所有国家的邪恶的国家,因为它不衰败,它不变化。没有变化和腐败之恶的国家是尽善尽美的。它是不知变化为何的黄金时代国家。它是受到抑制的国家。

三

由于对这样一个不变的理想国的信念,柏拉图从根本上背离了我们在赫拉克利特身上发现的历史主义信条。但与这种差异同样重要的是,它造成柏拉图和赫拉克利特之间更多的相同点。

赫拉克利特尽管推论唐突,但似乎回避了以混沌取代宇宙的观念。据我们揣摸,他似乎坚持变化由一个不变法则支配的观点,

① G. C. 菲尔德在《柏拉图及其同时代人物》,1930年,第91页中,阐述了关于柏拉图政治目的的类似看法:“柏拉图哲学的主要目的可以看作为了保住一种似乎已濒临灭亡的文明而重建思想和行为的准则。”(详见第173页注②及正文)。

以自慰失去一个安定的世界。这种从历史主义最终后果回缩的趋向也许是历史主义者的典型特征。

在柏拉图身上,这种趋向至为重要。(在此他受到赫拉克利特的伟大批判者巴门尼德的哲学的影响。)赫拉克利特将社会变动的经历扩及“万物”世界,以对其进行概括,而我也暗示过,柏拉图也是这样做的。但柏拉图还把他对一个不变的完美国家的信念扩大到“万物”领域。他相信对各种普通的或衰败的事物而言还存在一种不衰败的完美事务。这种对完美的不变事物的信念通常被称为形式论或理念论^①,并成为柏拉图哲学的核心学说。

柏拉图相信,我们可能会违背必然进程的严格规律,并且由于阻止住一切变化而避免衰败。这表明他的历史主义倾向是有一定限度的。不妥协的和充分展开的历史主义不敢承认人们由于做出努力就能改变历史必然规律,尽管人们已经发现那些规律。它将坚持,人们不可能做出相反的事情,因为人们的全部计划和行动都是那条不可改变的发展规律用来实现人们的历史天命的手段而已;如同俄狄浦斯所遭到的命运是由于那个预言以及他父亲为了避免俄狄浦斯的命运而采取的措施,而不是与所有这些无关。为了对这种彻底的历史主义的态度有较好的理解,并且为了分析在柏拉图的信念中所固有的相反倾向(他相信他能影响命运),我将把我们在柏拉图身上所发现的历史主义同一种与此截然相反的态度加以对比,这种态度也是在柏拉图身上发现的,可以称之为社会工程的

① 我同意多数前辈和很多当代权威(如 G. C. 菲尔德、F. M. 康福德、A. K. 罗杰斯)的观点,而不同意 J. 伯内特和 A. E. 泰勒的观点。我认为形式论和理念论几乎完全是柏拉图的学说,而不是苏格拉底的学说,尽管柏拉图把苏格拉底当作他的主要发言人把它讲出来。虽然我们研究苏格拉底学说的最好资料来源只能是柏拉图的对话集,但我认为我们仍能从中分辨出“苏格拉底的”特征,即历史上真实的特征,与作为柏拉图发言人的“苏格拉底”的“柏拉图的”特征。(所谓苏格拉底问题在第 6、7、8、10 章中已予讨论,尤需参照第 363 页注①。)

态度^①。

四

社会工程师并不关心历史趋势或人类命运。他相信人是历史的主宰,相信我们可以按照我们的目的来影响或改变人类历史,就像我们已经改变地球表层一样。他并不相信这些目的是我们的历史背景或历史趋势强加给我们的,而认为这是我们自己的选择或创造,就像我们创造新的思想、新的艺术作品、新的房子或新的机器一样。历史主义者则与认为,只有首先判定历史的未来进程,才能有明智的政治行动。然而,与历史主义者相反,社会工程师认为,政治的科学基础将是完全不同的另一回事儿;它是按照我们的愿望和目的来创造和改变各种社会建构所必需的事实知识。这种科学必须告诉我们,比方说,如果我们希望避免经济衰退或出现经济衰退,或者如果我们希望财富分配较为平均或较为不平均,我们就要采取哪些步骤。换言之,社会工程师把社会工艺视为政治的科学基础。(我们将看到,柏拉图把它比作医学的科学背景,)而历史主

① “社会工程”一词好像是罗斯科·庞德在他的《法哲学引论》一书中首次使用的(1922年,第99页;现在布赖恩·麦基告诉我,几乎可以肯定韦伯夫妇在1922年之前就使用过这个词)。他使用这个词的“零星的”含意。M. 伊斯特曼在《马克思主义:这是科学吗?》(1940年)中,却在另一个意义上使用了这个词。我在本书正文完稿之后才读到伊斯特曼这本书;因此,我使用的“社会工程”一词无意暗指伊斯特曼的用语。据管见所及,他主张采用我在第9章中加以批判的那个被称为“乌托邦工程”的方法;参阅第42页注①;亦参阅第143页注②(3)。城市设计者米利都的希波达莫斯大概要算第一位社会工程师了(参照亚里士多德的《政治学》,1276b22,和R. 艾斯勒的《耶稣王》,1,第754页)。

“社会工艺”一词是C. G. F. 西姆金向我建议的——我想说明,在讨论方法问题时,我主要强调要获得实际的建构经验。参见第9章,特别是第307页注①。与社会工程和社会工艺相关联的方法问题的更详细的分析,请读我的《历史主义的贫困》(1960年第2版)的第3部分。

义者则与此相反,他们认为政治的科学基础乃是不可改变的历史趋势的科学。

绝不能从我就社会工程师的态度所说的话得出结论说,在社会工程师的队伍中不存在重大分歧。恰恰相反,我们说的“零星社会工程”和“乌托邦社会工程”这二者之间的区别是本书的主要论题之一。(参阅第9章,在那里我将提出我的理由来倡导前者和拒绝后者。)但在此刻,我只论及历史主义者和社会工程师这二者对社会建构,如保险公司、警察、政府或杂货铺等所采取的态度,这样它们之间的对立也许就会更清楚了。

历史主义者主要以社会建构的历史这个观点,即从它们的起源、发展以及现在和未来的作用,来观察各种社会建构。他也许坚持说,它们的起源是由于某个计划或设计,由于对某些目的(人的目的或神的目的)的追求;或者他会断言,它们不是为了达到任何明确拥有的目的而被设计出来的,而是某些本能和情欲的直接表现;或者说,它们曾一度作为某些目的的手段,但它们已经丧失这个性质了。然而,社会工程师和社会工艺师不大关心社会建构的起源或它们的缔造者的原意(虽然没有理由说他不应该承认“只有少数社会建构是有意识地被设计出来的,而大多数社会建构是“生长”出来的,是人类活动未经设计的结果”^①)。他宁可这样提出他的问题:如果我们有某些目的,那么,这个建构是否设计得很好或组织得很好以服务于这些目的呢?举例来说,我们可以考察保险公司这个建构。社会工程师或社会工艺师不大关心保险公司建构的起源是否作为一种谋划的事业;也不太关心它的历史使命是不是为公共福利服务。他可以对某些保险建构提出批评,或者表明如何可以增加利润,或者相反,表明如何使它们为公众带来好处;他也

① 引文摘自《历史主义的贫困》,第66页。“人类行为的无意结果”将在下文第2卷第14章详细论述,尤其请注意该章第159页注①及正文。

可以提出一些方法,使它们能够更有效地服务于某个目的。还可以再举一个社会建构的例子,让我们考察一下警察部队。有些历史主义者可能将其描述为保护自由和安全的工具,而另一些历史主义者则把它视为阶级压迫和阶级统治的工具。然而,社会工程师和社会工艺师也许会建议采取一些措施,使它成为保护自由和安全的合适工具,他还可以设计出一些措施使它转为阶级统治的有力武器。(由于他是一个追求他所信奉的目的的公民,他可以要求应该采取这些目的和适当的手段。然而,作为一个社会工艺师,他会仔细分清目的和选择的问题有别于事实问题,即所要采取的措施的社会效果问题^①。)

稍加概括地说,我们可以说,工程师和工艺师理智地把建构视为服务于某些目的的手段,而且他作为一个工艺师完全按照它们的适当性、有效性、简单性等等来评判它们。然而,历史主义者则试图发现这些建构的起源和历史必然性,以便估计它们在历史发展中所起的“真正作用”。例如,把它们评价为“上帝的意旨”、“历史必然的意旨”或“重要的历史趋势的工具”等等。所有这些并不意味着,社会工程师或社会工艺师要断言建构就是达到目的的手段或工具;他知道得很清楚,社会建构在许多重要的方面和机械工具或机器是很不相同的。例如,他不会忘记,它们的“生长”和有机体的生长情形有所相似(虽然并非完全相同);他知道这个事实对社会工程是很重要的。他不会赞成关于社会建构的“工具主义”哲学。(没有人会说,一个橙子是一个工具,或者是某个目的的手段;但我们常常把橙子看作某个目的的手段,比方说,如果我们想吃橙子,或者以卖橙子谋生。)

^① 我相信事实与决定或要求(或“是”与“应该”)的二元论。换言之,我认为我们不能把决定或要求归结为事实,尽管它们固然可以作为事实来讨论。这个问题将在第5章(第125页注①、129页注①)和第22、24章中讨论。

历史主义和社会工程这两种态度有时会出现特殊的结合。这种结合的最早也许最有影响的例子,就是柏拉图的社会政治哲学。例如,一方面在前景中有一些显然是属于技术方面的因素,同时在背景中又突出了精心展现的历史主义特色。这种结合是相当多的社会政治哲学家的代表,他们创造出我在下面所描述的乌托邦系统。所有这些系统都提倡某种社会工程,要求采取某种建构手段来达到他们的目的,但那些手段并不总是切合实际的。然而,我们着手考察这些目的时,往往发现它们是取决于历史主义的。尤其是,柏拉图的政治目的在很大程度上取决于他的历史主义学说。首先,他的目的在于逃避赫拉克利特所说的表现为社会革命和历史衰败的流变。其次,他相信,建立一个如此完善以致不参与历史发展趋势的国家,就能做到这一点。第三,他相信他的完善国家的模型或原型可以在遥远的过去中,在历史初期曾出现过的黄金时代中被发现;因为如果世界在时间上是逐渐衰败的,那么我们回到过去越远就一定会发现越为完善的状况。这个完善的国家有点像其后的国家的老祖宗,而其后的国家好比是这个完善的或美好的或“理想的”国家的没落子孙^①;一个理想的国家不是一个幻想,不是一个梦,不是“我们心中的观念”,而是由于它是恒定的,因而它比那些在流变中的并且容易在某个时候消失的衰败社会更为真实。

于是,甚至柏拉图的政治目的——最佳国家,基本上也是以他的历史主义为基础的。的确,他的国家哲学,正如我们已经表明的那样,可以扩大为关于“万物”的普遍哲学,扩大为他的形式论或理念论。

① 下面三章将提供证据,以支持我对柏拉图最佳国家学说的解释;与此同时,请读者参考《政治家篇》293d/e; 297c;《法律篇》713b/c; 739d/e;《蒂迈欧篇》22d 以下,特别是 25e 和 26d。

五

在流变中以及在衰败中的事物(例如国家)仿佛是完善事物的产物,是它们的子女。流变中的事物,像子女一样,是祖辈的摹本。它的父亲或原型就是柏拉图所说的“形式”或“模式”或“理念”。就像前文所说,我们必须表明,形式或理念,无论它被称作什么,都不是“我们心中的观念”,它不是一个幻想,不是一个梦,而是真实的事物。它确实比一切在流变中的一般事物更为真实,因为一般事物尽管看起来是实实在在的,但它们注定要衰亡,而形式和理念则是完善的,不会消失的。

不要认为形式或理念像可消失的事物那样存在于空间和时间之中。它们不但超越了空间,而且也超越了时间(因为它们是永恒的)。但它们又和空间和时间相联系。由于它们是那些被创造的并在空间和时间中发展的事物的先祖或模型,因此它们必须和空间有联系,并处在时间的起点。既然它们不是在我们的空间和时间中和我们在一起,因此它们不能通过我们的感官而被感知;而普通的、变化着的事物则同我们的感官有交互作用,因而被称为“可感知事物”。这些可感知事物是同一个模型或原型的摹本或子女,它们不仅和原型——它们的形式或理念——相似,而且它们彼此之间也相似,就像同一个家庭的子女彼此相似一样,就像子女用父亲的姓氏来称呼一样,所以可感知事物也采用它们的形式或理念的姓氏;正如亚里士多德说,“它们都是用它们的形式来称谓”^①。

就像儿子抬头看他的父亲一样,他在父亲那里看到一个理想,一个独一无二的模型,看到他所渴望的神一般的人格;这是完善、

^① 参照亚里士多德的著名言论,在本章后面摘录其中一部分(尤其是参阅第63页注①及正文)。

智慧、稳定、荣耀和美德的化身；是在他来到世界之前把他创造出来的力量，现在保护和抚养他；并且他因此而存在。柏拉图就是如此看待形式或理念的。柏拉图的理念是事物的原型或起源，是事物之理，事物存在的理由——是事物得以存在的恒定而持久的原则。它是事物的品质、理想和完善。

柏拉图在他晚年的对话录之一《蒂迈欧篇》中，把一类可感知事物的形式或理念同子女的父亲相比。这个对话录和他的许多较早的著作十分相似^①，并对此给予相当的解释。但是，在《蒂迈欧篇》中，柏拉图比他的先前著作越出了一步，因为他以一阵微笑来说明形式或理念与时空世界的联系。他把可感知事物在其中运动的那个抽象“空间”（起先是天堂和尘世之间的那个空间或区间）描述为一个容器，并把它比作事物的母亲，并且在时间的起点上，形式在这个窗口中把可感知事物创造出来，给纯粹的空间打上形式的印记，从而给予这些被创造出来的事物以形状。柏拉图写道：“我们必须设想有三种东西。其一是经历生成的东西；其二是生成发生之处；其三是生成的事物与之相似的模型。我们可以把接收原则比作母亲，把模型比作父亲，把它们的产物比作子女。”他接着就更详尽地描述模型父亲，不变的形式或理念。他写道：“首先有不变的形式，它不是被创造的，也不是可毁灭的……是不能为任何感官所看见和感到的，而只能由纯粹的思维来沉思到的。”某个形式或理念所产生的可感知事物，是属于该形式或理念的，“它们是另一种东西，有着其形式的称谓并与该形式相似，但它们是可以由感官来感知的，是被创造的，是永远在流变之中的，是在某个空间生成又在该空间消失的，并且是通过基于感知的意见而被认识的。”对于比作母亲的那个抽象空间则作出如下描述：“第三种是空间，它是永

^① 详见格罗特的《柏拉图》，vol. III，注 u，第 267 页以下。

恒的,不可毁坏的,它为一切被生成的事物提供住处……。”^[1]

把柏拉图的形式论或理念论和古希腊的一些宗教信仰加以比

[1] 引文摘自《蒂迈欧篇》,50c/d及51e—52b。把“形式”或“理念”比喻为可感知事物的父亲,把空间比喻为母亲。这种比喻不仅重要,而且具有影响深远的联系(参照第58页注②、59页注②和第372页注②)。

(1) 这段话与赫西奥德的《混沌的神话》相似,裂开的空隙(空间容器,相当于母亲,厄洛斯爱神相当于父亲或理念。混沌是起源,而因果解释的问题(混沌=原因)长期以来都是起源、出生或发生的问题。

(2) 母亲或空间相当于阿那克西曼德和毕达哥拉斯派的无限和无边。理念是男的,因为它必定相当于毕达哥拉斯派的有限(或限定)。因为,与无限相对立的有限,与雌性相对立的雄性,与黑暗相对立的光明,与邪恶相对立的善良,在毕达哥拉斯的对立物表中都属同一个项(参照亚里士多德的《形而上学》,986a22以下)。因此,我们可以看到理念是与光明和善良相联系的(参照268页注②结尾部分)。

(3) 理念是界限或限定,它们是有限的面与无限空间相对立;就像一枚橡皮印章,更像一个铸模留印痕于空间(不仅是空间,也是阿那克西曼德的无形物质——不具备特征的材料),从而产生出可感知事物。*承蒙J. D. 马博特提醒我注意,据柏拉图所言,形式与理念不是自己留印痕于空间,而是造物主印下的。形式既是“存在,也是发生(或变化)的原因”,这种学说的形迹可以溯源到《斐多篇》, (100d),如亚里士多德所指出的(见《形而上学》,1080a2)。*

(4) 由于发生作用的结果,空间(即容器)开始缓慢移动。赫拉克利特或恩培多克勒的流变无所不在,影响所及,这种运动或称流变竟能扩展到框架结构,即(有限的)空间自身(关于晚期赫拉克利特的容器说,参见《克拉底鲁篇》,412d)。

(5) 这段描述使人联想起巴门尼德的“妄见状态”,在其中,经验与流变世界由两个对立面混合而成,即光明(热、光)与黑暗(冷、土)。显然,柏拉图的形式或理念与前者相适应,空间或无限则与后者相适应;尤其是,如果我们考虑到柏拉图的纯粹空间与不确定的物质极其相似的话。

(6) 确定与不确定之间的对立似乎和理性与非理性相对应,特别是在 $\sqrt{2}$ 的平方根的无理数这一重要发现以后,这一点看得更清楚。由于巴门尼德认定理性即存在,从而导致把空间或非理性解释为非存在。换言之,毕达哥拉斯的对立物表应予以扩充,把与非理性相对立的理性,以及与非存在相对立的存在包括进去。这与亚里士多德在《形而上学》(1004b27)中“一切对立都可以归结为存在与非存在的对立”的说法相一致;在1072a31中,对立物表的一项,即表示存在的那一项,被描述成(理性的)思想的对象;在1093b13中,一些数字的幂——假定与这些数字的根相对立——都被加进这一项中。以上进一步解释了亚里士多德在《形而上学》,986

b27 中的观点；也许没有必要像 F. M. 康福德在其佳作“巴门尼德的两条路”（《古典季刊》，第 18 期，1933 年，第 108 页），那样去假定“亚里士多德和泰奥弗拉斯托斯误解了”巴门尼德的本意（残篇，8, 53/54）。因为，如果我们按这种方式扩充对立物表，康福德在残篇 8 中的关键性段落中最具说服力的解释就与亚里士多德相符。

(7) 康福德解释道（前引书，100），巴门尼德有三种“状态”：真理状态、非存在状态和假想状态（亦称“妄见状态”，如果我可以这样称呼它的话）。他（在 101）表明这种状态与《理想国》所讨论的三个领域相对应，即完全实在的和理性的理念世界，完全不实在的世界和意见世界（基于对流变中的事物的感知）。他还（在 102 中）表明，柏拉图在《智者篇》中修改了自己的立场。对此，可以根据《蒂迈欧篇》中的某些段落的观点作进一步的评论。本注就是为这些段落增添的。

(8) 《理想国》中的形式和理念与《蒂迈欧篇》中的形式和理念的主要区别在于，在《理想国》中，形式（还有神；参照《理想国》，380d）可谓是僵化的，而在《蒂迈欧篇》中，形式或理念被神化了。与《蒂迈欧篇》相比，在《理想国》中，形式或理念较接近于巴门尼德（参照亚当为《理想国》，380d28, 31 所作的注）。这种发展导致了《法律篇》，在那里，理念基本上为灵魂所取代。决定性的区别在于：理念越来越成为运动的起点和生成的动因，或者如《蒂迈欧篇》所述，成为运动者的事物的父亲。最大的差别也许是：在《斐多篇》，79c 写道：“灵魂与不可变的东西极其相似，即使最愚蠢的人都不会加以否认”（参照《理想国》，585c, 609b 以下），但在《法律篇》，895e/896a 则写道（参照《斐德罗篇》，245c 以下）：“如何给被称之为‘灵魂’的东西下定义呢？除了‘自己运动的运动’之外，我们还能想出别的定义吗？……”。这两种主张的转变，也许可以从《智者篇》（它介绍运动本身的形式或理念）和《蒂迈欧篇》，35a（其中描写“神圣的和不变的”形式和变化的、可腐败的物体）中看到。这似乎可以解释，为何在《法律篇》（参阅 894d/e）中把灵魂的运动说成是“最早的起源和力量”，并且说灵魂是（966e）“在万物中最古老而又最神圣的，其运动乃是真实存在的水流不息的源泉”。既然柏拉图认为一切生物都有灵魂，因此可以认为，柏拉图承认事物中有一个至少部分地属于形式的原则；这个观点与亚里士多德主义非常接近，特别是它提出了万物具有生命这一原始的和广泛流传的信念（参照第 4 章有关注释）。

(9) 促使柏拉图思想发展的动力，乃是他借助理念来解释流变世界，即他使理性世界与意见世界的划分至少可以被人理解，尽管这二者是无法接连的。《智者篇》对柏拉图思想的这一发展似乎起了决定性的作用。正如康福德所说（前引书，102），除了给理念的多元性留有余地之外，《智者篇》与柏拉图自己的早期立场相反（248a 以下），它把理念表述为：(a) 积极的动因，它们可能与例如心灵之类的东

较,对理解他这个学说可能有所帮助。在许多原始的宗教中,至少在一些希腊宗教中,诸神不过是理想化的部落的祖先和英雄——该部落的“品质”或“完善”的人格化。于是,一些部落和家族把他们的祖先追溯到某个神。(据说柏拉图自己的家族追溯到波塞冬神的后裔^①。)要知道这些神与凡人之间的关系如同柏拉图的形式或理念与其摹本(可感知事物)之间的关系(或他的完善国家与各种实存的国家之间的关系),那么,我们只须想到这些神是不朽的或永恒的而且是完善的——或者几乎如此——而凡人则不免处在万物流变之中^②。然而,希腊神话和柏拉图的形式论或理念论之

西有相互作用;(b)尽管如此,理念是不变的,但现在有了一个运动的理念而为所有的运动物体所带有,同时该理念又不是静止的;(c)理念是可以彼此混合的。《智者篇》还引进“非存在”,这与《蒂迈欧篇》中的空间相同(参照康福德:《柏拉图的认识论》,1935年,第247页的注释),从而使理念有可能与非存在相混合(参照《菲洛劳斯》残篇,2,3,5,D⁵),并且产生出流变世界,使流变世界具有介乎理念的存在与空间或物质的非存在之间的中间地位的性质。

(10) 最后,我想维护我在正文中的论点,即我认为柏拉图的理念不仅在空间之外,而且也在时间之外,尽管理念在时间开始时接触世界。我相信,这就较容易理解它们不在运动中也起作用,因为所有的运动或流变是在空间和时间之中。我相信柏拉图是认为时间有其始端,我认为这是对《法律篇》(721c)的最直接的解释,他说:“人类和全部时间是孪生的”,因为有许多迹象表明,柏拉图是认为人是作为最早的造物之一而被创造出来的〔在这一点上,我有点不赞同康福德的观点(《柏拉图的宇宙论》,1937年),第145页及第26页以下〕。

(11) 总之,理念比它们那些不断变化和衰败的摹本要早和要好,而且理念自身并不处于流变之中(亦参照第75页注^①)。

① 参照第43页注^②。

② (1)在《蒂迈欧篇》中,诸神的作用与正文所描述的作用相似。如同理念模印出万物一样,诸神造就人的身体。只有人的灵魂是由造物主亲自创造的,此外,他还创造出这个世界和诸神(关于诸神是祖先的另一暗示,见《法律篇》,713c/d)。因此,人作为诸神的孱弱和堕落了子孙,仍会进一步堕落〔参照第45页注^①(7)及160页注^①-②、161页注^①、165页注^①、166页注^①〕。

间又有着重大的区别。希腊人把许多神奉为各个部落或家族的祖先,而理念论则要求人的形式或理念必须只有一个^①;形式学说的一个核心观点,就是认为事物的每一个“种”或“类”只有一个形式。形式的单一性相应于祖先的单一性,这是这个学说的必要因素,因为它要履行它最重要的功能,即解释可感知事物的相似性,这就是说类似的事物是一个形式的摹本或复印了。如果有两个等同的或相似的形式,它们的相似性就迫使我们设想这二者是第三个原型的摹本,于是第三个原型成为惟一真实的独一无二形式了。或者正如柏拉图在《蒂迈欧篇》中所说:“这样,相似性就得更精确地不解释为这二者之间的相似,而要以另一个更超级的东西为准,其余二者只是它的副本。”^②在早于《蒂迈欧篇》的《理想国》中,柏拉图更明确地说明了他的观点。他以“本质的床”,即床的形式或理念为例来说明:“神……造了一张本质的床,而且只造一张;没有造两张或两张以上,永远也不会……因为……假使神造了两张床,而且只造了两张床,那么就会出现另一张床,即那两张床所显示的形式;于是,这张床而不是那两张床就是本质的床了。”^③

这种议论表明,形式或理念不仅给柏拉图提供了在时间和空

(2)在《法律篇》中饶有趣味的一段中(681b;参照第102页注①(1)a),我们读到另一处理念和万物的关系同父母与子女的关系相类似的揭示。这一段用传统的影响,尤其是用从父母到子女这一严格次序的递嬗来解释法律的起源,其中有这样一段话:“他们(父母)肯定在他们的子女中,并且在子女子女中,印上他们自己的气质的模型。”

- ① 参照第280页注①。
- ② 参照《蒂迈欧篇》,31a。被我意译为“作为它们原型的那个在上之物”的词是亚里士多德经常使用的。意指共相或“类词”。它含有“普遍”或“超越”或“包含”之意。我猜想这个词原有“包含”或“覆盖”之意,指一个模子包纳或覆盖它所模制的东西。
- ③ 参照《理想国》,597c,亦见596a(亚当给596a5做的第二个注):“大家必定记得,我们习惯于假定某个形式或理念——即我们把同样的名称应用于众多特殊事物的每一集合。”

间中的各种发展的起源或始点(尤其是人类历史发展的起源或始点),而且给他提供了对同类事物之间的相似性的解释。如果事物之所以彼此相似是由于它们都有某个品质或性质(例如白、硬、善)的话,那么这个品质或性质就必定只有一个而且在该类一切事物中是同一个;否则它就不能使它们彼此相似了。按照柏拉图的说法,这些事物如果都是白色的,那么它们就都带有一个白的形式或理念;如果它们都是硬的,那么它们就都带有一个硬的形式或理念。说它们带有,其意思就像子女带有父亲的财产或天赋一样;就像一块刻画的复制品一样,它们都是从同一个刻板印出来的,因而彼此相似,它们可以带有原型的美。

这个理论是特意用来说明可感知事物的相似性的,乍看起来这似乎与历史主义毫无关系。但是,联系是有的;正如亚里士多德告诉我们的,正是这种联系才使柏拉图提出理念学说。我将对这个发展提出扼要的说明。我采用亚里士多德的评论以及在柏拉图自己的著作中的一些话。

如果万物是在不停在流变之中,那么,关于这些事物,就不可能作出确定的表达。我们对它们不能有任何真实的知识,而充其量只有含糊的和虚妄的“意见”。我们从柏拉图和亚里士多德那里知道^①,这一点曾使赫拉克利特的许多后继者感到为难。作为柏拉图的前辈之一并对柏拉图有很大影响的巴门尼德曾教导说,与经验的虚妄意见相反,纯粹的理性知识只能以一个不变世界作为它的对象,而且纯粹的理性知识事实上已揭开了这个世界。但是,巴门尼德认为他在可消灭的万物世界的背后已发现了不变的和不可分

① 在柏拉图著作中有无数段落;我只提出《斐多篇》(如:79a)、《理想国》(544a)、《泰阿泰德篇》(152d/e, 179d/e)、《蒂迈欧篇》(28b/e, 29c/d, 51d/f)。亚里士多德在《形而上学》987a32、999a25-999b10、1010a6-15、1078b15中提到它。也请参阅第62页注①和63页注①。

的实在^①，它与我们生死于其中的这个世界不相干。所以它不能解释这个世界。

柏拉图对此感到不满意。不论柏拉图如何讨厌和轻视这个流变中的经验世界，但他在内心深处对它却是很感兴趣的。他想揭开它的衰败的秘密，揭开它的剧烈变化的和不幸的秘密。他希望能够发现拯救它的方法。巴门尼德认为，在他所经受的这个令人迷惘的世界背后有一个不变的、真实的、实实在在的和完善的世界；这个学说给柏拉图以深刻的印象；但巴门尼德的这个说法并不解决他的问题，因为它和可感知事物的世界不相干。他所寻求的知识不是意见，而是关于不变世界的纯粹理性的知识，并且能够用这种知识来研究这个变化世界尤其是探讨变化的社会政治变迁及其特有的历史规律。柏拉图的目的在于发现政治和统治艺术的高级知识的秘密。

然而，严格的政治科学就像关于流变中的世界的任何严格科学一样，似乎是不可能获得的。在政治领域中没有固定的对象。“政府”或“国家”或“城邦”这类词的意义随着历史发展的每一个新

① 如伯内特所说的（见《早期希腊哲学》，第 208 页），巴门尼德教导说：“大凡……都是有限的，球形的，静止的，物质的”意即世界是一个完整的球体，一个整体，没有部分之分，“在它以外，什么也没有”。我在此引用伯内特的话，乃是因为（a）他描绘得很好，（b）这段描绘否定了他自己对巴门尼德称之为“凡人的意见”（或妄见状态）的解释（《早期希腊哲学》，第 208—211 页）。因为伯内特把亚里士多德、泰奥弗拉斯托斯、辛普利修斯、冈珀茨和迈耶的解释一概斥之为“时代错误”或“明显的时代错误”等。伯内特所驳斥的解释其实与正文提出的解释相同，即：巴门尼德认为在现象世界之后存在着一个实在世界。这种二元论会承认巴门尼德对现象世界的描述至少在某种程度上是合适的，但伯内特却斥之为令人绝望的时代错误。然而，我想指出，如果巴门尼德真的只相信他的不变世界，根本不相信变动的世界，那么，他一定是真的疯了（如恩培多克勒所暗示）。但是，实际上，如果对照色诺芬尼，残篇 34（特别是这句话：“但是，一切都可能有自己的虚幻意见”），就可以看出，在残篇 23—6 中，已有类似的二元论，所以，我们不能说是时代错误。如第 56 页注①（6—7）所示。我同意康福德对巴门尼德的解释（也请参阅第 349 页注②）。

阶段而有所改变,这样,我们又如何讨论政治问题呢?在柏拉图看来,在他和赫拉克利特所处的年代里,政治学说似乎和政治实践一样不可捉摸、令人沮丧和深奥莫测。

在这种情况下,正如亚里士多德告诉我们,柏拉图从苏格拉底那里获得了一个极其重要的暗示。苏格拉底对伦理问题很感兴趣;他是一位伦理改革家,一位道德家;他找各种各样的人,要他们对自己的行为原则加以思考、解释和评论。他常常向他们提问,但对他们的回答不轻易表示满意。他所得到的典型回答——我们以一定的方式行事乃是因为如此行事是“明智的”或“有效的”或“正当的”或“虔诚的”等等——这只是促使他接着提问:什么是明智、有效、正当或虔诚呢?换句话说,这引导他探讨某事的“品质”。于是,比方说,他讨论在各种买卖和行业中所表现的智慧,以便发现在各种不同的和变化的“明智”行为方式中的共同东西,进而发现智慧究竟是什么,或“智慧”究竟是什么意思,或者(用亚里士多德的话来说)它的本质是什么。亚里士多德说,“苏格拉底当然应该找寻本质”^①,即找寻一物的品质或理由,以及找寻这个词的真正的、不变的或本质的意义。“在这方面,他成为提出全称定义问题的第一人。”

苏格拉底对“正义”或“谦虚”、“虔诚”这些伦理学名词的讨论已恰当地被拿来同近代关于自由的讨论(例如穆勒^②),或对权威的讨论,或关于个人与社会的讨论(例如卡特林)相比较。我们没有必要作出假定,苏格拉底在寻求这些名词的不变的或本质的意义时,把这些名词人格化或把它们看作事物一样。亚里士多德的记载至少表明他没有这样做,而正是柏拉图把苏格拉底寻求意义或本质的方法发展为判定一物的真实本性或形式或理念的方法。柏拉

^① 参照亚里士多德:《形而上学》,1078b23;下一段引文摘自:前引书,1078b19。

^② 这一有价值的比较是出自G. C. 菲尔德在《柏拉图及其同时代人物》(第211页)。

图保留“赫拉克利特的学说,认为一切可感知事物永远都处在流变的状态中,并且认为对这些事物的认识是不存在的”。另一方面,柏拉图在苏格拉底的方法中找到了克服这个困难的办法。尽管“对任何可感知事物不可能有定义,因为它们老是变化的”,但可以有关于各类事物(可感知事物的品质)的定义和真知。亚里士多德说^①:“如果知识或思想要有一个对象的话,那么,除了可感知的东西之外,必须有不变的东西。”他在记述柏拉图时说:“对这另一种东西,柏拉图称之为形式或理念,而可感知事物与它们不同,但都用形式来称谓。具有与某个形式或理念相同名称的许许多多事物因带有形式或理念而存在。”

亚里士多德的评述和柏拉图自己在《蒂迈欧篇》所提出的议论十分吻合^②。这表明柏拉图的根本问题在于发现一个科学的方法

① 前一段引文摘自亚里士多德:《形而上学》,1078b15;下一段引文摘自:前引书,987b7。

② 在亚里士多德对导致理念论的论证的分析中(《形而上学》,987a30—b18),同时参阅第363页注①(6),可以分别出以下几个步骤:(a)赫拉克利特的流变,(b)关于流变中的事物的真知的不可能性,(c)苏格拉底的伦理学精髓的影响,(d)作为真知对象的理念,(e)毕达哥拉斯派的影响,(f)作为中间对象的“数理”。在正文中我没有提及(e)和(f),而提到(g)巴门尼德的影响。]

也许值得说明的是,在柏拉图详细阐述他的学说的著作中,特别是在《斐多篇》、《理想国》、《泰阿泰德篇》、《智者篇》和《蒂迈欧篇》中,可以识别出这几个步骤。

(1)在《斐多篇》中,可以找到迄至(e)点和包括(e)点的所有步骤。在65a—66a中,步骤(d)和(c)是显著的,同时也提到(b)。在70e步骤(a)中,出现了赫拉克利特的学说,以及毕达哥拉斯学说(e)的一个成份。接着是74a以下步骤(d)的陈述。99·100乃是经过(c)等而达到(d)的。关于(a)至(d),参照《克拉底鲁篇》,439c以下。

在《理想国》中,当然是第6卷最接近亚里士多德的报告。在第6卷开头,485a/b(参照527a/b),就提到(a)赫拉克利特的流变说(并与不变的形式世界相对照)。柏拉图在此谈到一种“永存的、既不生成也不衰退的实在”(参照第74页注②(2)和第270页注①及正文)。步骤(b)、(d),尤其(f),在著名的直线的比喻中占显著地位(《理想国》,509c—511e;参照亚当的注释及其给第7卷所加的附录I);当然苏格拉

底的伦理影响,即步骤(c),在《理想国》通篇中隐约可见。这影响在直线的比喻中特别是在强调善的作用之前的那一段,即 508b 以下中,有着重要的地位(见 508b/c):“这就是我对善的产物的看法。善按其自己的模样所创造的东西,在可理解的世界中与理性(及其对象)相关,同样,在太阳所创造的可见世界中,则与视觉(及其对象)相关。”

步骤(e)暗含在(f)中,但第 7 卷著名的《生涯章》(尤请参阅 523a—527c)中发挥得较为详尽。《生涯章》主要以第 6 卷的直线的比喻为依据。

(2)《泰阿泰德篇》广泛论述了(a)和(b)。在 174b 和 175c 中论及了(c)。在《智者篇》中,除(e)、(f)之外,各个步骤,包括(g)都提到了;尤请参阅 247a〔步骤(c)〕;249c〔步骤(b)〕;253d/e〔步骤(d)〕。在《斐里布篇》中,我们发现除(f)以外各步骤的说明,在 59a—c 中,特别强调(a)—(d)这几个步骤。

(3)《蒂迈欧篇》论述了亚里士多德所提到的各个步骤,(c)可能除外,(c)只是在着重介绍《理想国》内容时以及在 29d 中才间接地提及。既然蒂迈欧是一位西方的哲学家,并受到毕达哥拉斯主义的深刻影响,可以说步骤(e)在该篇自始至终都有论述。其余步骤都出现过两次,其形式几乎与亚里士多德的陈述完全相同。第一次是在 28a—29d 中简要提及,其后在 48e—55c 中较详细地加以论述。紧接(a),即赫拉克利特对流变世界的描述(49a 以下;参照康福德的《柏拉图的宇宙论》,178),提出了论证(b)(51c—e),即认为如果我们正确地把理性(即真知)与纯属意见区别开来,那么,我们必须承认有不不变的形式。接着按步骤(d)介绍了这些(在 51 以后)。然后,再次提到赫拉克利特的流变说(称为生产的空间)。但这一次却被解释为生成作用的结果。作为下一个步骤,(f)出现在 53c。(我认为亚里士多德在《形而上学》,992b13 中提到的直线、平面和立体,即指 53c 以下。)

(4)至此,《蒂迈欧篇》与亚里士多德的言论的共同之处并没有得到充分重视。起码 G. C. 菲尔德在他对亚里士多德报告所做的令人折服的杰出分析中,都没有用到这些材料(《柏拉图及其同时代人物》,202 页以下)。这些共同之处本来可以用以加强菲尔德的论据(其实,既然这些论点无可争论,也就不需要加强),以便驳斥伯内特和泰勒的如下观点:理念论是苏格拉底的(参照第 363 页注①)。在《蒂迈欧篇》中,柏拉图没有通过苏格拉底之口说出这些观点,根据伯内特和泰勒的原则,这个事实足以证明理念论不是苏格拉底的(他们回避这样的推断,只是说蒂迈欧是毕达哥拉斯派,他发展的是自己的哲学而不是柏拉图的哲学。但是,亚里士多德与柏拉图私交有 20 年,应能对此做出判断,而且他写《形而上学》时,学园的成员完全可能对他关于柏拉图主义的论述给予批驳)。

来研究可感知事物。他希望获得纯粹的理性知识,而不是仅仅获得意见;由于可感知事物的纯粹知识是不可能得到的,于是,正如上面所说的,他坚持至少要获得在某个方面与可感知事物相联系并能应用于它们的那种纯粹知识。关于形式或理念的知识能满足这个要求,因为形式与它的可感知事物有联系,就像父亲和他的未成年子女有联系一样。形式是可感知事物的当然代表。因此,在涉及流变世界的重大问题上,可以去请教它。

根据我们的分析,柏拉图关于形式中理念的学说在他的哲学中至少有三种不同的功能。(1)它是一个最重要的方法论设计,因为它使纯粹的科学知识成为可能,甚至使能够应用于变幻事物的世界的知识成为可能(对于变幻事物的世界,我们不能直接获得任何知识,而只能获得意见)。因此,探讨变动的社会的各种问题和建立政治科学就成为可能了。(2)它给迫切需要的变化学说和衰败学说以及生成和衰亡的学说提供线索,尤其是为研究历史提供线索。(3)它在社会的领域里打开了一条通向某种社会工程的道路;它使制造工具来阻止社会变化成为可能,因为它建议要设计一个“最美好的国家”,这个国家同国家的形式或理念如此相似,以致它

(5) 伯内特在《希腊哲学》, I, 155(亦请参照他们的《斐多篇》版本,第 xliv 页,1911年)中写道:在《斐多篇》和《理想国》中所提出的形式论,在我们可以公允地视为最具有柏拉图特色的那几篇对话录中,即在苏格拉底已不再是主要讲述者的那些对话录中,已经完全找不到了。在这个意义上,在《巴门尼德篇》以后的任何对话录中,甚至从未提及形式论,仅《蒂迈欧篇》(51c)一处例外,在该篇中讲述者是一位毕达哥拉斯派。不过,如果该学说在《蒂迈欧篇》与在《理想国》中的提法含义相同,那么,可以肯定,它在以下几篇中的提法也是如此:《智者篇》,257d/e;《政治家篇》269c/d;286a;297b/c 和 c/d;301a 和 e;302e;303b;《斐里布篇》,15a 以下和 59a—d;《法律篇》,713b,739d/e,962c 以下,963c 以及最重要的 965c(参照《斐里布篇》16d),965d 和 966a;也请参阅下一个注。〔伯内特相信《信札集》,特别是,第 7 封信的可靠性;但在 342a 以下中仍保持理念论;也请参阅第 363 页注①(5)d。〕

不会衰败。

问题(2),即关于变化和历史的学说,将在下两章,即第4和第5章讨论。那两章将讨论柏拉图的描述性的社会学,即他对他所处的变动社会的描述和解释。问题(3),关于社会变化的阻止,将在第6至第9章论及,并讨论柏拉图的政治纲领。问题(1),关于柏拉图的方法论,已在本章借助亚里士多德对柏拉图学说的历史评论作了简要的概括。关于这个讨论,我想在这里再说一些话。

六

我用方法论本质主义这个名称来表示柏拉图和许多他的后继者所主张的观点。这种观点认为,纯粹知识或“科学”的任务是去发现和描述事物的真正本性,即隐藏在它们背后的那个实在或本质。柏拉图尤其相信,可感知事物的本质可以在较真实的其他事物中找到,即在它们的始祖或形式中找到。其后有许多方法论本质主义者,例如亚里士多德,在这一点上虽然和他并非完全相同,但是他们和他一样都认定纯粹知识的任务是要发现事物的隐藏本性、形式或本质。所有这些方法论本质主义者都和柏拉图一样认为,本质是可以借助智性直觉来发现并识别出来的;认为每一本质都有一个专门的名称,而可感知事物则按该名称来称谓;认为它是可以用语词来描述的。对事物本质的描述被称为“定义”。根据方法论本质主义,可以有三个方法来认识事物:“我的意思是,我们能够认识事物的不变实在或本质;我们能够知道本质的定义;我们也能够知道它的名称。因此,关于任何实在的事物都可以提出两个问题……即:人们可以给出名称和寻求定义;或者可以给出定义和寻求名称。”柏拉图用“偶数”(与“奇数”相对立)的本质作为这种方法的一个例子。“数……可以是能分为相等部分的事物。如果它可以如此划分,那么该数被称为‘偶数’;‘偶数’这个名称的定义就是

‘可以分为相等部分的数’……当我们被给出这个名称并被问及定义时,或者当我们被给出定义而被问及名称时,在这两种情况下,我们都说及同一个本质,不管我们现在把它称为‘偶数’或者把它称为‘可分为相等部分的数’。”提出这个例子之后,柏拉图接着用这个方法“证明”灵魂的真正本性。关于这一点,我们在下面就知道了^①。

方法论本质主义认为科学的目的在于揭示本质并且用定义加以描述。把这种学说与其对立面,即方法论唯名论相对照,就可以对它有较好的了解。方法论唯名论的目的不是要发现事物确实是什么,不是要给事物的真正本性下定义;它的目的在于描述事物在各种情况下的状态,尤其是在它的状态中是否有规律性。换句话说,方法论唯名论认为,科学的任务是描述经验中的事物和事件,是“解释”这些事件,即借助一些普遍规律来描述它们^②。它在我们的语言中,尤其是在一些语言规则中找到科学描述的重要工具,而那些语言规则可分清什么是合适结构的语句和推理,什么是纯属

① 参阅《法律篇》,895d—e。英格兰说“‘本质’这个词对我们没有帮助”(详见他编的《法律篇》,vol. I, 472),对此,我不敢苟同。诚然,若我们认为 essence (“本质”)指的是可感知事物中某一重要的可感知的部分(也许可以用某种提炼的办法使之净化并产生),那么,这可能引起误解。但是,essential (本质的)这个词使用得很广泛,用起来确实与我们在此所表达的十分吻合;也就是说,某种与该事物中那个偶然的,或者不重要的,或者不断变化的经验侧面相对立的东西,无论它是否被设想为寓于那个事物之中,还是寓于一个抽象的玄学世界之中。

凡是含义与“唯名论”(而不是与“唯心主义”)相对立之处,我一律使用与“唯名论”相对立的“本质主义”,以避免并替代容易引起误解的“实在论”这个传统名词(也请参阅第2卷第11章第20页注①以下及正文,特别是29页注①)。

关于如本文提及的柏拉图的本质主义方法如何运用于灵魂学说,参见第56页注①(8)摘引的《法律篇》895ef.,以及第5章,特别是第149页注②。也请参阅,如《论道德》86d/e,及《会饮篇》,199c/d。

② 关于因果解释的理论,参照拙著《研究的逻辑》,特别是其中第12节26页以下,并参阅后面第2卷第25章第394页注②。

一堆语词^①。方法论唯名论把语词看作实现这个任务的辅助工具，而不是看作本质的名称。它不会认为“能是什么？”或“运动是什么？”或“原子是什么？”这类问题是物理学的重要问题；而认为“怎样利用太阳能？”或“某个行星是怎样运行的？”或“在什么条件下原子会辐射光？”等问题才是重要的问题。如果有些哲学家对方法论唯名论者说，在没有回答“是什么”的问题之前就无法精确解答“是怎样”的问题，那么，他若要回答的话，他就表明，他宁要他的方法所能达到的那种一般精确度，也不要他们的方法所达到的那种狂妄的含糊。

正如我们的例子表明的，目前方法论唯名论在自然科学中已被广泛接受。然而，社会科学的问题大部分仍然用本质主义的方法来处理。我认为这是社会科学之所以落后的主要原因之一。现在已有许多人注意到这种状况^②。但他们对此又有不同的看法。他们

① 此处所指语言理论系指语义学理论，尤其是 A. 塔尔斯基和 R. 卡尔纳普所研究的语义学理论。参阅卡尔纳普：《语义学导论》（1942 年）及第 265 页注①。

② K·波拉尼曾向我讲述（于 1928 年）以下理论：当自然科学以方法论唯名论为基础时，社会科学就必定要使用本质主义的（“实在论的”）方法；那时他指出，可以想象，抛弃这种理论将会导致社会科学方法论上的革新——前述理论在一定程度上为大部分社会学家所共有，特别是 J. S. 穆勒（如《逻辑学》，第 6 卷，第 6 章，第 2 页；也请参阅他的历史主义的提法，如在第 6 卷第 11 章第 2 页最后一段这样写道：“社会科学的问题在于发现一些规律，使任何社会状态可据以孕育出其后的社会状态……”K. 马克思（详见下文）；M. 韦伯（例如，可参照他在《社会学方法基础》〔载于《经济与社会》（以及《科学论文集》）〕开头所下的定义），还有 G. 西梅尔、A. 菲尔坎特、R. M. 麦基弗等许多人。——所有这些倾向的哲学表述就是 E·胡塞尔的“现象学”，它是柏拉图和亚里士多德的方法论本质主义的系统复活。（也请参阅第 2 卷第 11 章，尤其是第 33 页注①。）

我认为，其对立立面，即社会学中的唯名论态度，只能作为关于社会建构的一种工艺学理论来予以发展。在此，我想说明，我为什么会将历史主义追溯到柏拉图和赫拉克利特。在分析历史主义时，我发现需要我现在所说的方法论本质主义；就是说，我看到赞成本质主义的典型论点是与历史主义联系在一起的（参照我的《历史

认为,方法上的不同是必要的,它反映了两个研究领域之间的“本质”差别。

通常用来支持这种看法的论点是强调社会变化的重要性,这显露出历史主义的其他方面。物理学家有着典型的论点。他所研究的对象,例如能量或原子,虽然是变化的,但保持一定程度恒定性。他可以描述这些相对不变的实体所出现的变化,而没有必要去构想或洞察本质或形式或类似的不变实体,来获得永久的东西,以便给予确定的陈述。然而,社会科学家的情况却完全不同。他的全部研究领域都是变化的。在社会领域里没有永久的实体,一切都处在历史河流的冲击之中。例如,我们怎么能够研究政府呢?如果不假定在各个历史时期出现的不同国家中的各种政制有着某种在本质上共同的东西,我们又怎么能够识别什么是政府呢?如果我们认为某个建构在本质上是政府,这就是说,它符合我们关于政府的直觉,并且我们能够给这个直觉下定义,那么,我们就把这个建构称为政府。对于别的社会学对象,例如“文明”也可以这样说。于是,历史主义者得出结论说,我们必须把握它们的本质,并以定义的形式把它写下来。

我认为,这些近代的论点同上面提到的、亚里士多德认为使柏拉图得出形式论或理念论的那些论点十分相似。惟一的区别在于:柏拉图(他不接受原子论也不知能量为何物)把他的学说也应用到物理学的领域里,因而应用到整个世界。我们在这里表明一个事实:在社会科学中,对柏拉图方法的讨论即使在今天也是有意思的。

在着手讨论柏拉图的社会学和他如何把他的方法论本质主义用于该领域之前,我想表明,我对柏拉图的评论只限于他的历史主

主义的贫困》)。这使我思考本质主义的历史。亚里士多德的言论与我未参考柏拉图主义就独立做出的分析竟如此相似,这使我感到惊讶。因此,我不由得想到赫拉克利特和柏拉图在这一发展中所起的作用。

义,限于他的“最佳国家”。因此,我们必须提醒读者,不要以为这是柏拉图全部哲学的表述,也不要以为这可以称之为对柏拉图主义的“公正而正当”的评论。我对历史主义的态度是公然敌对的,因为我深信历史主义是无用的,而且比这更糟。因此,我对柏拉图主义的历史主义性质的论述是强烈的批评。固然,我很敬佩柏拉图的哲学,即我认为绝不属于苏格拉底的那些部分,但现在我的任务并不包括对他的天才的无限称赞。我倒是要决心摧毁我认为他哲学中的有害部分。柏拉图政治哲学的极权主义倾向,就是我将要加以分析和批判的。^①

① R. H. S. 格罗斯曼著的《今日柏拉图》是我读到的第一本(G. 格罗特著的《柏拉图》一书除外)对柏拉图作出政治解释的书,这种解释与我自己的有相同之处。也参阅第173页注①和②及正文。*以后我又发现还有别的作者也发表过对柏拉图的类似观点。C. M. 鲍勒(《古希腊文学》,1933年)可能是第一位;他对柏拉图所做的简洁而全面的批判(第186—190页)既公正又深刻。其他人还有W. 法伊特(《柏拉图传说》,1934年);B. 法林顿(《古代世界中的科学和政治》,1939年);A. D. 温斯皮尔(《柏拉图思想的起源》,1940年);H. 凯尔森(《柏拉图的正义观》,1933年,现收于《什么是正义?》,1957年和《柏拉图的爱》,收于《美国意象》,vol. 3,1942年)。”

柏拉图的描述社会学

第四章 变化与静止

柏拉图是最早一批社会科学家中的一员，而且无疑是其中最具有影响的一位。按照孔德、穆勒和斯宾塞对“社会学”这个术语的理解，他就是一名社会学家；也就是说，他成功地将他的唯心主义方法应用于分析人类的社会生活，并分析其发展规律及其稳定性的规律和条件。尽管柏拉图具有巨大的影响，但他在这方面的教导，人们却一直很少注意到。这似乎是由以下两个因素造成的。首先，柏拉图提出的许多社会学思想是与他的伦理和政治主张紧密相联的，以致那些描述性的成份大部分被忽视了。其次，他的许多思想被当作理所当然的东西，以致人们完全是不自觉地因而是未加批判地吸收了它们。恰恰主要是由于这个原因，他的社会学理论才如此有影响。

柏拉图的社会学是把思辨与对客观事实的敏锐观察融为一体的一种巧妙的混合体。其思辨的基础当然是形式论和关于普遍存在的流变与衰败、关于生成与退化的理论。但在这个唯心主义的基础之上，柏拉图却构造了一种惊人地切合实际的社会理论。这种理论能够解释希腊城邦国家历史发展中的主要趋势，也能解释在他所处的时代发挥着作用的社会与政治力量的历史发展趋势。

—

柏拉图的社会变化理论的思辨的或形而上学的基础，我已做

过简要阐述。它是恒常不变的形式或理念的世界，在空间和时间上不断变化着的事物的世界是这个世界的产物。形式或理念不仅是恒久不变的、不可毁灭的和不会腐败的，而且是完美的、真实的、实在的和善的；事实上，在《理想国》^①中，“善”曾被解释为“能保存有助益的一切事物”，而“恶”则被解释为“能毁灭或能破坏的一切事物”。完美的善的形式或理念先于那些摹本、那些可感知的事物，而且它们是一些如同变动世界中的所有变化的始祖或是起点^②一样

① 参阅《理想国》，608c。也可参阅第74页注②(2)。

② 在《法律篇》中，灵魂 “运动着的万物之中最古老而神圣的事物”(966e)——被描述为“所有运动的起点”(895b)。

(1) 亚里士多德把他自己的理论与柏拉图的理论做了对比，其区别在于，“善的”事物不是起点，而是变化的终点或目的，因为“善”意味着目标指向的某一事物——变化的终极动因。因此他提到，柏拉图主义者，即“那些信仰形式的人”，就他们“不说似乎某一事物是为这些之故而向前发展”(即因是“善的”事物之故)，“而是似乎所有运动都肇始于它们”这一点而言，他们与恩培多克勒观点一致(他们和恩培多克勒采取了“同样的方式”来表达思想)。并且，他指出，“善”因而对于柏拉图主义者来说意味着并非是“某种作为善本身的动因”，即某种目的，而是“它仅仅是偶然地成为一种善”。参阅《形而上学》，988a35，尤其是b8以下以及1071a，34/35。这种批评听起来似乎亚里士多德有时持有同斯彪西波相同的观点，这种观点实为策勒尔的看法；参见第2卷第11章第12页注②。

(2) 涉及到本段正文中提及的趋于衰败的运动及其在柏拉图哲学中的一般意义时，我们必须牢记在恒久不变的事物或理念的世界与处于变动中的可感知事物的世界二者之间的普遍对立。柏拉图经常把这种对立表述为恒久不变的事物的世界与易衰败事物的世界二者之间的对立，或者是并非生成而来的事物与那些生成而来并且注定要退化的事物之间的对立，等等；例如可参见《理想国》，485a/b，第63页注②(1)及270页注①对应的正文中引述的内容；《理想国》，508d-e，527a/b及《理想国》，546a，第160页注①对应的正文中引述的：“所有生成而来的事物一定会退化(或衰亡)。”处于变动中的事物的世界，其生成和衰败的这个问题是柏拉图学派传统的一个重要组成部分，亚里士多德对此问题写有一篇专论，这个事实表明了这一点。另一个有趣的迹象是亚里士多德在其《政治学》一书的导论中谈论这些问题的方式，这体现在《尼各马可伦理学》(1181b/15)的结束语之中：“我们应当力求……弄清是什么使城邦得以保存或走向衰败。”这一段之所以重要，不仅仅因为

的东西。这种观点被用于评价可感知事物世界之中的所有变化的总体趋势和主要指向。因为假如所有变化的起点是完美的和善的，那么变化只能是导向远离完美与善的一种运动；它必定趋于不完美与恶，趋于衰败。

这种理论可以详加扩展。某种可感知事物越是近似于它的形式或理念，它必定越不易衰败，因为形式本身是不会衰败的。但是可感知的或生成而来的事物并不是完美的摹本；确实，没有任何摹本可能是完美的，因为它只是对真正的实在的一种模拟，只是现象和幻觉，并非真理。因此，没有任何可感知事物（或许除了最为优秀的事物之外）同其形式的近似达到了足以恒久不变的程度。柏拉图说：“绝对而永存的永恒不变性仅仅归属于万物之中最为神圣的事物，而肉体则不属此列。”^①某种可感知的或生成而来的事物——

这是亚里士多德思考其《政治学》的主要问题的一般性表述，而且是因为它与《法律篇》中的一个重要段落具有引人注目的相似之处，也就是本章下面的有关注释对应的正文中引述的《法律篇》，676a 及 676b/c。（也可参阅第 74 页注①、75 页注①、91 页注①和 92 页注①；参见第 268 页注②及在第 288 页注①中引自《法律篇》的那个段落。）

- ① 这段引文出自《政治家篇》，269d。（也可参阅第 90 页注③）关于运动的等级体系，参见《法律篇》，893c—895b。关于完美事物（崇高的“本性”；参阅下一章）当其发生变化时，只能变得越发不完美的理论，尤可参阅《理想国》，380e—381c——在很多方面，这一段类似于《法律篇》，797d 的内容。亚里士多德的引语出自《形而上学》，988b3 以及《论生灭》，335b14。本段中最后四段引文引自柏拉图的《法律篇》，904c f. 及 797d。也可参见第 91 页注①及正文。（也可能把有关邪恶对象的评论解释为对某种循环发展的另一个影射说法，如同在第 35 页注①中讨论的那样，即暗指这样一种信念——发展趋势一定会逆转，一旦世界已经达到邪恶的最深谷底，事物一定会开始改善。）

* 因为我对柏拉图的变化理论以及引自《法律篇》中的几个段落的解释已受到质疑，我愿意补充一些进一步的评论，特别是关于（1）《法律篇》，904c、f 及（2）797d 这两段。

（1）《法律篇》，904c 这一段，“他们的等级层面开始时的下降越不显著”可以直译为：“开始时在地位等级层面上的向下运动越不显著。”从上下文来看，对我而言

这一点是确定无疑的——即意思是“地位等级层面上的向下运动”，而不是“关于等级层次”，后者显然也是一种可能的译法。（我的理由不仅仅是自 904a 以下全部给人以深刻印象的上下文，而且更在于特别是一组连续的词“kata---kata---katō”，在一个语气渐强的段落里，它必定使至少第二个“kata”的意思得到渲染。——关于我用“层面”来翻译这个词，无可否认，这可以不仅仅指“水平”，还意味着“表面”；而且，我用“等级”翻译这个词可以有“空间”的意思；但伯里的译文：“特征的变化越微小，在空间表面上的运动就越小”，对我来说似乎没有传达出在这个语境中的许多意思。）

(2) 这一段落（《法律篇》，789）的后续部分最有特色。它要求“立法者要采取由他支配的一切办法（伯里恰切地翻译为 *by hook or by crook*），他必须想出一种办法来，为他的国家确保其每一个公民的整个灵魂都出于敬畏与恐惧，抵御很久以前即已确立起来的所有事物的任何变化”。（柏拉图毫不含糊地把其他立法者当作“仅是儿戏”的事物——例如孩子们的变化的游戏，包括在内。）

(3) 总之，我对柏拉图的变化理论的解释，其主要依据——除了在这一章及前一章的各个不同的注释中的许许多多短小段落之外——当然能在包含这类段落的所有对话录的历史性的或演化性的段落当中找到，尤其是《理想国》（这个国家从其第 8 卷和第 9 卷的近乎完美的时代或黄金时代走向衰落和沦亡）、《政治家篇》（关于黄金时代及其衰落的理论）、《法律篇》（关于原始父权制社会及关于多利安人征服的记述，以及关于波斯帝国衰落与沦亡的描述）、《蒂迈欧篇》（关于两度出现的由衰退走向进化的叙述，以及关于雅典的黄金时代的记载，后者在《克里底亚篇》中又继续加以记述）。

这方面的证据还必须加上柏拉图经常提及赫西奥德以及如下确凿无疑的事实：柏拉图的综合性的头脑在构想处于宇宙背景之中的人类事务方面（《政治家篇》、《蒂迈欧篇》），其敏锐程度并不逊色于恩培多克勒（恩培多克勒的冲突时期是指现在居于统治地位的时期；参阅亚里士多德的《论生灭》，334a, b）。

(4) 最后，我也许得提一下一般的心理学方面的因素。一方面是恐惧创新（《法律篇》中的许多段落即表明了这一点，如 758c/d），另一方面把过去理想化（诸如在赫西奥德的作品或在失乐园的故事中发现的那样），这些都是频繁出现而又引人注目的现象。把后者或甚至是把二者与对一个人的童年——他的家园、父母的理想化联系在一起，与返回到一个人生命的这些早期阶段、返回到他的起源这种怀旧的愿望联系在一起，这或许并非牵强附会。在柏拉图的著作中有许多段落，他在这里面，理所当然认为事情的初始状态或原初本原，是一种幸福状态。我只提一下

诸如物体或是人的灵魂——如果它是好的摹本，则最初可能发生非常微小的变化；而最早的变化或运动——灵魂的运动——仍然是“神圣的”（与第二次和第三次的变化相对）。但是每一次变化，无论多么微小，都一定会使事物有所改变，并且降低了与其形式的近似性，因此愈加不完美。从这一点上看，随着每一步变化，该事物变得越是容易变化，且愈易腐坏，因为它变得距离亚里士多德所说的，作为其“固定不变和处于静止的原因”的形式愈发遥远。亚里士多德把柏拉图的信条解释为：“事物因分有形式而创生出来，它们又因丧失形式而衰亡。”这种退化过程，开始来得缓慢而后更为迅速——这种削减与衰败的规律——在其最后一部对话体巨著《法律篇》中，柏拉图对这一点的描述给人留下了深刻印象。这部分内

在《会饮篇》中阿里斯多芬的演讲；在这里，炽烈爱情的驱策与伤痛，假如它显示出乃是源于这种怀旧思乡之情，它就可以得到充分的解释，而且同样地，性欲满足的种种感受也能像满足某种思乡怀旧情感的感受一样被解释明白，这些被当作理所当然的事情。因此柏拉图谈到厄洛斯（爱神）（《会饮篇》，139d）时说：“他将使我们重新回到我们的原初本原状态（也见 191d）并使我们痊愈，且让我们快乐而幸福。”同样的思想包含在诸如下述引自《斐里布篇》（16c）的许多段落：“古人们……比我们现在要好，而且……生活得离诸神更为接近……。”所有这种思想表明了这样一种观点，即我们的不快乐不幸福的状态是那种使我们不同于我们的原初本原——我们的理念的发展的一个结果；而且它进而表明，发展是从一种良善与幸福的状态进入到一种失落掉了良善与幸福的状态；但这意味着发展就是衰败程度不断地增长。柏拉图的回忆说——即认为所有知识都是我们在出生之前的过往之中拥有的知识的重新认识与重新收集，这种理论乃是同一种观点的一部分：在过去不仅存在着善、高贵与美，而且也有着全部智慧。甚至最早的变化或运动也要优于次一级的运动；因为在《法律篇》中，灵魂据说是“所有运动的肇始之端，起源于静止之中的事物的首次出现的事物……，最古老而又最强有力的运动”（895b），并且是“万物之中的最古老而又最神圣者”（966e）。〔参照第 56 页注①（8）〕

正如前面指明的那样（尤其可参阅第 45 页注①），在柏拉图那里，关于走向衰败的历史与宇宙趋势的学说，似乎和某种历史与宇宙的循环学说结合在了一起。（衰败时期可能是这种循环的一部分）*

容主要涉及人类灵魂的天命,但柏拉图清楚地说明,它适用于所有“分有灵魂”的事物;他用这个说法是指一切有生命的事物。“所有分有灵魂的事物都在变化”,他写道:“……而它们变化之时,它们都受天命的秩序与规律的支配。其特征的变化越小,它们在等级层次上开始时的下降就越不显著。但是当变化增大时,邪恶也在增加,那么它们就坠入了深渊,进入人们所说的阴曹地府当中。”(在这一段接下去的文字里,柏拉图提到了这样一种可能性,即“赋有很多美德的灵魂,如果它与神圣的美德相通,它就可能凭借其自身的意志……,成为具有最高美德者,并上升到尊贵的境界”。关于这种例外罕有的灵魂能够从天命的一般规律之中拯救自我——并且或许也能拯救其他人的问题,将在第8章中加以讨论。)在《法律篇》一书前面部分的内容里,柏拉图总结了他关于变化的信条:“无论什么样的变化,除了某种邪恶事物的变化之外,都是可能降临某一事物的最严重的变化莫测的危险,这些危险或者是当下的季节更替,或是风向的变化,或是肉体日常饮食的改变,或是灵魂性质的改变。”而且,为了表示强调,他还补充道:“这个判断适用于一切事物,只有一个例外,就是我刚才说的某种邪恶事物的变化。”简言之,柏拉图教导人们,变化是邪恶的,而静止是神圣的。

我们现在看到,柏拉图的形式论或理念论意味着流变的世界的发展有某种趋势。它导出了这样一条规律,即这个世界中一切事物的可衰败性一定会连续不断地增大。与其说它是有关普遍存在的不断增大的腐败的严格规律,不如说它是关于衰败性不断增大的规律;也就是说,衰败的危险或可能性在增大,但是作为例外的相反方向上的发展并未被排除在外。因此,正如上一段引文所表明的,一个非常好的灵魂可能不会变化与衰退,而且某种非常邪恶的事物,例如一个很坏的城邦,可能通过改变它而得到改善(为了这样一种改善具有价值,我们必须努力使之长期不变,即阻止所有进一步的变化)。

《蒂迈欧篇》中柏拉图关于物种起源的故事与这个普遍理论完全一致。按照这个故事,男人作为动物界中的最高等级,是由诸神创造出来的;其余物种是通过一种衰败和退化过程从他生发而来的。首先,某些种类的男人——懦夫与恶棍——退化而成为妇女。那些缺乏智慧的人一步步地退化成低等动物。我们听说,鸟类是从过分相信其感官的无害又过分懒散随便的人们转变而来的:“陆地动物是由对哲学不感兴趣的男人变来的”;而各种鱼类,包括有壳的水生动物,是从所有男人当中“最愚蠢、最迟钝和……最微不足道的人退化而成的”^①。

很清楚这种理论可以应用于人类社会,并应用于其历史。接着它解释了赫西奥德^②的悲观的发展规律,即历史衰败的规律。如果我们要是相信亚里士多德的转述(在前一章中概述了其内容),那么最初提出形式论或理念论,其目的就是为了满足某种方法论上的要求,即要求有纯粹的或理性的知识,在变动不定的可感知事物的情况下不可能有这种知识。现在我们看到,这种理论不只是做到了这一点。它不仅仅远远超出了满足方法论上的要求,还提供了一种关于变化的理论。它解释了所有可感知事物的变化的一般方向,从而解释了人和人类社会显示出的衰败的历史趋势。(而且它还在更多方面发挥了作用;我们将在第6章中看到,形式论还决定了柏拉图政治主张的倾向,甚至是实现这些主张所采取的手段。)假如,如同我认为的那样,柏拉图的哲学以及赫拉克利特的哲学乃是源于他们的社会经验,尤其是来自阶级斗争的经验,以及源于那种他

① 参阅《蒂迈欧篇》,91d - 92b/c。也见第45页注①(7)及第2卷第11章第12页注②。

② 参见前面第2章的开头,以及第45页注①(1)。柏拉图在解释他自己的关于历史衰败的理论时(《理想国》,546c/547a,特别是第161页注①和第165页注①),提及赫西奥德关于“金属”的记述,这不只是一个巧合;他显然希望表明,他的理论与赫西奥德的理论是多么契合,并能很好地解释后者。

们对其社会世界行将分崩离析的绝望无助之感,那么,我们就能理解为什么在柏拉图的哲学中,当他发现形式论能够解释导向衰败的趋势时,形式论开始具有如此重要的作用。他一定是高兴地接受了这个理论,把它作为一个最令人困惑的难解之谜的答案。赫拉克利特过去未能对政治发展趋势给予某种直接的伦理谴责,而柏拉图则在他的形式论中发现了某种赫西奥德风格的悲观主义判断的理论基础。

但是,柏拉图作为一名社会学家的伟大之处,并不在于他关于社会衰败规律的一般性的抽象思辨。确切而言,其伟大之处在于他的观察的丰富详尽,并在于他的社会学洞察力令人吃惊的敏锐性。他看到了前人一直没有看到,并且只是在我们自己所处时代才被重新发现的事物。举个例子来说,我可以提到他的关于社会原始阶段、关于部落的父权制社会的理论,以及从总体上看,他概括社会生活发展的几个典型阶段的尝试。另一个例子是柏拉图的社会学与经济学的历史主义,他强调政治生活与历史发展的经济背景;这是一种被马克思以“历史唯物主义”为名使之重新焕发活力的理论。第三个例子是柏拉图的最让人感兴趣的关于政治革命的规律,按照这条规律,所有革命都是以一个分裂的统治阶级(或“精英”)为先决条件;他以这条规律为基础分析阻止政治变化并创造社会均衡的方法,而且最近极权主义理论家特别是帕累托重新发现了这条规律。

现在我想开始对这些要点,特别是第三点,即关于革命和关于均衡的理论,做更为详细的讨论。

二

柏拉图讨论这些问题的对话录,按照时间顺序,依次是《理想国》、被称为《政治家篇》的较晚期的一部对话录以及《法律

篇》^①——这是他最后的篇幅最长的著作。尽管确实存在微小的差别,但这些对话录之间却是彼此一致的,在某些方面彼此相同,在其他方面相互补充。例如,《法律篇》讲述了人类社会衰败与沦亡的故事,作为对没有任何历史中断的逐步融合的希腊史前史的记述;而《理想国》的类似段落,则以一种更为抽象的方式,提出了对政府发展的一种系统概述;《政治家篇》仍是更为抽象地给出了一种关于政府类型的逻辑分类,仅有几处涉及历史事件。同样,《法律篇》非常明确地系统阐述了这项研究的历史主义方面的内容。柏拉图在此问道:“国家的范型或起源是什么?”并把这个问题与另一个问题联系在一起:“……把国家的成长当作它们或是朝向善或是指向恶的变迁来思考,这种方法不是寻找这个问题的答案的最佳办法吗?”但是在社会学学说的范围之内,惟一一项重要区别似乎是由于看来使柏拉图感到为难的纯粹思辨上的困难。假设作为发展的肇始之端的是一个完美的因而是不会衰败的国家,他发现难以

① 《法律篇》中的历史部分在第3卷和第4卷中〔参见第45页注①(5)和(8)〕。正文中的两段引文引自这个部分的开头,即《法律篇》676a。至于提到的类似段落,参见《理想国》,369b, f. (“一座城邦的产生……”)及545d (“我们的城邦将怎样被改变……”)。

人们经常说,《法律篇》(及《政治家篇》)与《理想国》相比,对民主制的敌视程度要小,而且必须承认,柏拉图总体上的语气事实上较少敌意(这或许是由于民主制不断增大的内在力量;参见第10章的开头部分)。但是在《法律篇》中对民主制所做的惟一实际让步是,政府官员要由统治(即军人)阶级的成员们来选举;而且,因为国家法律方面的所有重要变化无论如何都是被禁止的(例如,可参阅第75页注①中的引文),所以这没有多大意义。这种基本倾向仍是亲斯巴达的,而且这个倾向,从亚里士多德的《政治学》11,6,17(1265b)中能够看出来,和某种所谓“混合”政体是协调一致的。实际上,柏拉图在《法律篇》中,同他在《理想国》中的情况相比,甚至恰好相反,他对民主精神,即对个人自由思想抱有更大的敌意;尤其可参阅第202页注③和第204页注①对应的正文(即《法律篇》739c以下,以及942a, f.)以及第263页注②—④和第264页注①(即《法律篇》903c—909a)——也见下一个注释。

解释第一次变化,即人的堕落,这个变化使万物运转起来^①。在下一章中,我们将得知柏拉图是怎样尝试解决这个问题的;但是首先我将对他的社会发展理论进行总体考察。

根据《理想国》的论述,最初的或最原始的社会形式,与此同时也是最接近类似于国家的形式或理念的社会形态,是“最好的国家”,它是由最智慧且最神圣的人统治的君主政体。这种理想的城邦国家如此近乎完美,以致很难理解它怎么可能发生变化。不过,某种变化确实发生了;而且随着变化,引来了赫拉克利特的冲突,这是所有运动的驱动力量。按照柏拉图的观点,由利己心以及尤其

① 如第 56 页注①(8)中提到的,看来可能恰恰主要是解释第一次变化(或人的堕落)的难题,导致柏拉图改变了其理念论;就是把理念转变成为起因和能动力量,能够与其余理念中的某一些结合在一起(参阅《智者篇》,252e 以下)并能摒弃剩下的别的理念(《智者篇》,223c),而且因此把它们转变成为像是诸神一样的东西,这和《理想国》(参阅 380d)中的情形正好相反,那里甚至把诸神也僵化为本身永远不动且永远无法被改变的巴门尼德类型的存在物。一个重要的转折点显然是《智者篇》248e - 249c(特别要注意在这里运动的理念并非处于静止状态之中)。这个转变似乎同时解决了所谓的“第三人”的难题;因为假如各种形式,如在《蒂迈欧篇》中,是父亲,那么就没有必要用“第三人”解释他们与其后代的相似性。

至于《理想国》与《政治家篇》及其与《法律篇》的联系,我认为在后两部对话录中,柏拉图越来越往前回溯追寻人类社会起源的努力尝试,同样与第一次变化问题固有的困难之处联系在一起。很难设想突然降临于一个完美城邦的变化,这一点在《理想国》546a 中给予了清晰的说明;柏拉图在《理想国》中解决这个问题的尝试,我们将在下一章中予以讨论(参阅第 160 页注①、②,161 页注①,165 页注①对应的正文)。在《政治家篇》中,柏拉图采用了宇宙灾变理论,这种灾变引起从(恩培多克勒的)爱的半周期向现阶段的即冲突的半周期循环的变化。这种思想似乎在《蒂迈欧篇》中已经被舍弃了,目的是为了以某种更有限度的灾变理论(在《法律篇》中被保留下来)取而代之,更有限的灾变诸如洪水之类,可能会毁灭文明,但显然不影响宇宙的进程。(对该问题的这种解决办法可能是因为下述事实给了柏拉图以启示——在公元前 373-372 年,古城赫利斯被毁于地震和洪水。)在《理想国》中,与仍然存在着的斯巴达国家仅有一步之遥的最早的社会形态,要回溯延伸到越来越久远的过去。尽管柏拉图仍然认为,最早的定居地一定是最好的城邦,现在他却讨论起先于最早的定居地的社会,即各个游牧社会“山地牧羊者”(尤可参阅第 102 页注①)。

是物质或经济上的利己心激起的内部冲突、阶级斗争,是“社会动力学”的主要力量。马克思主义的惯用语句“至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史”^①,几近符合柏拉图的历史主义,也符合马克思的历史主义。柏拉图以下列顺序描述四个最显著的阶段或“政治退化历史的里程碑”,而且,同时是“最重要的……几个实际存在的国家种类”^②。完美国家之后出现的第一种是“荣誉政体”或“荣誉政制”,即追求荣誉与名声的贵族的统治;第二种,寡头政制,即富有家族的统治;“再其次是民主政制的产生”,这是自由的统治,这意味着不要法制;以及最后出现的“僭主政制……城邦的第四种也是最后一种疾病”^③。

从最后的评论中可以看出,柏拉图把历史看作一种社会衰败的历史,似乎它是某种疾病的历史:患者是社会;而稍后我们将看到,政治家则应该成为一名医生(反之亦然)——是一位医治者,一位救世主。就像对某种疾病的典型过程的描述并非总是适合于每一个体患者一样,柏拉图关于社会衰败的历史理论也同样并不打算适用于每一个城邦的发展。但这种理论却想要描述几种主要的政体衰退形式最早由以产生的最初的发展进程,并描述社会变化的典型过程^④。我们察觉到,柏拉图旨在设计一个由一条进化规律

① 这段引文引自马克思和恩格斯:《共产党宣言》;参阅《马克思主义手册》(伯恩斯坦编,1935年,第22页)。

② 这段引文引自亚当对《理想国》第8卷的评论,参见他编的书,第2卷,198页,对544a3的注释。

③ 参见《理想国》,544c。

④ (1)与我的论点——即柏拉图像自孔德以来的许多现代社会学家一样,试图勾划出社会发展的几个典型阶段——正好相反,大多数评论家仅仅把柏拉图的故事当作是对政治体制的纯粹逻辑分类的某种稍带些戏剧化的描述。但这不仅与柏拉图所说的内容(参阅亚当对《理想国》,544c19的注释,前引书,第I卷,第199页)相抵触,而且它还违背了柏拉图逻辑的整体实质。按照这种实质,某种事物的本质应该通过其原始本原,即通过其历史起源来加以理解。而且我们一定不要忘记,他使用

“属”这同一个词，来指称逻辑意义上的等级和生物学意义上的族类。在“同样双亲的后代”的意义上，逻辑上的“属”仍等同于“族类”。（关于这一点，参阅第3章有关注释和正文，以及第5章的有关注释和正文，在那儿讨论了等式本原=起源=族类。）所以，有充分的理由在其字面含义上理解柏拉图所说的内容；因为即使当亚当说（同前引书）柏拉图意欲提出一种“逻辑顺序”时，他是正确的，那么这种顺序对他而言，将同时是一种典型的历史发展顺序。亚当的评论（同前引书）即该秩序“主要是由心理的而不是由历史的考虑决定的”，我以为，这是一种自相矛盾的说法。因为他本人指出（例如，同前引书，第Ⅰ卷，对543a以下的注释），柏拉图“自始至终坚持了……灵魂与城邦二者之间的类比”。根据柏拉图关于灵魂的政治理论（将在下一章中加以讨论），心理历史必定与社会历史对应并列而行，而且，所谓的心理的与历史的考虑二者之间的矛盾就消失了，变成了支持我们的解释的另一个论据。

(2) 如果有人争辩说柏拉图的政制顺序基本上不是逻辑性的而是一种伦理性的次序，那么对此恰好能够做出同样的答复；因为在柏拉图的哲学中，伦理顺序（连同美学顺序）与历史顺序是无法区分开来的。在这种联系中，可以评论说，这种历史主义观点为柏拉图提供了一种苏格拉底的幸福论的理论根据，即是善行与幸福是同一的理论。在《理想国》中（尤其可参阅580b），这种理论以善行与幸福、邪恶与不幸彼此相称这种学说的形式，而获得了发展；因而，如果善行的程度以及一个人的幸福的程度是由他近似于我们原初的神圣本原——人的完美理念的程度来衡量的话，那么它们必定是这样。（在这一点上，柏拉图的理论得出了显然是自相矛盾的苏格拉底信条的一种理论辩护，这一事实可能给柏拉图确信他自己仅仅是阐述了真正的苏格拉底信念，提供了相当大的帮助；参见第363页注①和371页注①对应的正文。）

(3) 卢梭承袭了柏拉图的政制分类（《社会契约论》，第2卷，第7章，第3卷，第3章以下，也可参阅第10章）。然而当他使柏拉图哲学的原始社会理念重振活力（然而，可参阅第171页注①及第314页注①）之时，似乎他并不是直接受到柏拉图的影响；但是在意大利，柏拉图哲学复兴的一个直接产物是桑纳扎罗的最有影响的著作《阿卡狄亚》，它使柏拉图关于古希腊（多利斯地区）的山区游牧部落的神圣的原始社会的理念重新焕发出活力。（关于柏拉图理论的这种观念，参阅第102页注①对应的正文）故此，浪漫主义（也可参见第9章）从历史角度而言，的确是柏拉图主义的产物。

(4) 孔德和穆勒以及黑格尔和马克思的现代的历史主义在多大程度上受到维科的《新科学》（1725年）中有神论的历史主义的影响，这一点很难说；维科本人无

支配的历史阶段体系；换言之，柏拉图的目的在于建立一种历史主义的社会理论。这个尝试经由卢梭而重振活力，并因孔德和穆勒、因黑格尔和马克思而风行于世；但是就那时可以获得的历史证据而论，柏拉图的历史阶段体系实际上与这些近代的历史主义者的任一体系几乎是一样的（其主要区别在于对历史过程的评价方面。贵族柏拉图谴责他所描述的发展，而这些近代著作家们则赞同这种发展，因为他们相信有一条历史进步规律）。

在详细全面地讨论柏拉图的完美国家之前，我将简要概述一下他关于在四种逐步衰退的国家形式之间的转变过程中，经济动机与阶级斗争所起作用的分析。完美国家退化而成的第一种形式，即荣誉政制，也就是雄心勃勃的贵族们的统治，被说成是几乎所有方面都近似于完美国家本身。必须注意，柏拉图明确地认为，在实际存在的国家中的这种最好的而又最古老的形式，等同于斯巴达和克里特的多利安人的政制，而且，这两个部落的贵族统治的确在实际上代表着希腊最古老的实存的政治生活形式。柏拉图关于他们的各种制度的精彩描述，绝大部分是在他叙述最好或完美国家的几个特定部分之中给出的，荣誉政制同完美国家非常相似（通过他的认定斯巴达与完美国家二者之间具有相似性的信条，柏拉图成为我想称之为“斯巴达的伟大神话”——至高无上的斯巴达政体与生活方式的历久不衰而又影响甚巨的神话的最为成功的宣传者之一）。

最好的或理想的国家与荣誉政制二者之间的主要区别是，后

疑受到柏拉图的影响，也受到圣奥古斯丁的《上帝之城》以及马基雅维利的《论李维》的影响。跟柏拉图一样（参阅第5章），维科把事物的“本原”与其“起源”等同起来（参阅《文集》，费拉里，第2版，1852—1854年，第5卷，第99页）；而且他相信，所有民族一定会按照一个普遍适用的规律，经过同样的发展过程。他所说的“民族”（如黑格尔所说的一样）因此可以说是柏拉图的“城邦”与汤因比的“文明”二者之间的联系纽带之一。

者包含着一种不稳定的因素；一度团结为一体的父权制统治阶级现在分崩离析了，而且就是这种分裂导致了下一步骤，导致向寡头政制的退化。分裂是野心带来的结果。“起初，”柏拉图提及热爱荣誉的年轻人时说道，“他听到他母亲抱怨说，她的丈夫不是统治者中的一员……。”^①因此他变得野心勃勃，并渴望着获得荣誉。但是，在引发下一步变化方面具有决定性的则是竞争性的和贪婪的社会倾向。“我们必须说明”，柏拉图说道，“荣誉政制如何变化成为寡头政制……甚至是一个盲人也一定看得出它是怎样变化的……正是财库毁掉了这种政制。”他们那些热衷荣誉的统治者们“开始想方设法炫耀和挥霍钱财，结果他们歪曲了法律，他们及其妻子违背法律……；而且他们力图在竞争中相互胜过对方。”以这种方式产生了最早的阶级冲突：在美德与金钱二者之间的冲突，或是在久已建立起来的采邑的简朴方式与新的财富聚敛方式二者之间的冲突。一旦富人们制订一种“取消所有那些其财产达不到规定数量者担任公职的资格”的法律时，向寡头政制的转变就完成了。“这种变化假如以恫吓和胁迫不能取得成功的话，就要由武力强制实施……”。

随着寡头政制的建立，就形成了在寡头与较为贫穷的各个阶级之间存在潜在内战的一种状态：“就像患病的身体……有时处于同它自身冲突的状态……，这种有病的城邦也是如此。无论何时当一方或另一方设法从外界获得了帮助，一方从一个寡头统治的城邦获得帮助，或另一方从某一民主城邦获得帮助，它就陷于病痛且以最微不足道的借口发起内战。而且即使没有任何这种外界援助，这个有病的城邦不也是有时爆发内战吗？”^②这种内战产生了民主

① 参阅《理想国》，549c/d；下几段引文出自前引书，550d—e以及稍后一段，见前引书，551a—b。

② 参阅前引书，556e。（这一段应当与第333页注①对应的正文中引用的修昔底德，Ⅱ，82—84的内容相对照。）下一段引文出自前引书，577a。

政制：“当贫民获得胜利，处死一些人……，把另一些人流放国外，而与其余的人按平等方式分享公民权和担任公职的权利，民主政制就产生了……。”

柏拉图对民主政制的描述，是对雅典政治生活的一种生动逼真但又抱有极度的敌视态度，且极不公正的嘲讽，也是对大约在柏拉图出生的3年以前，伯里克利以一种至今从未有人超过的方式系统透彻阐述的民主信条的嘲弄。（伯里克利的纲领将在下面第10章中加以讨论^①）柏拉图的描述是一份精彩的政治宣传资料，而且，如果我们考虑到，例如，像亚当这样一个人，一位出色的学者和《理想国》的编辑者，未能抗拒柏拉图咒骂其母邦的言辞，我们就能够觉察到它已经造成了什么样的危害。“柏拉图对民主派人物的出现的描述”，亚当^②写道，“是整个文学领域内，无论是古代的或是近代的文学中，最壮丽华美的篇章之一。”而且当同一位作者继续写道：“把民主派人物刻划成人类社会的变色龙，这种描述成为这种人物的永久画像”时，于是我们看到，柏拉图至少成功地使这位思想家转而反对民主制，而且我们会产生疑问，当他的含有思想毒素的著作无人反对地呈现给那些资质较差的头脑时，已经造成了多么大的损害……。

似乎每当柏拉图的风格，若用亚当的话来说^③，成为一种“崇高的思想和形象与语言的高潮”时，他就急切需要一个幌子遮盖住他的论证中的破绽和漏洞，或者甚至是理性论点的完全缺失，就像目前这种情形一样。取而代之的情况是，他运用咒骂的言辞，把自

① 关于伯里克利的民主政制纲领，参见第344页注②对应的正文、191页注①及345页注③。

② 亚当在其编辑的《柏拉图的〈理想国〉》，第I卷，240页，对559d22的注释（第二段引文中的着重号是我加的）中承认，“这个描述无疑有点夸张”；但他认为这基本上在“任何时候”都是正确的，他对此未加任何置疑。

③ 亚当，同前引书。

由与目无法纪、自由与放纵以及法律面前的人人平等与秩序混乱混为一谈。民主派被描述为恣意挥霍而又吝啬、傲慢无礼、无法无天而又鲜廉寡耻，他们被描述为残酷好斗而如同捕获到的可怕野兽一般，耽于纵容一切异想天开的念头，仅仅为了寻欢作乐和无谓而齷齪的欲望而生活。（“他们像禽兽一样满足其口腹之欲”，这是赫拉克利特谈到这个问题时的说法。）他们被指责为视“崇敬为愚行……；他们把克制说成怯懦……；节制适度和有条不紊地安排用度，他们叫做吝啬和土气”^①，等等。“而且还有更多这类鸡毛蒜皮的琐事”，当柏拉图严辞咒骂的潮水开始减退之时，他说道，“这位老师畏惧和讨好他的学生……，而且老人迁就年轻人……以避免让人不快和显得霸道。”（是柏拉图这位学园老师把这些话假借苏格拉底之口说了出来，他忘记了后者从来没有当过老师，而且即使是作为一位长者，他也从来没有显得不得人心和专横霸道。他不是“迁就”年轻人，而总是充满慈爱之心地对待他们，例如对作为其伙伴和朋友的年轻的柏拉图就是这样。至于柏拉图本人，我们有理由相信，他不大愿意“迁就”他的学生们，并同他们一起讨论问题。）

① 这段引文引自《理想国》，560d（关于这一段引文与下一段引文，参照林赛的译本）；下两段引文引自同一部著作，563a-b，及 d。（也见亚当对 563d23 所做注释）柏拉图在这里求助于在《理想国》的其余部分里受到猛烈抨击的私有财产制度，这一点意味深长，就好像它是一条毫无疑问的正义原则一样。似乎是当买来的财产是一名奴隶时，诉诸买者的合法权利就是适宜的。

针对民主政制的另一种抨击是，“它粗暴地践踏了”这样一条教育原则，即“没有任何人能够成长为一个善人，除非从小就让他做高尚游戏”。（《理想国》，558b；见林赛的译本；参照第 379 页注①）也见第 188 页注①中引述的对平等主义的抨击。

* 关于苏格拉底对其年轻同伴们的态度，可参见绝大部分较早时期的对话录，还可参见《斐多篇》，其中描述了苏格拉底“在他倾听年轻人的批评意见时的和蔼可亲、宽容与尊重的态度”。关于柏拉图与之差别悬殊的态度，见第 246 页注②-③、247 页注①及春对应的正文；也可参见 H. 彻尼斯的精彩演讲《早期学园之谜》（1945 年），尤其是第 70 和第 79 页（关于《巴门尼德篇》，135c-d），并参照第 246 页注①-③、247 页注①及正文。

“但是一旦这种充分的自由达到顶点……”，柏拉图继续说道，“在市场上买来的男女奴隶们，就完完全全地同那些拥有这些奴隶所有权的人们一样自由了……而所有这些情况的累积效果是什么呢？公民们的心肠变得如此柔软温情，以致他们仅仅是看见受奴役的状态，就会气愤，而且不让任何一个人遭受屈从于奴隶制之苦，即使是以其最温和的形式也不行。”在这里，柏拉图毕竟向其母邦表示了敬意，尽管他是在无意之中这么做的。雅典的民主政制以仁爱之心对待奴隶，这将永远是雅典民主政制的一项最伟大的胜利，而且，虽然有像柏拉图本人和亚里士多德这样的哲学家的没有人性的宣传，他也注意到，它非常接近于彻底废除奴隶制度。^①

柏拉图更重大的贡献是他对僭主政治特别是对向僭主政治的转变的描述，尽管这是出于仇恨之心。他坚持说，他所描述的是他亲眼所见的那些事物^②；无疑，这是影射他在老狄奥尼修斯，即叙拉古僭主的宫廷里的经历。柏拉图说，从民主政制向僭主政制的转变，是一位公众领袖极其容易地带来的，他知道怎样利用民主政制国家里富人与穷人二者之间的阶级对立，而且成功地建立起属于他自己的一支警卫队或一支私人军队。开始把他当作自由的捍卫者的人民，不久就会遭受奴役；而且接着他们必须为他而战斗，投入“他必定要煽动起来的接连不断的征战……，因为他使人民感到需要一位统帅”^③。随着僭主政治的建立，就发展到了这种糟糕透顶的国家。

在《政治家篇》中，可以找到对于不同的政府形式的非常相似的概括论述，在那里柏拉图讨论“僭主和君主的起源，寡头政制与

① 奴隶制（见前一注释）和雅典人反对奴隶制的运动将在第5章（第138页注①）、第10章和第11章中做进一步的讨论；也见第97页注①。同柏拉图一样，亚里士多德（如在《政治学》，1313b11, 1319b20；以及在其《雅典政制》（59, 5）证实了雅典人对奴隶们的宽阔胸怀；而伪色诺芬尼也是如此（参照其《雅典政制》，I, 第10页）。

② 参阅《理想国》，577a, f.；参见亚当对577a5和b12（前引书，第I卷，332f.）的注释。

③ 《理想国》，566e；参阅第376页注②。

贵族政制的由来,以及民主政制的发轫”^①。我们又一次发现各种不同的实际存在的政府形式被解释为国家的真正楷模或形式的降格的摹本,被解释为完美国家即所有摹本的标准。据说在克罗诺斯即宙斯之父的远古时代曾一度存在过——的降格的摹本。一个区别是柏拉图在这里区分了六种降格的国家类型;但是这一差别并不重要,尤其是倘若我们记得柏拉图在《理想国》^②中说过,讨论到的四种类型并非详尽无遗,而且存在某些中间过渡阶段,就会清楚这一点。在《政治家篇》里,这六种类型是首先区分了三种政府形式,即一个人的统治、少数人的统治和多数人的统治,而后得出来的。三种政体的每一种接着又被分为两种类型,按照它们是否通过仿效和维护其古代法律^③,模拟“惟一真正的本原”,区分为其中一种是比较好的,另一种是比较坏的。以这种方式,三种保守的或合法的形式和三种腐败的或没有法律的形式就被区分开来;君主

① 参照《政治家篇》,301c/d。尽管柏拉图区分了六种类型的被降格的国家,他并没有使用任何新的术语;“君主政体”(或“王权”)与“贵族政体”的称谓,在《理想国》(445d)中即被用来指称最好的国家本身,而不是如在《政治家篇》中那样指称被降格国家的相对最好的形式。

② 参阅《理想国》,544d。

③ 参阅《政治家篇》,297c/d:“假如我已提及的政府是惟一真正的原型,那么其他政府”(即只是“这个政府的摹本”,参阅297b/c)“必须运用其法律,并把它们记录下来;这是它们能够得以保存的惟一途径”。(参阅第75页注①及第246页注①)“而且任何违反这些法律的行为,均应以死刑和最严厉的惩罚来惩处;而且这是非常公正的、善的,尽管,当然这仅仅是次优的事情。”〔关于法律的起源,参阅第102页注①(1)a及第58页注②(2)〕而在300e/301a以下,我们读到:“这些较低级的政体形式达到真正的政体的最简捷的途径…是遵循这些成文法律和习惯……当富人们统治并模仿这种真正的形式时,那么该政体就被称为贵族政体;而当他们不遵从这些古代法律时,即称之为寡头政体”,等等。这种分类的标准,不是抽象意义上的合法性或非法性,而是是否保留原初或完美国家的古代制度,注意到这一点是很重要的(这与亚里士多德的《政治学》,1292a形成对照,在那里,主要的区别为是否“法律至上”,或者,例如,是否是暴民社会)。

政体、贵族政体和保守形式的民主政体,按照其优劣次序,均属于合法的模仿。但是民主政体转变成为它的没有法制的形式,并进一步退化变质,经过寡头政体即少数人的没有法制的统治,变化而成一个人即僭主的没有法制的统治,后者就如柏拉图在《理想国》中说过的那样,最为糟糕透顶。

僭主政体即最邪恶的国家,不一定是发展的终结,《法律篇》中的一个段落里讲明了这一点,这部分地重复了《政治家篇》的故事,并部分地^①与之联系在一起。“给我一个由一位年轻僭主统治着的国家”,柏拉图在那里大声疾呼,“……他有幸成为一位伟大立法者的同时代人,并因幸运的机遇与之相遇。神为他想为之造福的城邦所做的事情,难道还会比这更多吗?”僭主政体,即最邪恶的国家,可以通过这种方式得以改革。(这一点可与上面引述的《法律篇》中的评论观点一致,即所有变化都是邪恶的,“除了邪恶事物的变化之外”。几乎没有什么疑问,柏拉图在谈及伟大立法者和年轻僭主时,一定想起了他自己及同年轻的僭主们进行的各种试验,而且特别是记起他对于改革小狄奥尼修斯对叙拉占的僭主统治的尝试。

① 《法律篇》中的这一段 709e—714a,包含几处对《政治家篇》的影射:例如,710d—e,遵循希罗多德第Ⅲ卷,第80—82页的内容,提出统治者的数日作为分类的准则;在712c和d处列举了各种政体形式;以及713b以下,即提到克罗诺斯时代的完美国家的神话,“我们现在的最好的国家是对它的模仿”。鉴于这些影射说法,我几乎一点也不怀疑,柏拉图倾向于把其关于僭主政体适合于进行乌托邦实验的理论,让人们当作是《政治家篇》的故事(且因也是《理想国》的故事)的某种继续加以理解。这一段落中的引文引自《法律篇》,709e和710c/d;“上面引述的《法律篇》中的评论”系797d,在第75页注①对应的正文中引述到了。(我同意E. B. 英格兰在其编辑的《柏拉图的〈法律篇〉》1921年,第Ⅱ卷,第258页中对这一段的注释,即柏拉图的原则是“变化有害于任何事物的…权力”,而且因此不利于邪恶的权力;但是我不同意他所说的“从坏开始的变化”,即朝向善的变化,是太不言而喻了,以致不必作为例外提出来;从柏拉图关于变化的邪恶本质的学说的观点来看,它不是不言自明的。也可参见下一条注释。)

这些注定没有好结果的试验,将在后面加以讨论。)

柏拉图分析政治发展的主要目的之一是要弄清一切历史变化的推动力量。在《法律篇》中,对历史的全面研究就是明确考虑到这个目的而进行的:“在这个时期里,不是有千千万万个城邦诞生出来……而且其中每一个不都是曾处于所有类型政体的统治之下吗?……假如能够做到的话,就让我们找出如此之大变化的原因。我希望因此我们可以揭示政制产生及其变化的奥秘。”^①作为这些考察研究的结果,他发现了这样一条社会学规律,即内部的分裂,由经济性的阶级利益的对抗激起的阶级斗争,是一切政治革命的推动力量。但是柏拉图对这条基本规律的系统阐述甚至走得更远。他坚持认为,只有统治阶级本身内部的反叛能够极大地削弱它,以致可以推翻其统治。“任何一个政体内的变化,无一例外地产生于统治阶级本身内部,而且仅仅产生于这个阶级成为纷争的中心场所之时”^②,这是在《理想国》中他的惯用语句;而且在《法律篇》中,

① 参照《法律篇》,676b/c(参照676a,第81页注①对应的正文中被引用到)。尽管柏拉图抱着“变化是有害的”(参阅上一条注释的结尾部分)这个信条,E. B. 英格兰通过赋予其以一种乐观或进步的含义,来解释这些论述变化与革命的段落。他暗示,柏拉图探索的目标是“我们可以称之为‘政治生命力之奥秘’的东西”。(参阅前引书,第I卷,第344页。)而且他把探寻(有害的)变化的真正原因的这一段落,当作论述探寻“一个国家的真正发展即其朝向完美的进步的原因和性质”。(着重号为英格兰所加;参阅第I卷,第345页。)这种解释不可能是正确的,因为谈到的这个段落介绍的是一则政治衰败的故事;但是它表明了把柏拉图理想化,并把他作为进步主义者的代表的倾向,在多么大的程度上使即使是这样一位出色的评论家,也对他自己的发现——即柏拉图相信变化是有害的——失去了判断力。

② 参照《理想国》,545d(也见相似的段落645b)。下一段引文引自《法律篇》,683e。(亚当在其编辑的《理想国》,第II卷,第203页对545d21的注释中,提到《法律篇》中的这一段。)英格兰在他编辑的《法律篇》,第I卷,第360页以下,对683e5的注释中,提及《理想国》,609a,但既未提及545d,亦未提及465b,而且假定所提到的是“指某个前一次的讨论,或是在佚失的某个对话录中记载的一次讨论”。我不明白为什么柏拉图没有间接提到《理想国》,而是运用了虚构的说法,说在场的对话者已经讨论

他说道(可能是指《理想国》中的这一段话):“...一个君主政体,或任何一种其他的政府形式,到底怎样才能被任何人而不是其统治者们本身摧毁掉呢?难道我们忘记了我们刚刚说过的话,即像前几天我们所做的一样,当我们谈论起这个问题时说过的话了吗?”这一条社会学规律,连同对经济利益是分裂的最可能原因的看法,成为柏拉图研究历史的线索。但是它还不止于此。它还是他分析建立政治均衡即抵御政治变化所需要的必备条件的线索。他假定,在古代最好或完美的国家里,这些条件都得到了实现。

三

柏拉图对完美或最好国家的描述通常被解释为一个进步主义者的乌托邦纲领。尽管他在《理想国》、《蒂迈欧篇》以及《克里底亚篇》中反复地坚持说,他是在描述遥远的过去,而且尽管在《法律篇》中的相似段落其历史含义明确无误,但人们还是经常假定,其意图是他要提供对未来的一种隐晦的描述。但我认为,柏拉图的用意就是他所讲的内容,而且,他的最好国家的许多特点,尤其是在《理想国》第二卷至第四卷中的描述,就是想要(同在《政治家篇》和《法律篇》中他对原始社会的记述一样)具有历史性^①,或者也许具

过其中一些话题。如康福德所言,在柏拉图的最后一组对话录里,“无意继续坚持对话都是确实发生过这个幻觉”,而且当他说柏拉图“不是他自己的虚构故事的奴隶”时,他也是正确的。(参照康福德著:《柏拉图的宇宙论》,第5页及第4页)帕累托在没有参考柏拉图著作的情况下,重新发现了柏拉图关于革命的规律;参照他的《论普通社会学》,§ 2054,2057,2058。(§ 2055的结尾,也有关于阻止历史的理论。)卢梭也重新发现了这个规律。(《社会契约论》,第3卷,第10章。)

① (1)也许值得注意的是,关于最好国家的那些有意为之的非历史特征,特别是由哲学家来统治这一点,柏拉图在《蒂迈欧篇》开头的概述里并未提及,而且在《理想国》的第8卷里,他假定最好国家的统治者并不精通毕达哥拉斯学说的数-神秘

主义；参照《理想国》，546c/d，在那里统治者据说对这些东西一无所知，（还可参照《理想国》513d/544a 的说法，按照这个说法，第 8 卷中的最好国家仍能够被超越，即如亚当所言，被第 5—7 卷中的城邦——天堂中的理想城邦超越。）

康福德在他的书《柏拉图的宇宙论》第 6 页以后，重新构想出柏拉图未完成的三部曲，《蒂迈欧篇》——《克里底亚篇》——《赫莫克拉底篇》的轮廓和内容，并证明它们是怎样与《法律篇》（第 3 卷）的历史部分相关联的。我认为，这种重新构想是对我的理论——即柏拉图的世界观基本上是基于史实的，而且他在“它是如何产生”（以及它是如何衰退）方面的兴趣是和他的理念论联结在一起，并且的确是以为之为基础的——的一个富有价值的进一步的确定。但是，假如确乎如此的话，那么，我们就没有任何理由要假定《理想国》的稍后几卷“开始于它（即城邦）是怎样”“会在未来得以实现的问题，并概述它可能发生的经由几种较低级的政体形式走向衰退的过程”（康福德，同前引书，第 6 页；着重号是我加的）；相反，我们应当考虑到《理想国》的第 8 卷和第 9 卷和《法律篇》第 3 卷的密切的相似性，把它看作是对过去的理想城邦的实际衰落过程的一种简化的历史概述，视为对现存国家起源的一种解释，这类似于柏拉图在《蒂迈欧篇》中、在未完成的三部曲以及在《法律篇》中为他自己设定的更为艰巨的任务。

（2）关于在本段后面我的评论，即柏拉图“当然知道他并不占有必备材料”，如参见《法律篇》，683d，以及英格兰对 683d2 的注释。

（3）对于本段中稍后我的评论，即柏拉图把克里特人和斯巴达人的礼会认作是被固化的或受抑制的形式（以及对于下一段落中的评论，即柏拉图的最好国家不仅仅是一种阶级国家，而且是一种等级制国家），可以增补下述内容。（也可参照第 89 页注③以及第 341 页注①）

在《法律篇》，797d（在这一章有关注释对应的正文中引用的对被英格兰称之为“重要声明”的介绍里），柏拉图极其透彻明晰地阐述了他的克里特和斯巴达的对话者们意识到了其社会制度的这种“受抑制的”特性；克列尼阿斯这位克里特的对话者强调他急于听到对一个国家的古老特性的辩护。稍后（799a），而且是在同样的上下文里，直接提到了埃及抑制制度发展的办法；这确切无疑地表明了，柏拉图认识到克里特和斯巴达同埃及的相似之处，即抑制阻止所有社会变化。

在这个语境当中，在《蒂迈欧篇》中（尤可参见 24a—b）的一个段落看起来很重要。在这个段落里，柏拉图试图说明（a）一种与《理想国》中的情况十分相近的阶级划分，在雅典处于一个非常古老的史前发展阶段时即已确立起来，并且（b）这些制度非常近似于埃及的等级制体制（他假定其受抑制的等级制度起源于他的古代雅

有史前史的性质。这可能并不适用于最好国家的全部特点。例如，关于哲学家国王身份（在《理想国》第5卷至第7卷中描述的），柏拉图本人指明，它可能是一个仅仅属于永恒不变的形式或理念世界，属于“天堂中之城邦”的一个特点。在他的描述中，这些有意为之的非历史性的成分将在后面连同柏拉图的伦理—政治要求一起加以讨论。当然必须承认，在他对原始的或古代的政体的描述中，他并不打算做出一种确凿无误的历史记述；他当然清楚，他不占有成功地做到这一点所需要的必备资料。然而，我想，他尽其所能地做出了重现描述古代部落社会生活形式的认真努力。没有理由怀疑这一点，特别是因为这个努力在大量的细节方面是非常成功的。几乎不可能是除此以外的其他情况，因为柏拉图通过对古代克里特和斯巴达部落贵族政体的理想化描述，完成了他的生动写照。以他的敏锐的社会学直觉，他看到这些形式不仅是古老的，也是凝固化的和受抑制的；它们是一种甚至更为古老形式的遗迹。而且他总结道，这种更为古老的形式甚至更加稳定、更为牢固地被抑制住了。这种非常古老因而更加美好而又更为稳定的国家，通过弄清它是怎样被保持免于分崩离析，弄清阶级斗争怎样得以避免，以及经济利益的影响怎样被降低到一个最小限度，并使之置于良好控制之下，他试图以这样一种途径，予以重现描述。这些是柏拉图重新构想最好国家的主要问题。

典国家)。因此，柏拉图本人就隐含地承认了，《理想国》的理想的古代完美国家是一种等级制国家。有趣的是，《蒂迈欧篇》的第一位评注者，仅仅晚于柏拉图两代人的克兰特即指出，柏拉图因背离雅典人的传统，并成为埃及人的信徒而受到指责。（参照冈珀茨：《希腊思想家》，德文版，第Ⅰ卷，第476页。）克兰特也许是暗指在第13章有关注释中引用的伊索克拉特所著的《布昔里斯》第8页。

关于《理想国》中的等级制度问题，此外可参阅第100页注①和102页注①(d)、第208页注②及第259页注①、260页注①—③。泰勒著：《柏拉图：生平及其著作》，第269页以下，有力地驳斥了认为柏拉图拥护某种等级制国家的观点。

柏拉图是怎样解决避免阶级斗争这个难题的呢？如果他是一个进步主义者，他可能会想到某种没有阶级的、平等主义的社会想法；因为，例如像我们可以从他自己对雅典的民主政制的嘲弄文字中看到的，在雅典实际上存在着强烈的平等主义倾向。但是，他并没有完全彻底地去构思一个可能到来的国家，而是构造了一个曾经存在过的国家——斯巴达国家的前身，它当然不是一个没有阶级的社会。它是一个奴隶制国家，而且因此，柏拉图的最好国家是以最为严格的阶级划分为基础的。它是一个等级制的国度。避免阶级斗争的难题被解决了，但不是通过彻底废除阶级，而是通过赋予统治阶级一种不可能受到挑战的优越地位这种方式实现的。正如在斯巴达，只有统治阶级才被允许随身携带武器，只有它才拥有一切政治或其他权利，而且只有它才接受教育，也就是在统御其人羊或其众牲的艺术方面的一种专门化训练。（实际上，其压倒一切的优越地位使柏拉图有一点不安；他担心其成员们“可能撕咬这些羊只”，不仅仅是修剪羊毛，而且“扮演狼面不是按照狗那样去行事”^①。这个问题将在本章稍后予以讨论。）只要统治阶级是团结一致，就不可能存在对他们的权威的挑战，于是，就不会有阶级斗争了。

柏拉图在其最好国家里区分了三个阶级，即保护者、他们的武装辅助者或武士，以及劳动阶级。但是实际上只存在两个等级，即军事集团——武装起来的受过教育的统治者——以及未被武装的没受过教育的被统治者，即人羊；因为保护者们并非单独的一个等级，而仅仅是从各个辅助者等级被提升起来的年长的智慧的武士。柏拉图把他的统治等级划分为两个阶级，即保护者及辅助者，而没有在一般劳动者阶级内详细地做出类似的再区分，这主要是缘于

① 参照《理想国》，416a。这个问题在本章有关注释对应正文中得到了更充分的考察（关于在下一段落提及的等级制度的问题，参见第93页注①(3)和100页注①）。

他仅仅对统治者感兴趣这个事实。一般劳动者、商人等等，丝毫引不起他的兴趣，他们只是其惟一功能是为统治阶级的物质需要提供供应的众牲而已。柏拉图甚至达到禁止其统治者为此这个阶级的人们以及为他们的琐碎问题制定法律的地步。^①这就是我们关于这个低等阶级的情况如此匮乏的原因。但是柏拉图的缄默并非完全没有中断过。他有一次问道：“没有一点智慧而且不值得允许其进入这个社会，但却拥有从事重体力劳动的强壮体魄，难道这样的做苦工的劳动者不存在吗？”既然这种让人难受的话引来了一种安慰性的评论，即认为柏拉图不允许奴隶进入其城邦，我在这里想要指出，这种观点乃是一种误解。确实，柏拉图在任何地方都没有清

① 关于柏拉图反对为普通大众就他们的“粗野的市井吵骂”制定法律的劝告等等，可参见《理想国》，425b—427a/b；尤其是425d—e和427a。这些段落当然抨击了雅典的民主政制，以及所有在第9章意义上的“零星的”立法。*这是正确的，为此也可参见康福德所著的《柏拉图的〈理想国〉》（1941年）；因为他在对柏拉图在其中建议实行乌托邦工程的一个段落里（它即是《理想国》500d以下，即“擦净画板”和一种浪漫主义的建议；参照第311页注①以及正文）的注释里写道：“与在425e处讽刺的在改革中的零星修补形成对照……”康福德似乎不喜欢零星的改革，而且他似乎更喜欢柏拉图的方式；但是他和我对于柏拉图的意图的解释看来是彼此一致的。

这一段里接下去的四段引文引自《理想国》，371d/e；463a—b（“供应者”和“雇佣者”）；549a；以及471b/c。亚当评论道（同前引书，第1卷，第97页，对371e32的注释）：“柏拉图不允许奴隶在其城邦里劳动，或许蛮族除外。”我同意柏拉图在《理想国》（469b—c）中反对对希腊战俘的奴役；但是他继续（在471b—c）鼓励由希腊人而且特别是由他的最好国家的公民们奴役外邦蛮族人（这看起来也是塔恩的看法；参照第2卷第177页注①）。而且柏拉图猛烈抨击雅典人反对奴隶制的运动，并坚持当财产是奴隶时的法定财产权利（参照第88页注①及89页注①对应的正文）。也正如在本注释附注的那一段里的第二段引文（引自《理想国》，548c—549a）所显示的那样，在他的最好城邦里，他并没有彻底废除奴隶制。（也可参见《理想国》，590c/d，在那里他为粗鲁的人应当做最好的人的奴隶这项要求做了辩解。）因此当泰勒两次断言（在其《柏拉图》一书1908年和1914年版，第197和118页），柏拉图暗示着“在社会中不存在奴隶阶级”时，他就是搞错了。关于泰勒所著《柏拉图：生平及其著作》（1926年）中的类似观点，参照第93页注①的结尾部分。

楚透彻地讨论在他的最好国家中的奴隶地位问题,而且,他说最好要避免采用“奴隶”这个说法,并且我们应该称一般劳动者为“供应者”或者甚至是“雇佣者”,这一点甚至也是属实的。但这却是出于政治宣传的目的。在任何地方都找不到有关应该彻底废除或减轻缓和奴隶制度的最轻微的暗示。恰恰相反,柏拉图只是对那些赞同废除奴隶制度运动的“心慈手软的”雅典民主主义者表示了鄙视的态度。而且,例如,在他描述荣誉政制这种第二好的和仅次于最好国家的国家时,他就把他的观点讲得很清楚。在那里,他谈及荣誉政体下的执政者:“他将倾向于严酷对待奴隶们,因为他正如一个有教养的人一样鄙视他们。”但是,因为只有在最好城邦之中,才能找到优于荣誉政制的教育,我们必然会得出在柏拉图的最好城邦之中存在奴隶的结论,并且一定可以认为奴隶们并未被苛待,而是恰如其分地受到鄙视。在他对奴隶们的自以为公正善良的蔑视目

我认为,在《法律篇》中柏拉图对奴隶制的论述,反映着有关他在《理想国》中的态度的许多观点。因为在这里他也没有多谈论奴隶们,尽管他明确地假定在其国家中存在奴隶。(参见他在 289b/c 的很有特色的话,即“除了奴隶之外,驯养动物方面的所有财产权”都已经论述过了;以及在 309a 的一处类似的富有特色的话,即真正的治御之术“使那些耽于无知和可鄙的谦卑之人成为奴隶”。)从 289c 以下特别是 289d/e 可以看出,柏拉图对奴隶没有多谈什么的原因是非常清楚的。他并没有在“奴隶和其他各种奴仆”——诸如劳动者、手艺人、商人(即所有挣钱“为了糊口”的人们;参照第 2 卷第 8 页注①)——二者之间看出有某种重要差别;奴隶仅仅是作为“通过购买得来的奴仆”才区别于其他各种人。换句话说,他是如此高居一出身微末者之上,以至于几乎不值得他花点时间费心去讨论那些细微的差别。所有这些都与《理想国》都很类似,只是表达得更为清晰了一点儿[也见第 286 页注①(2)]。

关于在《法律篇》中柏拉图对奴隶制的论述,尤其可参见 G. R. 莫罗的《柏拉图与希腊奴隶制》(《精神》,N. S. 第 48 卷,第 186—201 页;也见第 402 页),这篇文章对这个主题做出了精彩严谨的概述,并得出了一个非常公正的结论。尽管在我看来,该作者仍有一点偏袒柏拉图(这篇文章也许没有足够充分地强调,在柏拉图时代,有一场反对奴隶制的运动方兴未艾;参照第 138 页注①)。

光之中,柏拉图并没有详细阐述这个问题。这一结论得到如下事实的充分的进一步证实,在《理想国》中有一个批评当时希腊人奴役希腊人的实际情况的段落,最后是以明确地赞同奴役蛮族,而且甚至是向“我们的公民”——即最好城邦的那些公民——提出“像现在希腊人对希腊人所做的那样去对待异邦人”这样的建议而告终。并且,这一点可由《法律篇》中的内容以及在那里采取的对奴隶们的最不人道的态度,得到进一步的证实。

既然只有统治阶级才拥有政治权力,包括使众牲的数量保持在防止他们变成祸害的限度之内的权力,那么维护国家的整个问题就降低为保持统治阶级内部团结的问题。怎样使统治者们的这种团结得以保持呢?要靠训练和其他心理影响的办法,但除此之外主要是靠消除可能导致分裂的经济利益。这种经济上的节制是通过实行共产主义来实现和控制的,即通过废除私有财产权,尤其是废除贵重金属的私有制,来做到这一点。(在斯巴达,占有贵重金属是被禁止的。)这种共产主义被局限于统治阶级,只有这个阶级必须保持免于分裂;被统治者之间的争执不值得予以考虑。既然所有财产都是共同财产,那么一定也存在着对妇女和儿童的共同所有制。统治阶级的任何一个成员都不能确认其子女或父母。家庭必须被废除,或者确切地说,必须被扩展到覆盖整个武士阶级。不然的话,对家庭的忠诚就可能成为一种可能引起纷争的根源;故此,“每个人应当把所有人都看作如同属于一个家庭一样”^①。(这种建

① 这段引文出自在《蒂迈欧篇》中柏拉图对《理想国》的总结。关于有关所提建议的妇女和儿童的社会生活情况缺乏新意的评论,可比较亚当编辑的《柏拉图的〈理想国〉》,第1卷,第292页(对457b以下的注释)以及第308页(对463c17的注释),连同第345-55页,特别是第354页;关于在柏拉图的共产主义中的毕达哥拉斯学说的成分,参照前引书,第199页,对416d22的注释。(至于贵重金属,参见第341页注①。关于公共伙食,参见第204页注②;关于柏拉图及其后继者学说中的共产原则,参见第153页注②(2)和那里提到的各个段落。)

议既不像它听上去那么新颖,也不那么具有革命性;我们一定记得,斯巴达人像对私自开伙的禁令——不断被柏拉图作为“公餐”制度加以引用——一样,对家庭生活的私密性进行限制。)但是甚至是对妇女和儿童的共同所有制也不足以保护统治阶级免受一切经济危险的威胁。避免繁荣昌盛连同避免贫困都是很重要的。两者都对团结构成威胁:贫困,是因为它驱使人们采取孤注一掷的手段来满足其需要;至于繁荣,则是因为绝大多数的变化起源于富足,起源于使危险的实验成为可能的财富积累。只有——一种既不为极度匮乏,也不为大量财富留有空间的共产主义体制,才能把经济利益降低到一个最低限度,并能确保统治阶级的团结。

因此,他的最好城邦的统治集团的共产主义可能起源于柏拉图的基本的社会学的变化规律;它是作为其基本特征的政治稳定性的一个必备条件。但是尽管它是一个重要条件,它却不是——一个充分条件。为了使该统治阶级可以感受到真正的团结一致,为了它必须觉得如同一个部落即像是一个大家庭一样,来自这个阶级之外的压力如同该阶级的成员之间的联系纽带一样必要。这种压力可以通过强调和拓宽统治者与被统治者之间的鸿沟而得以确保。认为被统治者是一个不同的且是一个全然劣等之种族的这种感觉越是强烈,统治者之间的团结感就越强烈。这样我们就达到了这样一条基本原则,它是仅仅稍加犹豫之后被宣布出来的,即在不同阶级之间,不得存在相互混同的情况^①。“从一个阶级到另一个阶级的

^① 引用的这一段落引自《理想国》434b/c,在提出要求建立一种等级制国家这一点上,柏拉图犹豫了很长时间,这和讨论到的这个段落的“冗长引言”(将在第6章中加以讨论;参照第197页注①和208页注②)有相当大的差别;因为当他在415a以后第一次谈到这些问题时,他说到假如在低等阶级中“生来即掺有金和银的孩子”(415c),即具有上层阶级的血统和美德,那么似乎从低等阶级升到高等阶级是可以允许的。但在434b-d,以及更明显地是在547a,这个许可实际上被撤消了;而在547a,则宣称不同种类金属的任何一种混杂都是注定危及国家的一桩罪恶。也见第259页注①和260页注①-③对应的正文(以及第93页注①(3))。

任何胡乱安排或调换”，柏拉图说道，“都是一种背叛城邦的重罪，并应作为最卑劣的邪恶行径而理所当然地受到谴责。”但是必须证明这样一种严格的阶级划分是正当的，而且证明其正当的尝试只能从断言统治者优越于被统治者这一点来着手去做。于是，柏拉图试图通过三重主张，即统治者在种族、教育和他们的价值尺度这三个方面是极其优越的这一点，证明其阶级划分是正当的。关于柏拉图的道德评价——当然是与其最好国家的统治者们的道德评价相一致的——将在第6章至第8章中加以讨论；因此，在这里我把自己限定于描述他的某些有关其统治阶级的起源、生育和教育的思想观念。（在着手开始这种描述之前，我首先想表明我的信念，即人的优越性，无论是种族上的，或是智力上的，或是道德上的，或是教育上的优越性，都永远不能成为要求某种政治特权的理由，即使这样的优越性可能得到证实。在当今的文明国度里的绝大部分人承认种族优越性乃是一个神话；但是即使它是一个已被确认的事实，它也不应该产生特殊的政治权利，但是它却给优越者们带来了特殊的道德责任。应当对那些在智力上和道德上及教育方面具有优势的人们提出类似的要求；而且我不禁感到，某些理智主义者和道德主义者的相反主张，仅仅是显示了他们所受的教育是多么的不成功，因为这种教育没有使他们意识到他们自身的局限性，而且没有让他们意识到他们的伪善。）

四

如果我们想要理解柏拉图关于其统治阶级的起源、生育和教育的观点，我们就不能忽略我们的分析的两个要点。我们必须牢记，首先，柏拉图是在重现描述一个过去的城邦，尽管它与现在的国家联系在一起，其某些特征在现在的各种国家里，如在斯巴达，仍然可以辨别出来；其次，他是着眼于其稳定性的条件来重新构想

其城邦的,而且他只是在其统治阶级本身内部,尤其是在其团结一致和力量方面,为这种稳定性寻求保证。

就统治阶级的起源而论,可以提到,柏拉图在《政治家篇》里谈到甚至先于他的最好国家的某个时代,在那个时候“上帝本身是人们的放牧者,统治着他们,就像人类……仍然统治着兽类一样。那时不存在……对妇女和儿童的所有权”^①。这不仅是好的放牧者的

① 参照《政治家篇》,271c。《法律篇》中有关原始游牧部落及其族长们的段落是 677e—689e。这一段引自《法律篇》,680c。下面所引一段出自土生人的神话,《理想国》,415d/e。这一段落的结尾引文出自《理想国》,440d。——可能有必要增加对本注释所附注的该段落中某些话的一些说明。

(1)在正文中讲述了关于“定居”是如何而来的并未得到特别清楚的解释。在《法律篇》与《理想国》两者中,我们首先得知〔见(a)和(c),及以下〕有一种协议或社会契约(关于社会契约,参照第 153 页注②)以及第 214 页注①至 225 页注②和正文),而后来〔见(b)及(c),及以下内容〕则是一种武力征服。

(a)在《法律篇》中,山地游牧部落的不同部落汇合在一起,以形成规模更大的战团,其法律是经由某种协议或契约,由王权授权的仲裁者制定的〔681b 和 c/d:关于在 681b 所描述的法律的起源,参照第 58 页注 2(2)〕,在此之后,这些部落定居于大片平原之上。但是现在柏拉图却变得含糊其辞了。不是描述这些家族群是怎样定居于希腊,以及希腊各城邦是怎样建立起来的,柏拉图转到了荷马关于特洛伊城建立的故事,以及特洛伊战争的故事。从那儿开始,柏拉图说道,亚加亚人重新被称为多利安人,而且,“该故事的剩余部分……成为斯巴达人历史的一部分”(682e):“因为我们已经说到了斯巴达定居地”(682e/683a)。到此为止,我们没有获知关于这种定居方式的内容,而且接下去马上就是一种更离题的话了(柏拉图本人谈到了“兜圈子的论证”),直到最后(在 683e/d)我们获得了正文中提到的“暗示”;参见(b)。

(b)在正文中说到我们得到了一个暗示,就是说明多利安人“定居”于伯罗奔尼撒半岛实际上是一种武力征服,这引证了《法律篇》(683e/d),在那里柏拉图事实上提出了他对斯巴达的最初的历史评价。他说他的叙述开始于整个伯罗奔尼撒半岛被多利安人“实际征服”之时的时代。在《米纳塞努篇》里(其真实性几乎无可置疑;参照第 345 页注④),在 245c 有一处影射了伯罗奔尼撒人是“外来移民”这个事实(如格罗特所说;参照他的《柏拉图》一书,第 III 卷,第 5 页)。

(c)在《理想国》(369b)中,该城邦是由工匠们根据契约理论,着眼于劳动分工与合作的好处而建立起来的。

(d)但是后来(在《理想国》,415d/e;见对应于这一段的正文中的这段引文),

我们读到对一个具有神秘起源的武士阶级——“大地出生者”的成功入侵的描述。这个描述的关键一节说明了，大地之子孙必须四处找寻以找到其扎营地，最合适于“制服那些城邦内的人”，即压服那些已经在该城邦内居住的人们，也就是说要压制这些居民。

(e)在《政治家篇》(271a, f.)，这些“大地之子孙”就是定居前阶段的更早期的游牧山地部落。也可参照《会饮篇》191b 处间接提到土生蚱蜢；参照第 45 页注①(4)，以及第 259 页注①(2)。

(f)总而言之，看来柏拉图对多利安人的征服了解得相当清楚，由于显而易见的原因，他更喜欢把它遮掩于神秘面纱之中。当时似乎还存在一种传统说法，即发动征服战争的游牧部落都是山地游牧者的后裔。

(2)在这一段正文里稍后关于柏拉图对统治即是放牧羊群这个事实的“持续强调”的评论，例如可参阅下述几个段落：《理想国》，343b，在那里首次提出了这种想法；345c 以后，在那里，以一种好牧人的明喻说法，它成为研究的中心话题之一；在 375a—376b, 404a, 440d, 451b—e, 459a—460c，以及 466c—d(在第 155 页注①里引用到)，在那里辅助者被比作牧羊犬，并相应地讨论了他们的生育和教育；416a 以下，在那儿首次提出了国家之内或国家之外的豺狼问题；进而可参阅《政治家篇》，特别是 261d—276d，继续以许多页的篇幅阐述这种思想。至于《法律篇》，我可以指出这一段落(694e)，其中柏拉图谈及居鲁士，即他为他的儿子们捕获了“牛、羊以及许许多多成群的牧人和其他动物”。(也可参阅《法律篇》，735 和《泰阿泰德篇》，174d)

(3)关于全部这些内容，也可参阅汤因比的《历史研究》，特别是 vol. 1，第 32 页(注①)，在那里引用了 A. H. 利比耶的《奥斯曼帝国政府》等等，第 33 页(注②)，50—100；尤其更要参阅他关于“与……人交往”的获胜的游牧部落以及关于柏拉图的“人类看门狗”(第 94 页注 2)的评论。我一直受到汤因比的精彩观点的激励，并受到他的许多评论的极大鼓舞，我把这些评论作为对我的解释的进一步证实，而且我对其评论的评价越高，汤因比的和我的基本假设看起来就越不一致。在我的引文中，我还从汤因比那里借用了大量的术语，特别是“众牲”、“群氓”和“人类看门狗”。

在我看来，汤因比的《历史研究》是我称之为历史主义的一个典范；我无须赘述以表明我同它的根本分歧；而且在不同地方将讨论到许多特别的分歧之处〔参阅第 113 页注①和 116 页注②(2)，第 326 页注①、329 页注①以及第 24 章；也见我在第 24 章，及在《历史主义的贫困》(《经济学》，第 12 卷，1945 年，第 70 页以下里对汤因比的批评)。

明喻说法；按照柏拉图在《法律篇》中所说的，它必须以比那种方式更为遵照字面原义地加以解释。因为我们被告知，这种原始社会，甚至先于最早的且是最好的城邦，是一个由一名族长统领的游牧山地部落。柏拉图在那里谈及先于最初定居的阶段时说道：“……作为从其父亲或母亲那里继承了其权威的最年长者的统治，政府产生了；所有其余的人像一群鸟儿那样追随他，由此形成了由父权制权威和所有君主政体之中最为公正的王权统治着的一个单一的

但是，汤因比的书包含着许多有趣的令人鼓舞的观点。关于柏拉图，汤因比强调的许多观点，我可以同意他，尤其是柏拉图的最好国家是受到他的社会革命的亲身经验以及他阻止一切变化的愿望的启发，而且它是一种受到抑制的斯巴达（其本身也是受到抑制的）。尽管有这些相同点，在解释柏拉图方面，在汤因比的观点与我自己的观点之间甚至还存在着某种根本性的分歧。汤因比视柏拉图的最好国家为一种典型的（反动）乌托邦，而我则联系我所认为的柏拉图关于变化的一般理论内容，把其主要部分解释成是重构某种原始社会形态的一种尝试。我不认为汤因比会同意我在本注释及正文中简述的对柏拉图关于定居之前时期以及关于定居本身的故事所做的解释；因为汤因比说（前引书，第3卷，第80页），“斯巴达社会并非起源于游牧部落”。汤因比特别强调（同上书，第3卷，第50页以下）斯巴达社会的特殊性质，即如他所说的，因为有一种压制他们的“众性”的超人的力量，而在其发展方面受到抑制。但是我认为，这种对于斯巴达特殊状况的强调使我们难于理解在斯巴达与克里特之间的，柏拉图所发现的如此引人注目（《理想国》，541c；《法律篇》，683a）的相似性。我相信，这些只有视为滞留的非常古老的部落制度形式才能得以解释，这些制度形式必须被视为要比斯巴达在第二次美塞尼亚战争（约公元前650—620年；参阅汤因比，同上书，第3卷，第53页）中的行动还要古老得多。既然这些制度存在的条件在两个地区是如此不同，那么它们的相似性就是一个有力证据，表明它们是原始性的，而不是应用仅仅影响其中一个地区的单一因素来加以解释。

* 关于多利安人定居的问题，也可参见 R. 艾斯勒的《高加索》，第5卷，1928年，尤其是第113页，注释84，在那里，术语“古希腊人”被翻译为“定居者”，而“希腊人”被译为“畜牧者”——也就是养牛人或游牧者。这位作者已证明了（《关于奥菲斯教及狂饮神秘仪式的思考》（1925年），第58页，注释2），牧羊神的观念来源于奥菲斯教。在同一处，提到上帝的牧羊犬。*

游牧部落。”据说,这些游牧部落以“多利安人”的名义,定居于伯罗奔尼撒半岛的各个城邦,尤其是斯巴达。这是如何发生的,并未明确地加以解释,但当我们得到“定居”实际上乃是一种暴力征服的暗示时,我们就理解了柏拉图不愿解释的原因。众所周知,这是多利安人定居于伯罗奔尼撒半岛的真实故事。我们故此有充分理由相信,柏拉图意在使其故事作为对史前事件的一种如实的描述;作为一种不仅是对多利安人主人种族的起源,也是对其众牲即原住民的起源的描述。在《理想国》的一个类似段落里,在论述“从大地中出生者”,即最好城邦的统治阶级的起源时,柏拉图提供给我们关于征服本身的一个神话般的但却是非常直截了当的描述。(土生人的神话将在第8章中从某种不同的观点加以讨论。)他们向原先由商人和工匠们建立的城邦的胜利进军被描述如下:“使这些从大地里出生的人们武装起来并使之受过训练之后,让我们现在令他们在保护者的指挥之下进军,直到他们抵达城邦。接着让他们四处查看以找到他们安营扎寨的最佳地点——即如果任何人表露出不愿遵守法律,以及阻挡可能如同群狼突然袭击关在羊栏中的羊群一样的外敌之时,最适合于控制居民们的地点。”这一则关于一个定居人群被一个发动占领战争的游牧部落(在《政治家篇》中它等同于定居以前阶段上的游牧山地部落)征服的简短而得意的故事,当我们解释柏拉图反复重申的坚决主张,即好的统治者,无论是诸神或半神半人或保护者,都是父权制的牧人者,而且真正的政治艺术,即统治的艺术,是一种放牧,也就是管理和制服众牲的艺术,这时我们必须把那一则故事牢记在心。并且,我们必须从这个角度来考察他对“像牧羊犬受制于牧羊人一样,受制于国家统治者的辅助者”的生育与训练的描述。

辅助者的生育和教育以及由此而来的柏拉图的最好国家的统治阶级的生育和教育,如同他们随身携带武器一样,乃是一种阶级

象征,因而是一种阶级特权^①。而且生育和教育并不是空洞的符号,而是像武器一样,是阶级统治的工具,而且是确保这种统治的稳定性所必须的。柏拉图仅仅是从这个角度来论述的,即把它们作为有力的政治武器,作为有助于放牧众牲,并有助于使统治阶级结成一体的手段。

为了达到这个目的,重要的是,主人阶级必须感到他们是一个优越的主人种族。柏拉图(为杀婴辩护时)说道:“保护者的种族必须保持纯正”^②,这时他首次提出种族主义的论点,即我们非常细心地饲养动物,反而忽视了我们自己的种族,这个论点他此后一直反复重申。(杀婴并不是雅典的制度;柏拉图了解到它曾在斯巴达出于优生的理由而实行过,就得出了结论,说它必定是古老的并因此就是好的做法。)他要求同样的规则应当应用于主人种族的繁衍,就如同由某个经验丰富的饲养者将它应用于狗、马和鸟身上一样。“如果你不按这种方式来繁殖它们,你不认为你的鸟和狗将很快地退化吗?”柏拉图辩诘道;而且他得出了“同样的原则适用于人

① 在柏拉图的国家里,教育乃是一种阶级特权的事实一直被一些满腔热情的教育学家忽视,他们认为柏拉图有使教育独立于金钱财力的这种思想;他们没有看到罪恶之处恰恰在于阶级特权本身,而且,这种特权是以占有金钱为基础,或是以决定统治阶级成员身份的任何其他标准为基础,这相对而言并不重要。参阅第242页注①-②及正文。关于随身携带武器,也见《法律篇》,753b。

② 参照《理想国》,460c。(也见第100页注①)关于柏拉图的杀婴建议,参见亚当,同前引书,第1卷,第299页对460c18的注释,以及第357页以下。尽管亚当正确地认为柏拉图赞成杀婴,而且尽管他反对“为柏拉图开脱支持”这样一种可怖习俗的责任的所有企图,认为它并非“无关紧要”,但是他试图以指明“这种习俗在古希腊是普遍盛行的”来原谅柏拉图。但在雅典,情况并非如此。柏拉图自始至终赞赏古代斯巴达的野蛮行为和种族主义,而不喜欢伯里克利统治下的雅典的开明;而因为这种选择,他必须承担责任。关于解释斯巴达风俗的假说,请参见第10章有关注释(及正文);也见那里给出的交叉引证的说明。

这一段中支持把饲养动物的原则适用于人的后面几处引文,系引自《理想国》,459b(参照第274页注②及正文);那些关于狗与武士之间类比等内容的引文,引自《理想国》,404a;375a;376a/b;以及376b。也见第165页注①(2)以及这里的下一个注释。

的种族”这个结论。他所要求的保护者或辅助者的种族性质,更具体地说,就是一只牧羊狗所具有的那些特性。柏拉图要求:“我们的健壮武士……必须像牧羊犬一样警觉”,并且他问道:“就他们在天性上即适宜于保卫而言,在英勇的青年和良种狗二者之间,想必是不存在什么差异吧?”在他对狗的热忱和赞赏之中,柏拉图甚至走得更远,以致在狗身上觉察出一种“真正的哲学的本性”;因为,“热爱学习不是和哲学的态度相一致的吗?”

困扰柏拉图的主要困难是,保护者与辅助者必须被赋予同时既凶猛残酷又温厚平和的一种性格。显而易见,必须培养他们要凶猛,因为他们必须“以一种无所畏惧和不可战胜的精神抵挡一切危险”。然而,“假如他们的本性应当像那么一种样子,怎样才能让他们避免彼此之间以及针对其余公民们的暴烈冲突呢?”^①的确,“假如牧人们养着……本应照看羊群的狗,而它们不像狗那样却像狼一样行事,这将是十分可怕的事情。”从政治均衡,或者不如说,从国家稳定的角度着眼,这个问题是很重要的,因为柏拉图并不依赖于不同阶级力量之间的均衡,因为那是不稳定的。主人阶级对于被统治者的敌对力量的某种控制,其专制权力以及其凶猛残酷,这是不必考虑的事情,因为主人阶级的优越地位必须保证不会受到挑战。惟一值得考虑的主人阶级的控制问题于是就是自我控制。就如同统治阶级必须实行经济上的节制,即克制对被统治者的过度的经济剥削,因此在对付被统治者时,还必须要能够抑制过度的凶残。但这只有在其本性之凶残被其温和中和的情况下,才能够实现。柏拉图发觉这是一个非常严峻的问题,因为“凶残本性恰恰是

^① 注释号之前两段引文均引自《理想国》,375b。接下来的三段引文出自411a(参照第96页注①);其余各段引文引自375c--e。把相反的“性质”(或者甚至是形式;参照第143页注②、147页注①、148页注①②和165页注①(2),以及第8章的正文和第274页注②)混杂在一起的问题,是柏拉图最感兴趣的话题之一(在《政治家篇》,283e以下及后来在亚里士多德的著作中,它与关于中庸的学说融合为一体)。

温和本性的对立面”。其代言人苏格拉底说他被搞糊涂了，直到他再次想到了狗。他说：“训练有素的狗天性即是对其朋友及熟识者极为温和，而对陌生人刚好相反。”于是，这就证明了“我们试图赋予我们的保护者的这种性格并不同天性相抵触”。培养主人种族的目标就如此这般地确定下来，而且被证明是可以达到的。这种分析是从保持国家稳定所必需的条件中得出来的。

柏拉图的教育目的恰恰与此相同。它纯粹是政治的目的，即通过把凶猛成份和温和成份混合而成统治者的性格，以使国家稳定。教给希腊上层阶级的孩子们的两门科目，即体操和音乐（后者在这个词的更宽泛的含义上包括了所有文艺方面的学习），被柏拉图和性格中的凶狠和温和这两种成份联系在一起。柏拉图问道^①：“难道你没有观察到，没有音乐的单一的体操训练是怎样影响到性格，以及相反的训练又是怎样影响性格的吗？……专门只教体操会造就出过分凶猛的人，而与之类似仅以音乐作为先人之见，则会使他们心肠太过柔软……但我们要保证我们的保护者必须把这两种本性结合在一起……这就是为什么我说，某个神明一定是已经给了人这两种技艺，即音乐和体操；而且它们的目的与其说分别地服务于灵魂和肉体，不如说应把两根主弦协调定音”，也就是说，把灵魂的两成份即温厚平和与凶猛残酷二者协调和谐起来。“这些就是我们的教育和训练体制的框架”，柏拉图这样总结了她的分析。

尽管事实上柏拉图把灵魂的温和成份同其哲学倾向等同起来，而且尽管事实上在《理想国》后面各部分里，哲学即将扮演这么一种占据支配地位的角色，但他一点也不偏向灵魂的温和成份，或音乐的即文艺的教育这一方。在平衡两种成份上不偏不倚，这导致了他对文艺教育施加了同当时雅典的习惯做法相比最为严厉的限制，这一点更加值得注意。这当然只是他偏爱斯巴达人的习俗而不

^① 这些引文出自《理想国》，410c；410d；410e；411e/412a 以及 412b。

喜欢雅典人习俗这个总倾向的一个组成部分。(他的另一个模型克里特,甚至比斯巴达更加反对音乐教育^①。)柏拉图关于文艺教育的各项政治原则是以简单的比较为基础的。他看到,斯巴达对待其众牲就有点过于严酷无情了;这是一种症候或者甚至是对某种懦弱情感的招认^②,因而是主人阶级刚刚开始出现的退化的征兆。另一方面,雅典对待奴隶则是完全的自由而懈怠。柏拉图以此作为证据,即斯巴达有点过多地强调了体操,而雅典自然是过分重视了音乐。这种简单的估价使他能够得以重构在他看来,在最好国家的教育当中两种成份的真正的适度分寸或真正的相互结合,并阐述了他的教育政策的原則。从雅典人的观点来判断,要求所有文艺教育都应以斯巴达针对一切文艺问题施行严格的国家控制的做法为楷模的主张^③,这是没有任何意义的。不仅诗歌而且在普通意义上的音乐,都得由严格僵化的审查制度加以控制,而且二者都应当通过

① 在《法律篇》(680b 以下)中,柏拉图本人以某种讽刺的笔调论及克里特,因为它对文学作品愚昧无知。这种无知甚至也涉及荷马的作品,克里特对话者并不知道荷马,而且他说道:“克里特人很少读外国诗人的作品。”(“但是在斯巴达,人们却读这些作品”,斯巴达对话者回答说。)关于柏拉图对斯巴达习俗的偏爱,也见第 204 页注②及第 202 页注①对应的正文。

② 关于柏拉图有关斯巴达对待众牲的观点,参见第 97 页注①,《理想国》,548e/549a,在其中把荣誉政制下的人同柏拉图的哥哥格劳孔作了比较:“他将更坚强”(比格劳孔)、“且较少音乐素养”;这一段接下来的内容在第 71 页注①对应的正文中引用到。——修昔底德披露了(第 4 卷,第 80 页)对 2000 名希洛人(奴隶)的奸诈的残杀;通过许诺自由把希洛人中最优秀者选出来,令其受死。几乎可以断定,柏拉图十分了解修昔底德,而且我们可以确信,他此外有更直接的信息来源。

关于柏拉图对雅典宽待奴隶的看法,参见第 89 页注①。

③ 就《理想国》的明显的反雅典及因此反文艺的倾向而论,要解释为什么如此之多的教育学家这么热衷于柏拉图的教育理论,是有一点困难。我只能看出一种可能的解释。他们或者没有一个理解《理想国》,尽管它对于那时既存的雅典文艺教育持有最坦率的敌视态度;或者柏拉图对于教育的政治力量的辞藻华丽的强调非常简单地取悦了他们,就像如此之多的哲学家的情况一样,并且甚至是某些音乐家所表现的那样(参见第 111 页注①对应的正文);或者两者兼而有之。

使年轻人更自觉于阶级纪律,并且因此更乐于服务于阶级利益,而完全用来服务于强化国家的稳定^①。柏拉图甚至忘记了,是音乐的功能使年轻人更为温和,因为他所要求的音乐形式是使他们更勇敢,即更加凶悍。(鉴于柏拉图是一名雅典人,他关于真正的音乐的

要弄明白古希腊艺术与文学的爱好者们怎么能够在柏拉图那里获得鼓舞,这也是困难的,柏拉图特别是在《理想国》的第10卷甲,对所有诗人和悲剧作家,特别是荷马(甚至是赫西奥德),发起了最激烈的抨击。参见《理想国》,600a,在那里荷马被说成低于一个好的工匠或技师(他们一般被柏拉图鄙视为仅为赚钱糊口且道德败坏;参照《理想国》,495e和590c,以及第2卷第11章第8页注①的水平;《理想国》600c,其中荷马被说成低于智者派的普罗塔哥拉和普罗狄科斯);也见冈珀茨:《希腊思想家》,德文版, I,第401页);以及《理想国》,605a/b,其中直言不讳地禁止诗人们进入任何一个治理有序的城邦。

然而,关于柏拉图态度的这些清晰表述,通常被评论家们有意忽略了,他们在另一方面则停留在像柏拉图在准备攻击荷马时所说的话(“……尽管对荷马的喜爱和钦佩几乎不允许我说我不得不说的话”;《理想国》,595b)。亚当对这一点的评论(对595b11的注释)是说“柏拉图是怀着真实的感情说这番话的”;但是我以为,柏拉图的说法只是表明了《理想国》中相当常用的一种方法,也就是在对人道主义观念发起重要抨击之前,先对读者的感情做出某种让步(参照第10章,尤其是第378页注②对应的正文)。

- ① 关于旨在维护阶级纪律的严格的审查制度,参见《理想国》377c以下,以及特别是378c:“那些将要做我们城邦的保护者的人应把相互之间动辄发生争吵视为最有害的犯罪。”有趣的是,当他在376c以下首次提出其审查制度理论时,柏拉图并没有立即阐明这条政治原则,而只是首先谈到了真理、美等等。在595a以下,特别是605a/b(参见前面的注释,以及第246页注①—③、247页注①、248页注①和正义),审查制度进一步被强化:关于在《法律篇》中审查制度的作用,参见801c/d——也见下一条注释。

关于柏拉图对其原则即音乐必须强化人身上与凶悍相对的温和成份的疏忽健忘(《理想国》,410c—412b,参见第108页注①),尤可参见399a以下,其中要求音乐的调式不要让人心肠柔软,而要“适合于做武士的人”。也可参照下一条注释,(2)——必须搞清楚,柏拉图并没有“忘记”原先已宣布的原则,而只是“忘记”了他的论述将要逐渐迂回地引出的哪一条原则。

观点在我看来,在其迷信的偏狭上,几乎是不可思议的,尤其是若要对比当时更有启发意义的评论的话,这一点就更明显了¹⁾。但即

1) (1)关于柏拉图对于音乐特别是真正的音乐的态度,例如可参见《理想国》397b以下;398c以下;400a以下;410b,424b以下;546d。《法律篇》657e以下;673a,700b以下;798d以下;801d以下;802b以下;816c。他的态度基本上是,一个人必须“当心向一种新调式音乐的变化;这会危及一切”,因为“在音乐风格上的任何一种变化,总是导致整个国家的最重要的制度的某种改变。达蒙是这么说的,而且我相信他”。(《理想国》,424c。)柏拉图像通常情况一样,遵循了斯巴达人的典范。亚当(同前引书,vol. I,第216页,对424c20的注释;着重号是我所加;也可参照他的参考文献)说:“在音乐的变化与政治变化二者之间的联系……被认为在整个希腊,特别是在斯巴达被普遍承认,在斯巴达……提谟修斯因把他的里拉(古希腊一种弦乐器——译者注)增加了四根新弦,其里拉即被没收充公。”斯巴达的惯例鼓舞了柏拉图,这无可置疑;在整个希腊以及特别是在伯里克利统治时期的雅典,它能得到普遍承认,则极不可信。〔参照本条注释之(2)〕

(2)在正文中,我把柏拉图对于音乐的态度(尤其可参阅《理想国》,398c以下),如果将它同“一种更有启发性的同时代的批评”相比,称之为是迷信的和落后的。我想到的这种批评是一位匿名作家的意见,他可能是一位五世纪(或四世纪早期)的一位音乐家,现在被作为格伦费尔和亨特的《希贝莎草纸文稿》(1906年),第45页以下。中的第13篇而闻名的——篇演说(可能是一篇奥林匹亚演讲稿)的作者。似乎可能该作者是亚里士多德提到过的(在其《政治学》,1342b的同样见迷信性的段落,其中他重述了柏拉图的大部分观点)，“批评苏格拉底的不同音乐家”(即柏拉图的《理想国》中的“苏格拉底”)中的一位;但是这位匿名作者的批评比亚里士多德所说的更为深刻。柏拉图(及亚里士多德)认为,特定的音乐调式,例如“舒缓的”爱奥尼亚和利第亚调式,使人们心肠柔软并缺乏刚劲之气,而其它类型的特别是多利安调式,则使他们勇敢。这种观点受到这位匿名作者的抨击。“他们说”,他写道,“某些调式养成了自我克制的人,而其它调式养成了正直的人;又说,其它的造就了英雄,而其余的培养出了懦夫。”他指明,某些最好战的希腊部落使用的是被称为产生懦夫的音乐调式,而特定专业性(歌剧)演唱者习惯性地以“英雄式”的调式来演唱,却从来没有显示出有成为英雄的迹象。这个批评相当精辟透彻地揭穿了这种观点的愚蠢之处。这种批评可能是针对雅典音乐家达蒙的,他常被柏拉图当作一名权威加以引证,他是伯里克利(他持有自由派的主张,足以容忍在艺术批评领域内亲斯巴达的态度)的一位朋友。但它也很可能是针对柏拉图本人的。关于达蒙,参见D⁵;关于有关这位匿名作者的猜测,参见出处同上,第2卷,第334页注释。

便是在今天,仍有许多音乐家站在他一边,这可能是因为他关于音乐的重要性即其政治力量的宏论讨好了他们。教育学家的情况也是如此,而且哲学家们尤甚于此,因为柏拉图主张应由他们来统治;这种主张将在第8章中加以讨论。)

决定着灵魂教育的政治原则,即保持国家的稳定,也决定着对肉体的教育。其目标纯粹是斯巴达的教育。雅典的公民们要教育成具备通用性的多种才能,而柏拉图要求统治阶级应当训练成为一种专业性的武士阶级,以便随时抵抗来自国家之外或来自国家内部的敌人。我们两度被告知,对男孩子和女孩子们,“必须让他们骑上马看看真实的战争;而且如果能够保证安全,必须把他们带上战场,并让他们尝尝血腥味道;就像人们对那些小猎狗所做的一样”^①。一位现代作家把当代极权主义教育的特征概括为“一种被强化的和连续性的动员形式”,他的描述的确非常符合柏拉图的整个教育体制。

这就是柏拉图关于最好的或最古老的国家的理想框架,该城邦对待其众牲就像一个聪明而冷酷无情的牧人对待他的羊群一样;并非过分冷酷,只有真正的蔑视……作为既是对斯巴达的社会制度又是对它们的稳定性和不稳定性的一种分析,并且作

(3) 鉴于我正在抨击针对音乐的一种“反动”态度这个事实,我也许可以说,我的抨击决不是出于对音乐“进步”的个人同情之故。实际上,我恰恰喜欢古老的音乐(越古老越好),而且极不喜欢现代音乐(尤其是自瓦格纳开始写音乐那一天以来的绝大部分作品)。我完全反对“未来主义”,无论是在艺术领域,或是在道德领域[参照第2卷第22章及第25章第412页注③]。但我也反对将一个人的好恶强加于他人,并反对在这类事情上的审查制度。我们可以有爱有恨,特别是在艺术方面,但不赞成制定法定的标准,压制我们所痛恨的,或是把我们所喜爱的树为典范。

① 参照《理想国》,537a;以及466c—467e。

对现代极权主义教育之特征的这种概括应归功于 A. 科尔勒的《反对西方的战争》(1938年),第318页。

为重构更为严格而原始的部落生活形式的一种尝试,这种描述的确十分精彩。(在本章里只论述了其描述性的方面,其伦理方面将在稍后加以讨论。)我相信,在柏拉图的著作中,许多内容通常一直被视为神话或乌托邦思辨,但用这种方法可以解释为社会学的描述和分析。例如,如果我们考察他关于成功地发动战争的游牧部落征服定居人群的神话,那么我们就必须承认,从描述性社会学的观点来看,它是极其成功的。实际上,它甚至可以称作是一种有趣的(尽管可能过于全面)现代的国家起源理论的先驱。按照这种现代理论,中央集权的和组织化的政治权力一般是在这样一种征服当中产生的^①。在柏拉图的著作中,可能存在着比我们现在所能估计

① 柏拉图的引人注目的理论,也就是国家即中央集权的和组织化的政治权力产生于一次征服(某一个定居的农业人群被游牧部落或狩猎者征服),据我所知,首先是被休谟在他对契约理论的历史学版本形式的批评中(参照他的《道德、政治与文学随笔集》,第2卷,1952年)重新发现的(假如我们不考虑马基雅维利的某些说法的话):——“几乎所有的政府”,休谟写道,“现存的或是在历史上留有记载的政府,最初的建立或者是通过夺权篡位,或是通过征服,或两种情况兼而有之……”。并且他指明,对于“一个机智而勇敢的人来说……,通常很容易……,有时通过暴力,有时采用诓骗的矫饰手段,就可以建立起他对比其党徒数量要多过百倍的一个民族……许多政府正是运用类似这些手段建立起来的;并且这恰好是原始契约,他们必定以此为荣。”后来,勒南在《民族是什么?》(1882年)中,以及尼采在他的《道德系谱学》(1887年)中,重新提出了这种理论;参见1894年,德文第3版,第98页。后者论及“国家”的起源(没有参考休谟):“一群白肤金发碧眼的野兽,一个从事征战的拥有好战性组织的主人种族……伸出它们可怖的利爪,猛扑向一群也许在数量上占极大优势的人群……就这样,大地上开始出现‘国家’;我认为想以某种‘契约’而产生国家的柔情感伤终结了。”这种理论投合了尼采的喜好,因为他喜欢这些白肤金发碧眼的野兽。但是,最近也有几个人提出了这种理论,如奥本海默(《国家》,吉特曼译,1914年,第68页),一位马克思主义者K. 考茨基(在其关于《历史唯物主义解释》一书中);以及麦克劳德(《政治的起源和历史》,1931年)。我认为,柏拉图、休谟和尼采所描述的那类事情,很可能在许多情况下发生了,假如不是在所有情况下发生的话。我只是在谈论组织化的而且甚至是中央集权的政治权力这个意义上的“国家”。我可以这样说,汤因比持有一种非常不同的理论。但是在讨论之

前,我愿首先说明,从反历史主义的观点来看,这个问题并不十分重要。也许研究“国家”是怎样产生的这个问题本身是很有意思的,但是它同国家社会学无论什么样的关联都没有,按照我对它的理解,即是同政治技术没有关联(参见第 3.9 和 25 章)。

汤因比的理论没有把它本身限定于组织化的和中央集权的政治权力这个意义上的“国家”。他讨论的,确切地说是“文明的起源”。但这样就开始有了困难;因为他的“文明”有些是国家(如这里所描述的),有些是国家集团或序列,而且有些是像爱斯基摩人那样的社会,它们并不是国家;并且如果“国家”的起源是否遵循着某一个单一的规划方案这一点存在疑问的话,那么当我们把诸如古埃及和美索不达米亚国家及其制度和技术作为一极,而把爱斯基摩生活方式作为另一极,对这样如此多样的社会现象加以考察时,这就必然甚至是更加含糊不清了。

但是我们可以集中考察汤因比对于埃及和美索不达米亚“文明”起源的描述(《历史研究》,第 1 卷、第 305 页以下)。他的理论是,某种艰苦的丛林环境的挑战,从足智多谋且富于冒险精神的领导者身上唤醒了一种责任感;他们带领其追随者们进入谷地,在那里他们开始耕作,并建立了国家。这种把有创造性的天才作为某种文化和政治领袖的(黑格尔哲学的和伯格森主义的)理论,在我看来极其浪漫。假如我们考察埃及,那么我们必须首先寻找种姓等级制度的起源。我相信,这极可能是征服的结果,就像在印度,每一拨儿新的征服者都要把一个新的种姓强加给旧的征服者。但是还存在其他的论点。汤因比本人赞成一种可能是正确的理论,即饲养动物及特别是训练动物同单纯的农业相比,是一种更晚的、更高级的而且是更困难的发展阶段,并且这个高级阶段是由大草原上的游牧部落达到的。但是在埃及,我们发现既有农业也有畜牧业,而且在绝大多数早期“国家”(尽管我猜想不是所有的美洲国家),情况都是这样。这似乎是这些国家包含着某种游牧因素的迹象,而且提出下面的假说似乎也是自然的:游牧因素乃是源于游牧部落的侵略者把他们的统治,一种种姓等级统治,强加于原有的农业人群。这种理论不同于汤因比的观点(同前书,II,23f.),即游牧者建立的国家通常很快消失的观点。但是很多早期的等级国家都从事动物饲养业这个事实,必须从某种角度加以解释。

认为游牧者或者甚至是狩猎者构成了最初的上层阶级的想法,被由来已久且仍在存续的上层阶级的传统所证实,按照这种传统,战术、打猎和马匹都是有闲阶级的象征;这种传统也形成了亚里士多德的伦理学和政治学的基础,并且,如凡勃伦(《有闲阶级论》)和汤因比已经证明的,这个传统仍然存在;而且对于这条证据,我们也许能够加上动物饲养者对种族主义的信仰,而且尤其是对上层阶级的种族

到的更多的这类描述。

五

让我们做一下总结。为了力图理解并解释他所经历的变化着的社会世界，柏拉图为此提出了一种内容详尽的系统的历史主义社会学。他把现存的国家视为某种不变的形式或理念的走向衰退的摹本。他试图重现描述国家的这种形式或理念，或者至少是要描述与之尽可能贴近相似的某种社会。沿袭古代的传统，他把他对斯巴达和克里特的社会制度——在希腊他能够发现的最古老的社会生活形式——的分析结果，用作他的重现描述的材料，他在其中认识到了甚至是更为古老的部落社会的滞留形式。但是为了正确使用这种材料，他需要一条原则，用以区分现存制度的善的、原始的或古老的特征与它们的衰退征候。他在他的政治革命规律之中发现了这条原则，按照这条原则，统治阶级内部的纷争及其耽溺于经济事务，乃是所有社会变化的根源。因此重构他的最好国家就应当尽可能彻底地消灭所有纷争与衰退的病菌和要素；这就是说，它应当着眼于保持由它的经济克制、其生育训练保证的主人阶级牢不可破的团结所必须的条件，从斯巴达这个国家脱胎重建起来。

柏拉图把现存社会解释为理想国家的衰退摹本，这同时为赫西奥德关于人类历史的有些粗陋的观点，提供了理论背景和丰富的实际教益。他提出了一种非常现实的历史主义的理论，该理论在赫拉克利特的纷争中，以及在他从中认识到历史的推动力量及腐

优越性的虚信。后一种信念在等级制国家以及在柏拉图和亚里士多德那里如此明确，汤因比认为这是“我们的……现今时代诸罪……之一”，而且是“同古希腊精神传统性质不同的某种东西”（同前书，Ⅱ，93）。但是尽管许多希腊人可能已经发展得超越了种族主义，但似乎柏拉图的和亚里士多德的理论可能是基于古老的传统，尤其是鉴于种族主义思想在斯巴达曾扮演这样一种角色这个事实。

坏力量的阶级冲突之中，发现了社会变化的原因。他把这些历史主义的原则应用于讲述古希腊城邦的衰落和沦亡的故事，并且尤其是应用于对民主政制的批判，他把民主政制描述为软弱的和退化的。而且，我们可以补充说，在后来的《法律篇》^①中，他也把这些原则运用于讲述波斯帝国的衰退和沦亡的故事，由此开创了一大串对于各个帝国及文明历史的衰退与沦亡过程加以戏剧化呈现的先河。（斯宾格勒写的众所周知的《西方的没落》只是其中最糟糕的一本书，但它却不是最后一本^②。）我认为，所有这一切都可以被解释

① 参照《法律篇》，694a—698a。

② (1)在我看来，对斯宾格勒的《西方的没落》不能当真。但它是一种征兆；它是一个相信上层阶级正面临失败的人提出的理论。像柏拉图一样，斯宾格勒力图证明“这个世界”连同它的衰落与灭亡的一般规律，应当受到谴责。而且，像柏拉图一样，他要求（在其续集《大普鲁士主义与社会主义》中）一种新的秩序，进行一次抑制历史力量的孤注一掷的试验，通过采用一种“社会主义”或共产主义，以及经济上的节制来重建普鲁士统治阶级。——至于斯宾格勒，我非常同意尼尔森，他用一个长长的讽刺性的题目发表了他的评论，其开头可译为：“巫术：探索奥斯瓦尔德·斯宾格勒的命相术秘诀的入门，以及其占卜未来的无可辩驳的真理性最有说服力的证明”，等等。我认为这恰当地概括了斯宾格勒的特征。我可补充一点，尼尔森是第一个反对我称之为历史主义的人（这里对赫尔德的批判仿效了康德；参照第2卷第12章第99页注②）。

(2)我说斯宾格勒的著作并不是最后一本衰亡史，这话尤其是有意暗指汤因比。汤因比的著作大大优越于斯宾格勒的书，以致要在同样的语境中提到它，我有些拿不定主意；但是其过人之处主要归功于汤因比的丰富思想和他的渊博知识（这本身表现在他并没有像斯宾格勒那样，同时论述目力所及的所有事物）。但是研究的目的和方法却是类似的。它极其明白无误地具有着历史主义的性质。（参阅我在《历史主义的贫困》中的批评）而且它基本上是黑格尔哲学性质的（尽管我没有看出汤因比意识到了这个事实）。他所说的“走向自决的进步”的“文明成长的标准”足以清楚地证明这一点；因为从中恰恰能够轻易看出来黑格尔的走向“自觉”和“自由”的进步规律。（汤因比的黑格尔主义似乎是以某种方式得自于布拉德利，例如可以通过他对联系的论述看到这一点，同前书，第3卷，第223页：“‘事物’或‘实在’之间的‘联系’这个概念包含着”一种“逻辑上的矛盾……怎样才能超越这个矛盾呢？”（在这里我不能展开对联系问题的讨论。但是我可以肯定地说，所有关于联

为一种尝试,而且是一种给人印象极深的尝试,就是要对他的有关部落社会瓦解的亲身经验做出解说和合理的阐释;柏拉图的经验同导致赫拉克利特提出最早的变化哲学的那种经验相类似。

但是我们对柏拉图描述性社会学的分析仍然是不完全的。他关于衰落与沦亡的各个故事以及几乎全部后来的故事,显示出至少两项我们迄今未曾讨论到的特征。他把这些走向衰落的社会

系的问题都能够通过某种简单的现代逻辑方法,简化为有关属性或类别的问题;换言之,关于联系的独特的哲学问题并不存在。这里所说的这种方法应归功于维纳和库拉托夫斯基;参见奎因著:《符号逻辑系统》,1934,第16页以下)现在我不认为,把一部著作分类归属于某个特定学派就不必再认真考虑它了;但就黑格尔哲学的历史主义的情况而言,我认为可以这样做,其理由将在本书的下卷中加以讨论。

关于汤因比的历史主义,我愿特别说明,我确实非常怀疑文明是否是经历出生、成长、衰败和死亡的过程。我不得不强调这一点,因为就我提到社会的“衰竭”和“受抑制”来说,我本人使用了汤因比所使用的一些术语。但是我愿意阐明,我的术语“衰竭”不是指所有种类的文明,而是指一种特定类型的现象——同巫术的或部落的“封闭社会”的解体联系在一起困惑,因此,我不认为,如同汤因比认识到的那样,古希腊社会在伯罗奔尼撒战争期间经受了“它的衰竭”的打击;而且我发现了汤因比所描述的衰竭症状出现得更早。(关于这一点参照第324页注①和329页注①以及正文。)至于“受抑制”的社会,我仅仅把这个术语,或者应用于使用武力封闭其自身,抵抗某种开放社会的影响,墨守于它的巫术(神秘)形式的一种社会,或者应用于试图重返部落囚笼的一种社会。

我也不认为我们的西方文明就是某一类中的一个成员。我认为存在着可能遭受各种各样命运的许多封闭社会;但我觉得,一个“开放社会”只能继续发展,或是受到抑制并被强制倒退而成为囚笼,即野兽的囚笼(也可参见第10章,尤其是最后一条注释)。

(3)关于各种衰落与沦亡历史的记述,我可以提一下,几乎所有这些叙述都是受到了赫拉克利特的说法的影响:“他们像野兽一样满足口腹之欲”,并受到柏拉图关于低等动物本能的理论的影响。我想说明,它们全都是力图证明这种衰落应当归因于(由统治阶级)采纳了这些据说对劳动阶级来说是很自然的“低级”标准。换句话说,并且把这件事粗鲁但直言不讳地说出来,这种理论就是,文明像波斯和罗马帝国一样,是因为吃得太多而衰落的(参照第337页注①)。

视为某种有机体,并把衰落看成是同年迈衰老近似的一个过程。而且,他相信这种衰落是理所当然的,因为道德退化、灵魂的堕落和衰败,同社会机体的衰落相伴而来。所有这一切在柏拉图关于最早的变化理论——在数的故事和人的衰落的故事中都扮演着一种重要角色。这个故事以及它和形式或理念的学说的联系,将在下一章中加以讨论。

第五章 自然与约定

柏拉图并不是第一个以科学研究的精神探究社会现象的人。社会科学的发轫至少可追溯至普罗塔哥拉一代，他是第一位把他们自己称为“智者派”的伟大的思想家。它是以认识到需要在人类环境方面的两个不同要素——自然环境与社会环境二者之间做出区分为标志。这是难于做出和把握的一种区分，即使是现在，我们的头脑中也不能够清楚地确立这种区分，由此就能够推知这一点。自从普罗塔哥拉的时代以来，人们就一直追问这个问题。似乎是我们绝大多数人都有一种强烈的倾向，即把我们社会环境的特殊属性当作它们是“自然的”来加以接受。

一个原始部落或“封闭”社会的神秘态度的特征之一是，它存在于一种拥有恒久不变的禁忌，拥有被当作如日东升或季节循环，或类似于自然界的明显规律一样不可避免的律法和习俗的巫术圈子^①之中。而只有在这种神秘的“封闭社会”已确实瓦解之后，才能发展起来一种关于“自然”与“社会”二者之间差异的理论性认识。

^① “巫术圈子”一语出自伯内特的《希腊哲学》，第1卷，第106页，其中论述到了类似的问题。然而，我不同意伯内特的观点，他认为“在远古时代人类生活的规律性已经被认识得远比自然的确切进程更为清楚”。这是以确立了某种区分为先决条件的，我认为，这种分化的确是一个较晚时期的特征，也就是“法律与习俗的巫术圈子”瓦解时期的特征。进而，自然周期季节等等；〔参照第35页注^①，以及柏拉图(?)的《伊壁诺米篇》(978d以下)一定是在十分远古的时代即已经被理解了，关于自然规律与规范性法则二者之间的区分，尤可参见第143页注^②(4)〕。

我相信,对这种发展的分析要求明确把握一种重要的区分。它是在以下二者之间的区分:(a)自然法则,或自然的规律,诸如描述日、月、行星的运动,季节的更替等等的规律,或万有引力定律,或者例如热力学定律;和另一方面,(b)规范性法则,或规范,或禁令和戒律,也就是诸如禁止或要求特定的行为模式这样的规则;例子有十诫或是规定了议会成员选举程序的法定规则,或是构成了雅典宪章的法则。

既然对这些问题的讨论经常因使这种区分模糊不清而被搞得没有说服力,就此可以多谈几句话。在(a)的意义上的法则——自然规律——描述了某种严格的、不会变更的规律性,它或者在自然状态下实际上是有效的(在这种情况下,这种法则就是一种正确的陈述),或者不成立(在这种情况下,它就是错误的)。假如我们不知道某一种自然法则是正还是误,而且如果我们愿意注意到我们对此并不确定,我们就常称它为“假说”。自然规律是不能被更改的;对它来说不存在例外。因为假如我们确信已经发生了某件与之相矛盾的事情,那么我们不说存在一个例外,或对这条规律有了某种改变,而是说我们的假设已经被反驳了,因为已证明了这条假设的严格的规律性并不成立,或者换言之,这条假设的自然法则并不是一条真正的自然规律,而是一个错误的陈述。既然自然规律是不可变更的,所以它们既不能被打破,也不能被强制施行。它们超越了人类的控制之外,尽管它们可能会被我们为技术目的而加以运用,并且尽管我们可能因不了解它们或忽视了它们而陷入困境之中。

假如我们转到类型(b)的法则即规范性的法则,所有这一切就是非常不同的了。规范性的法则,无论它是一项依法制定的法律,或者是某项道德戒律,都能够由人来强制执行。还有,它是能够

改变的。它或许会被描述为是好的或坏的，正确的或错误的，可接受的或不可接受的；但是只有在某种比喻的意义上，才能称之为“正确的”或“错误的”，因为它并不描述某种事实，而是规定了我们行为的方向。假如它有某种道理或意义，那么它就能够被违背；而且假如它不能被违背，那么它就是多余的和没有意义的。“量入为出（不要花费超出你所拥有的更多的钱财）”是一条有意义的规范性法则；作为一条道德的或法定的规则，它可以是意义重大的，而且是有必要实行的规则，因为它是如此经常地被违背。“不要从你的钱袋里取出比其中所有的更多的钱财”从其讲话的方式上也可以被说成是一条规范性的法则；但是没有人会认真地把这样一条规则当作某个道德或法律体系的一个有意义的组成部分，因为它不可能被违反。假如某一项有意义的规范性法则得到人们的遵守，那么这总可以归因于人类控制——人类的行为和决定。通常它应归因于引入约束因素的决定——惩罚或制止那些违反这条法则的人。

同许许多多思想家而且特别是同许多社会科学家一样，我认为，在意义(a)上的法则，即描述自然规律性的陈述，与意义(b)上的法则，即诸如禁令或戒律之类的规范，这二者之间的区分是一种根本性的区分，而且这两种法则的共同之处几乎仅仅是具有同一个名称而已。但是这种观点决不是被人们普遍接受的；相反，许多思想家相信，存在着这样的规范——禁令或戒律——在它们是按照意义(a)上的自然法则而被制定出来的这种意义上，它们是“自然的”。例如，他们说某些法律规范是符合人性的，并且因此符合意义(a)上的心理学的自然法则，而其他的法律规范则可能与人性相反；并且他们补充说，那些能够被证明和人性相符的规范与意义(a)上的自然法则实际上并非十分不同。其他人说意义(a)上的自然法则实际上非常近似于规范性法则，因为它们是按照宇宙的造物主的意志或决定制定的——毫无疑问，这一种观点也隐藏在对

于(a)种类的规律使用原本具有规范含义的“法则”一词这种做法的背后。所有这些观点可能都值得加以讨论。但是为了讨论它们,首先必须在(a)的意义上的法则和(b)的意义上的法则这二者之间做出区分,而不是因不当的术语而把问题弄混淆。因此,我们将仅仅对类型(a)的法则保留使用术语“自然规律”,而且我们拒绝把这一术语用于在某种意义或其他意义上被称为是“自然的”任何规范。这种混淆是极不必要的,因为假如我们希望强调类型(b)的法则的“自然”特征,很容易说成“自然的权利和义务”或是“自然的规范”。

二

我认为,为了理解柏拉图的社会学,有必要考察在自然法则与规范性法则二者之间的区分是怎样发展起来的。我想首先讨论这个发展的出发点和最后步骤是什么,接下来讨论三个中间步骤,它们全都构成了柏拉图的理论的组成部分。出发点可以描述为朴素的一元论。可把它说成是“封闭社会”的特征。最后一个步骤,我把它描述为批判的二元论(或批判的约定主义),这是“开放社会”的特征。仍然存在许多人力图避免迈出这一步骤的事实,可以视为我们仍置身于从封闭社会向开放社会的过渡之中的一个迹象。(关于这一问题,可参照第10章。)

我称之为“朴素一元论”的出发点是自然规律与规范性法则尚未做出区分的阶段。让人不愉快的经验是人类据以学习调整自身以适应其环境的途径。当触犯某种规范性的禁忌时,由其他人强加的惩罚,和在自然环境中遭受的不愉快经验,二者之间没有做出区分。在这个阶段之内,我们可以进一步区分两种可能性。一个可称为朴素的自然主义。在此阶段,无论是自然的或社会约定的规律性,都被认为不具有任何一种改变的可能性。但是我以为,这个阶

段仅仅是一种可能从来没有变成现实的抽象的可能性。更重要的是我们可把它称为**朴素的约定主义**的一个阶段,在这个阶段上,人们把自然的和规范性的规律性统统作为像人似的神或半神们的决定的表达方式,并依赖于他们的决定的东西来体验。故此,季节的循环往复,或日、月、星辰的运动特性,就会被解释为遵守着“统治着天与地”,并且是由“造物主在创世之初宣布”和制定的“法则”或“天意”或“决定”^①。可以理解,那些按这种方式来思考的人会认为,即使是自然法则,在特定的例外情况下,也是为修改敞开门径的;在巫术活动的帮助下,人有时可以影响它们;而且自然的规律性可以由各种惩罚来维持,就像它们是规范性的规则一样。赫拉克利特的说法很好地证实了这一点:“太阳将不会超出其运行轨迹的限度;否则命运女神和正义的女仆将会知道怎样找到他。”

巫术的部落制度的崩溃,是和以下内容紧密联系在一起,即认识到在不同的部落里禁忌是各不相同的,认识到不同的禁忌是由人来强加和强制执行的,而且假如一个人只要能够逃避他的同族人强加的惩罚,就可以违反它们,而没有任何不愉快的影响。当人们注意到法则是由人类的立法者更改和制定的,这种认识过程

① * 参照艾斯勒著《王家占星术》。艾斯勒说,行星运行的特性被巴比伦城的“创立了亚述巴内帕尔图书馆的简牍作家们”(同前书,第 288 页)解释为,“是由掌管‘天与地’的‘法律’或‘决定’发号施令地规定的,这是由创造万物的神灵在创世之初宣告的。”(同前书,第 232 页及下页)。并且他指明(同前书,第 288 页),关于(自然的)“普遍规律”的观念是同这种“……‘天与地的旨意’……的神学……概念……”一起产生的。*

关于引自赫拉克利特的这一段话,参照 D⁹, B29, 以及第 36 页注①;还有第 35 页注①及正文。也可参见提供了一种不同解释的伯内特的说法,同前引书,他认为“当人们开始观察自然的有规律的过程时,不会为它找到比正当或正义更好的名称,……这恰当地传达了指导人类生活的不变习俗的意思”。我不认为这个术语开始时就是指某种社会性的事物,而后才被扩展的,但我认为社会的和自然的规律性(“秩序”)两者原来是未被区分开来的,并被作为神秘性的东西来解释。

就会加快。我不仅想到了像梭伦这样的立法者,还想到了由实行民主政制的城邦的普通人们制定和实施的法则。这些经验会导致在以决定或社会约定为基础的由人强制执行的规范性法则,同超越了其力量范围之外的自然法则二者之间的一种有意识的区分。当这种区分被明确地理解之时,那么我们就可以把所达到的这种态度称为一种批判的二元论或批判的约定主义。在希腊哲学的发展当中,这种关于事实与规范的二元论本身是以自然与社会约定二者之间的对立来表述的^①。

尽管事实上在很久以前,一位比苏格拉底年长的同时代人、智者普罗塔哥拉就已站到了这个立场上,人们仍然对它很少理解,以致似乎有必要对之详细加以解释。首先,我们必须认识到,批判的二元论并不隐含着关于规范的历史起源理论。它与断言规范最开始是由人有意地制定或引进,而不是被人发现恰恰存在着规范(无论何时他首先能够发现任何这种类型的事物),这样的显而易见站不住脚的历史主张,没有一点关系。因此,它与断言规范是和人而不是和神一起产生出来的主张没有任何联系,它也并不低估

① 这种对立有时被表述为“自然”与“规律”(或“规范”或“约定”)之间的对立,有时被说成是“自然”与“假设”或“规定”(即规范性法则)二者间的对立,但有时被说成是“自然”与“人为”或“自然的”与“人为的”二者之间的对立。

人们经常说(根据《狄奥根尼·拉尔修》,第Ⅲ卷,第16页与1页; *Diogenes*, 《古希腊哲学家论述汇编》564b的权威论断),自然与社会约定二者之间的对立命题是由阿克劳提出来的,据说他是苏格拉底的老师。但是我认为,在《法律篇》,690b,柏拉图相当明确地说明,他认为“底比斯诗人品达”是这个反题的创立者(参阅第136页注①和153页注①)。除了品达的残存作品(被柏拉图引用了;也可参阅希罗多德,第Ⅲ卷,第38页),以及希罗多德(同前书)所做的一些评论,保存下来的最早的原始材料之一是智者安提芬的残篇《论真理》(参见第137页注①-②)。根据柏拉图的《普罗塔哥拉篇》,智者希庇亚斯似乎是提出类似观点的一位先驱者(参见第138页注①)。但是关于该问题最有影响的早期论述是普罗塔哥拉本人的论述,尽管他可能使用了某个不同的术语(可以提到德谟克利特论述过他也运用到诸如语言这样的“制度”的对立论题;而且柏拉图在《克拉底鲁篇》中如384e,也做了同样的论述)。

规范性法则的重要性。更不必说它与断言规范由于它们是社会约定性的即人为的,因此就是“纯粹任意性的”的主张有什么关系了。批判的二元论仅仅是主张,规范与规范性法则可以由人来制定并改变,特别是由遵守它们或者变更它们的某项决定或社会约定来制定并改变,并且因此正是人在道德上对它们负有责任;也许不是对当他首先开始反省它们时,他发现存在于社会中的那些规范负责,而是对一旦他已查明他能够做些改变它们的事情时,他准备容忍的那些规范负有责任。规范在如下意义上是人为性的,即我们不可以为它们责怪任何人,既不能责怪自然,也不能责怪上帝;而只能责怪我们自己。如果我们发觉它们令人不快,我们的任务就是尽我们所能地改进它们。最后这句话意味着,把规范描述为社会约定,我不是说它们必定是任意性的,也不是说一系列规范性的法则将像另一组法则那样运行良好。说某些法则体系能够被改进,某些法则可能比其余的更好,我的确切的意思是说,我们能够把现有的规范性法则(或社会制度)同我们已决定值得加以实现的某些标准的规范相比较。但是,即使是这样,标准也是由我们制定的,因为我们赞同它们的决定是我们自己做出的,并且只有我们为采用它们而承担责任。这些标准不会在自然中被发现。自然是由事实和规律性构成的,而且就其本身来说既不是道德的也不是不道德的。是我们不顾我们是这个世界之一部分的事实,把我们的标准强加于自然,并通过这种方式把道德引入了自然世界^①。我们是自然的产物,但自然既创造出了我们,同时又赋予我们以改造世界的力量、预见和规划未来的力量,以及做出我们在道德上为之负有责任的广泛而影响深远的决定的力量。而责任、决定,恰恰是和我们一道才进入了自然的世界。

^① 在罗素所著“一个自由人的崇拜”(载《神秘主义与逻辑》),以及在谢灵顿所著的《本性的人》的最后一章中,可以发现一种非常类似的观点。

三

认识到这些决定从来不可能从事实(或从对事实的陈述)中得出,尽管它们涉及事实,这对于理解这种态度是很重要的。例如反对奴隶制的决定,并不依赖于所有人都生而自由且平等,以及没有人生来就戴着锁链这个事实。因为,即使所有人生而自由,一些人也许可能力图把其他人缚以锁链,而且他们可能甚至相信,他们理所当然应给他们戴上枷锁。而相反,纵然人们生来即戴着锁链,我们许多人也会要求除去这些锁链。或者把此事讲得更准确一些,假如我们认为,某个事实——诸如许多人正饱受病痛之苦这个事实,它是可以改变的——那么我们总是能够针对这一事实采取许多不同的态度;更特别之处在于,我们能够决定做出某种尝试以改变它;或者我们能够决定抗拒任何一种这样的尝试;或者我们可能决定一点也不采取任何行动。

从这个角度而言,所有道德决定都涉及某种或他种事实,特别是涉及某种社会生活事实,而且所有(可以改变的)社会生活事实都可能让我们做出许多不同的决定。这证明了,各种决定从来不可能从这些事实或是从对这些事实的某种描述当中推导出来。

但是,它们也不能从另一类事实当中被推导出来;我是指那些我们借助自然法则描述的自然规律性。我们的决定必须符合自然规律(包括有关人类生理与心理的自然规律),假如我们要让这些决定最终得到有效执行的话,这是完全正确的;因为假如它们与这些规律背道而驰的话,那么这些决定根本无法奏效。例如,所有人都应当多干活少吃饭这项决定,超过生理上的某个特定限度时就无法得以实现,也就是说,超过了一定限度,它就不符合生理学上的某一条自然规律了。同样,所有人都应当少于活多吃饭的决定,超过某个特定限度,也无法得以实现,这是由于多种多样的原

因,包括经济学上的自然规律。(我们在下面本章的第四部分里将会看到,在社会科学里也存在自然规律;我们将称其为“社会学规律”。)

因此,某些决定因为违背了某些自然规律(或“不可改变的事实”)就可以作为不能执行的决定加以排除。但是这当然并不意味着,任何一项决定都能够在逻辑上从这样的“不可改变的事实”当中推导出来。确切地说,情况就是这样。就无论什么样的任何一种事实来说,不论它是可改变的或是不可改变的,我们可以采取不同的决定——诸如改变它;保护它以防想要改变它的那些人;不予干预,等等。但是,如果涉及的事实是不可改变的——或者因为鉴于既定的自然规律,某种改变是不可能的,或者因为对那些想要改变它的人来说因其他原因,某项改变过于艰难——那么某项改变它的决定就将是不切实际的;事实上,对于这样一种事实的任何一项决定都将是没有效果且没有意义的。

批判的二元论因此强调决定或规范不能归结为事实;它于是可以被描述为一种事实与决定的二元论。

但是这种二元论似乎容易让人抨击。可能有人会说,决定是事实。如果我们决定采用某一项规范,那么做出这个决定本身就是一件心理或社会的事实,而且要说在这样的事实和其他事实之间没有任何共同之处,这将是荒诞不经的。因此,毋庸置疑,我们关于规范的决定,即我们采纳的规范,明白无误地依赖于诸如我们教养的影响之类的特定的心理事实,所以假定某种事实与决定的二元论,或者说决定不能从事实当中被推导出来,这似乎是荒谬可笑的。对这种反驳可通过指明我们可以在两种不同的意义上谈及“决定”一词来予以回答。我们可以说已经提议或考虑,或达成,或作为决策依据的某一项特定的决定;或者是另一种情况,我们也可以提到某种做出决定的行为,并称之为“决定”。只有在第二种意义上,我们才能把一项决定描述为一个事实。这种情况与许许多多其他的表

述方式相类似。在一种意义上,我们会谈起被提交给某个委员会的一项特定的决议,而在另一种意义上,该委员会处理这项决议的行为,会被说成是该委员会的决议。同样,我们可能谈起提交给我们的某项提议或建议,而在另一方面,提议或建议什么事情的行为,也会被称为“提议”或“建议”。一种类似的歧义现象在描述性命题领域内为人所熟知。让我们看一下命题:“拿破仑死于圣赫勒纳”。把这个命题同它所描述的事实区分开来是有益处的,这个事实我们可称之为原有事实,即拿破仑死在圣赫勒纳的事实。现在某位历史学家,比如说 A 先生,在写拿破仑的传记时,可能写下所提到的命题。在这么做时,他是在描述我们所说的原有事实。但是还存在着一个从属的事实,它和原有事实是完全不同的,也就是他做出这个陈述的事实;而另一位历史学家 B 先生,在写 A 先生的传记时,可能会描述这第二个事实,写道:“A 先生讲到拿破仑死于圣赫勒纳。”以这种方式所描述的从属事实恰巧本身就是一种描述。但是,它是在必须与我们称命题“拿破仑死于圣赫勒纳”为一种描述的意义相区别的另一种意义上的一种描述。做出某种描述或某个判断,这是一种社会的或心理的事实。但是,所做的这个描述应当同已经被做出描述的那个事实区别开来。它甚至不能从这个事实当中被推导出来;因为那将意味着,我们能够从“A 先生讲到拿破仑死于圣赫勒纳”确凿地推论出“拿破仑死于圣赫勒纳”,而我们显然不能这么推论。

在决定领域内,情况是与此类似的。制定某项决定,采用某种规范或标准,这是事实。但是已被采纳的这项规范或标准,并不是一个事实。绝大多数人同意这条规范“你不可以偷窃”,这是一个社会事实。但“你不可以偷窃”这条规范并非一个事实,而且永远不能从描述事实的命题里推证出来。当我们记起,对于某个特定的相关事实,总是存在着各种各样并且甚至截然相反的可能决定之时,这一点将会看得最为清楚无误。例如,面对着绝大多数人采纳了“你

不可以偷窃”这条规范这个社会事实,仍然可能要决定采纳这条规范,或是反对采取它;可能要鼓励那些采取这条规范的人,或是阻止他们,并劝导他们采取另一条规范。总而言之,不可能从陈述某一事实的句子之中推导出陈述某一条规范或某项决定,或者说,某项政策建议的句子来;这只是讲明不可能从事实中推论出规范或决定或建议的另一种方式^①。

① (1)实证主义者自然会回答说,规范不能从事实的命题推论而来的理由是,规范是无意义的;但这只是说明了(连同维特根斯坦的《论文集》),他们随意地以这样一种方式来定义“意义”,即只有事实命题才被称为“有意义的”。(关于这一点,也可参见我的《研究的逻辑》,第8页以下,以及21页。)“唯心理论”的追随者在另一方面,力图把命令解释为感情的表达,把规范解释为习惯,把标准解释为观点。但是尽管不偷窃的习惯当然是一个事实,但如在正文中解释的那样,有必要把这个事实同相对应的规范区分开来。关于规范的逻辑问题,我完全同意门格尔在他的著作《道德、意志与世界形成》(1935)中所表述的绝大部分观点。我相信,他是最早提出规范逻辑的基础的人之一。我或许可以在这里表达我的意见,不情愿承认规范是主要的和不可归结为事实的事物,这是我们当今时代比较“进步的”的人上的思维能力上的和其他方面的弱点的主要根源之一。

(2)关于我认为不可能从陈述某个事实的一个句子推论出陈述某项规范或决定的一个句子的观点,可以补充下面的内容。在分析判断与事实的关系时,我们进入了A. 塔尔斯基称为语义符号学的逻辑探索领域(参照第68页注①和第265页注①)。语义符号学的一个基本概念是真理概念。如塔尔斯基所证明的,可能(在卡尔纳普所说的语义符号体系之内)从陈述“A先生说拿破仑死于圣赫勒纳”,连同进一步的陈述A先生所言是真的,可能推论出像“拿破仑死于圣赫勒纳”这样的一种描述性陈述。(而且假如我们在如此宽泛的意义上使用“事实”这个词,以致我们不仅谈到由一个句子描述的这个事实,而且谈到这个句子是正确的这个事实,那么我们甚至可以说,可以从两个“事实”即A先生这么说了,而且他说的是真理,推论出“拿破仑死于圣赫勒纳”。)现在我们没有理由不以规范领域内的一种确切的类比方式继续进行推理。我们接着可以引入同真理概念相对应的概念,即规范的有效性或正当性。这就意味着某一特定的规范N能够(以一种规范的语义符号解释)从陈述N是有效的或正确的语句推导而来;或者换言之,规范或禁令“你不可以偷窃”将被当作对等于“该规范‘你不可以偷窃’是有效的或正确的”这个断言。(而且同样,假如我们在如此宽泛的意义上使用“事实”一词,以致我们谈到某项规范是有

规范是人为的(并不是说它们是被有意识地设计出来的,而是说有人能够评判和改变它们——也就是说完全是我们对它们负有责任,在这个意义上,它是人为的)这个陈述,一直经常被人曲解。几乎所有曲解都起源于一个根本性的误解,即认为“约定”意味着“任意”的信念;即假如我们自由选择我们喜欢的任何一种体系的话,那么,这种体系就会和任何其他一种体系同样好。当然,必须承认认为规范是社会约定的或人为的这个观点表明,将存在着某种特定的涉及任意性的成份,即,可能存在不同的规范体系,但没有多少体系可供选择(普罗塔哥拉恰如其分地强调过这个事实)。但是人为性决不意味着完全的任意性。例如,数学演算,或交响乐,或戏剧,都是非常人工化的,但不能推论一种演算法或一首交响乐或

效(适用)的或正确的这个事实,那么我们甚至能够从事实推论出规范。然而,这无损于在正文中我们的分析观点的正确性,它们仅仅涉及从心理学的或社会学的或类似的,即非语义符号学的事实推导出规范的不可能性。)

* (3)在我第一次讨论这些问题时,我谈到了规范或决定,但从未提到诸提议。说提议而不说“诸提议(复数)”,这应归功于罗素;参见他的论文“命题与提议”,载《第十届国际哲学大会论文集》1948年8月11-18日,第1卷,《大会会议录》。在这篇重要论文中,把事实的陈述或“命题”同采取一系列行为方式(某种特定的政策,或特定的规范,或特定的目标或目的)的建议区分开来,并且后者被称为“提议”。这个术语的很大优点是,如众所周知,人们能够讨论某项提议,而在何种意义上,人们可否讨论某个决定或规范,却不是这么清楚的;因此,谈及“规范”或“决定”,人们就会倾向于支持那些说这些事情超出讨论范围之外的人(或者高于它,如某些教条的神学家或玄学家所说,或是——荒谬可笑地——低于它,如某些实证主义者所说)。

采用罗素的术语,我们能够说某个命题可以被断言或陈述(或是某个前提可被接受),而某个提议是被采纳的;而且我们应当区分采纳它这个事实与已经被采纳的提议。

于是我们的二元论的论题变成了这样的命题,即提议不能被归结为事实(或归结为对事实的陈述,或命题),即使它们涉及事实。*

一部戏剧就是和任意其他的一个同样好。人类已经创造了新的世界——语言的、音乐的、诗的、科学的新世界；这里面最为重要的是要求平等，要求自由，并要求扶助弱者的道德律令的世界^①。在比较道德领域和音乐或数学领域时，我并不想把这些相似性延伸得太远。更为特殊之处在于，在道德决定与艺术领域内的决定二者之间存在一种重大差别。许多道德决定涉及其他人的生与死。艺术领域内的决定并没有这么急切而重要。所以，说一个人决定支持或反对奴隶制就像他可以决定喜欢或不喜欢特定的音乐和文学作品一样，或者说道德决定仅仅是人的趣味问题，这是极具误导性的。它们也不仅仅是关于如何使这个世界更美丽，或是关于其它这类奢侈事物的决定；它们是具有非常重大的紧迫性的决定。（关于所有这一切，也可参照第9章。）我们的比较仅仅意在证明，认为道德决定在于我们自己的观点，并不意味着它们是完全任意性的。

相当令人奇怪，认为规范是人为的这种观点还受到某些人的

① 也可参阅第10章最后一条注释，第381页注②。

尽管我相信在正文中足够明确地表明了我自己的想法，我或许可以简明扼要地系统阐述一下在我看来最为重要的人道主义和平等主义伦理学的原则。

(1) 对于不宽容和不宣传不宽容的所有人都给予宽容。（关于这一个例外，参阅第232页注①和第234页注①的内容。）这尤其意味着其他人的道德决定应当受到尊重，只要这样的决定不与宽容原则冲突。

(2) 承认所有道德紧迫感的基础在于对苦难或痛楚的紧迫感。为此之故，我建议，把功利主义的口号“目的在于为最大多数的人谋求最大的幸福”，或简单地说“最大化幸福”，替换为“让所有人遭受最少量的可以避免的痛苦”或者简单地说，“最小化苦难”。我相信，这样一个简单的口号可以成为公共政策的基本原则之一（应承认并非惟一的一条）。（与之形成对照的是，“最大化幸福”这条原则似乎易于产生某种仁慈的专制。）我们应当认识到，从道德观点来看，苦难与幸福不可以作为对称物来处理；那也就是说，幸福的增进在任何情况下都比不上为那些受难者提供帮助和努力防止苦难更为紧迫。（后一项任务与“趣味的问题”没有任何关系，而前者却有很大关系。）也可参阅第293页注①。

(3) 同专制作斗争；或者换句话说，通过立法的制度手段，而不是靠掌权者的仁慈来捍卫其他几条原则（参照第7章第2部分）。

质疑,他们从这种态度中看出了对宗教的抨击。当然必须承认,这种观点是对特定形式的宗教,即对盲目信仰权威的宗教,对巫术和禁忌主义的一种批判。但我认为,它在任何意义上都不反对建立在个人责任感和良心自由基础之上的宗教。我当然想到了特别是基督教,至少像它在民主政制国家当中通常被解释的那样;基督教反对所有禁忌主义,它告诫道:“汝等已听说过古时候他们说到它……但我要告诉你们……”;这种良知的声音在任何情况下都反对仅仅是对法则的刻板的遵守和服从。

我不承认,在这种意义上把伦理法则看作是人为的这种观点,和它们是由上帝赐予我们的宗教观点是不相容的。从历史上看,所有伦理无疑都开始于宗教;但我现在不讨论历史问题。我不追问谁是第一位伦理上的立法者。我只是坚持认为,正是我们而且仅仅是我们,对采纳或拒绝某些被提议的道德法则负有责任;正是我们必须分清真正的先知与假冒的先知。所有种类的规范一直被宣称是上帝赐予的。如果你接受“基督教的”关于平等和宽容以及良心自由的伦理,仅仅是因为它宣称仰赖神授的权威,那么你所建基的基础就是薄弱的;因为恰恰有人经常地宣称不平等是由上帝规定的,而且我们不可以容忍不信基督教者。然而,假如你接受基督教的伦理不是因为你被命令这么做,而是因为你确信这是应该做出的正确决定,那么你就是决定这件事的人。我坚持是我们做出决定并承担责任,这不可以被当作意味着我们不能够或不可以获得信仰的帮助,以及受到传统或伟大榜样的激励。它也不意味着道德决定的产生,仅仅属于一种“自然的”过程,即物理和化学的过程的常规。实际上,普罗塔哥拉是第一位批判的二元论者,他教导说,自然并不知道规范,而且规范的引入应当归功于人,而且这

是人类最重要的成就。正如伯内特^①所说,普罗塔哥拉因此认为“制度与社会约定是使人超越于禽兽之处”。但是,尽管他坚持认为人创造了规范,正是人才是万物的尺度,但他认为,人只有借助超自然的帮助,才能完成规范的创造。他教导说,规范是由人加于事物的原始或自然状态之上的,但却是在宙斯的帮助下完成的。是在宙斯的命令之下,赫耳墨斯把对正义和荣誉的理解力赐予了人类;而且他把这个礼物平等地分配给所有人。关于批判的二元论的最早的清晰阐述,为对我们的责任感做出某种宗教性的解释留下了余地,这证明了批判的二元论同某种宗教态度的对立是多么微小。我以为,在历史上的苏格拉底身上,也能够觉察出一种类似的态度(参见第10章)。他由于他的良心以及他的宗教信仰,感到不得不质疑所有权威,并寻求他可以相信其正当性的规范。伦理的自主性学说独立于宗教问题,但是它符合或者也许甚至是必须要有某种尊重个人良心的宗教。

① 参阅伯内特著《希腊哲学》, I, 117。——在这一段里所提到的普罗塔哥拉的学说可在柏拉图的对话录《普罗塔哥拉篇》, 322a 以下找到;也可参阅《泰阿泰德篇》, 特别是 172b(也可参见第 152 页注①)。

柏拉图主义与普罗塔哥拉主义二者之间的差别或许可以表达如下:

(柏拉图主义)在世界上存在着一种固有的“自然的”正义秩序,也就是自然由以创生的最初或最早的秩序。因此过去是好的;而导致新规范的任何发展都是坏的。

(普罗塔哥拉主义)在这个世界上,人是道德存在物。自然既不是道德的,也不是不道德的。故此对人来说改进事物也是可能的。——普罗塔哥拉并非不可能受到色诺芬尼的影响,色诺芬尼是最早一位表达了开放社会的态度,并批评了赫西奥德的历史悲观主义的人:“在创世之初,诸神显示给人所有他想要的东西;但是随着时间的延伸,人可以寻求更好的东西,并找到它。”(参阅 D^b, 第 18 页)似乎柏拉图的侄子及继承者斯彪西波回到了这种进步论的观点(参阅亚里士多德的《形而上学》1072b30, 和第 2 卷第 11 章第 12 页注②),而且似乎学园派和他一道在政治学领域也采取了一种更为自由的态度。

关于普罗塔哥拉的学说与宗教信条的关系,可以说他相信上帝是通过人起作用的。我没有看出来这个立场怎能和基督教的立场相冲突。例如可把它和巴恩的陈述(《信经》, 1936 年, 第 188 页)相比较:“圣经是一部人的文献”(即人是上帝的工具)。

四

最早由普罗塔哥拉和苏格拉底倡导的关于事实与决定的二元论或者是伦理自主性的学说就是这样^①。我相信,对于合理认识我们的社会环境来说,这是必不可少的。但是当然这并不意味着,所有的“社会法则”,即我们的社会生活的所有规律性,都是规范性的和由人强加的。相反,还存在着关于社会生活的重要的自然规律。关于这些,社会学规律似乎是合适的术语。在社会生活中,我们遇到两种法则,即自然的和规范性的法则,正是这个事实使明确地区分它们显得如此重要。

在谈到社会生活的社会学规律或自然规律时,我并没有太多地考虑如柏拉图等历史主义者所感兴趣的所谓演化规律,尽管假如存在这样的历史发展规律,对它们的系统阐述肯定属于社会学规律这一类。我也没有太多地考虑“人性”的规律,即人类行为的心理学的和社会心理学的规律性。更确切地说,我想到了诸如现代经济理论(如国际贸易理论或商业周期理论)所系统阐述的规律。这些以及其他的重要的社会学规律是和社会制度的运作相关联的。(参阅第3章和第9章。)这些规律在我们的社会生活中发挥着作用,这相当于在机械工程中由比如说杠杆原理所起的作用。因为制度像杠杆一样,假如我们想要做成超出我们肌肉力量的某件事情时,它们就是必不可少的。像机器一样,制度使我们为善或作恶的力量成倍地增加。像机器一样,它们需要由理解它们的运作方式、以及最为重要的,理解它们的目的的人进行明智的监督,因为我们

^① 苏格拉底对伦理学的自主性的提倡(与他坚持自然的问题无关紧要的主张密切相联),尤其是在他关于“有德性的”个人的自给自足或经济上的独立的学说中被表达出来。这种理论同后面将会看到的柏拉图关于个人的观点形成强烈对比;尤其可参阅第151页注^①和第206页注^①及正文(也可参阅第363页注^①)。

不能够建成了它们,就让它们完全自动地工作。进而,构建它们还需要某种关于社会的规律性的知识,这些规律性硬性地设定了运用制度所做事情能够达到的限度^①。(这些限制在某种程度上类似于比如能量守恒定律,该定律等于说我们不可能建成一台永动机。)但是从根本上说,制度的确立,总是遵循着某些规范,按照头脑中的某种目的设计的。这一点对于被有意识地创造出来的制度来讲尤为正确;但是即使是那些——绝大多数——作为人类行为的非设计的结果而产生出来的制度(参阅第14章),也都是某种或他种有意识行为的间接结果;而且它们的运转主要依赖于对规范的遵守。(甚至机械工具可以说也不仅仅是由铁构成,而是把铁与规范合为一体而构成的;即机械的制造转变了物理性的东西,但却是根据特定的规范性规则,即它们的规划或设计而制造出来的。)在制度当中,规范性的法则和社会学规律,即自然规律紧密地结合在一起,而且因此,若不能够区分这两者,就不可能理解制度的运行(这些说法意在提出特定的问题,而不是给出答案。尤其要注意,所提到的制度与机器二者之间的类比不可以被解释为提出了这样一种理论,即在某种本质主义的意义上,制度是机器。它们当然不是机器,而且,尽管在这里提出了该命题,即假如我们自问,是否某项制度确实服务于某种目的,而且它可以服务于什么样的目的,我们就可以获得有益且有趣的结果,但并不是断言每一项制度都服务于某种特定的目的——可以说是其根本目的)。

五

如上所述,从某种朴素的或神秘的一元论到明确地认识到规

^① 例如,我们不能构建不依赖它们是如何“被人操纵”而运转的制度。关于这些问题,参阅第7章(第235页注^①、239页注^①及248页注^①和249页注^①对应的正文),以及尤其是第9章。

范与自然规律二者之间的差别的批判的二元论,在这个发展过程中存在许多中间步骤。绝大多数这些中间立场产生于认为,如果某项规范是社会约定的或人为的,那么它就一定是完全任意性的这种曲解。为了理解柏拉图把所有中间阶段的成份结合在一起的立场,必须考察这些中间立场中最重要的三种。它们是(1)生物自然主义;(2)伦理或法律的实证主义,以及(3)心理或精神的自然主义。有趣的是,这些立场中的每一种都曾被用来为相互之间根本对立的伦理观点辩护;更为特别的是,为权力崇拜辩护,而且为弱者的权利辩护。

(1)生物自然主义,或者更确切地说,生物学形式的伦理自然主义,它是这样一种理论,尽管事实上道德法则和国家法律是任意性的,但还存在着某些恒久不变的自然规律,从中我们能够推出这样的规范。饮食习惯,即进餐次数以及所摄取食物的种类,就是社会约定的任意性的一个例子,生物自然主义者可以这样争辩;确实在这个领域内无疑存在某些自然规律。例如,如果一个人吃饭吃得不够或太多,他就将会死掉。故此,看起来就像在表面现象后面存在着事实真相一样,在我们任意性的社会约定背后,也存在着某些不变的自然规律,尤其是生物学规律。

生物自然主义不仅被用来为平等主义作辩护,也被用来为强者统治的反平等主义的学说辩解。最早提出这种自然主义的一个人是诗人品达,他用它来支持强者应当统治的理论。他宣称^①,强者可以按照他喜欢的任何方式利用控制弱者,这是在整个自然界中都适用的一条规律。故此保护弱者的法律就不仅仅是专断随意而已,而是人为地扭曲了强者应当自由,且弱者应成为其奴隶的真

^① 关于柏拉图对品达的自然主义的讨论,尤可参见《高尔吉亚篇》,484b;488b;《法律篇》,690b(在本章下面被引用到;参照第153页注①);714e/715a;也可参照890a/b(也可参见亚当对《理想国》,359c20的注释)。

正的自然规律。柏拉图对这种观点讨论了一番；在仍然受到苏格拉底很大影响的一部对话录《高尔吉亚篇》中批判了这种观点；在《理想国》中，这种观点是以色拉希马库斯之口讲出来的，而且与伦理个人主义等同起来（参见下一章）；在《法律篇》中，柏拉图对品达的观点较少敌对性；但他仍然把最智慧者的统治与之对比，他说，前者是一个较好的原则，而且正好充分遵循了自然（也可参见在这一章后面的引文）。

第一个提出人道主义或平等主义版本的生物自然主义的人是智者安提芬。他还把自然与真理，以及把社会约定与意见（或“虚妄的意见”^①）等量齐观。安提芬是一个彻底的自然主义者。他认为，绝大多数规范不仅仅是任意的，而且是直接违反了自然。他说，规范是从外部强加的，而且自然的规则则是不可避免的。如果这种违犯行为被那些强制施行它们的那些人发觉的话，违反由人强加的规范就是不利的而且甚至是危险的；但是并不存在与之相联系的内在的必然性，而且人们不必为违犯它们而羞耻；羞耻和惩罚仅仅是从外部任意武断地强加于人的惩处。安提芬把功利主义伦理学建立在对约定俗成的道德的这种批判的基础之上。“关于这里所提到的行动，人们会发现许多有悖自然之处。因为它们在应该较少苦难的地方引来了更多的苦难，使能够存在更多欢乐的地方只有更少的欢乐，在不必要的地方造成了伤害。”^② 与此同时，他教导说需要自我控制。他把他的平等主义系统阐述如下：“出身贵族者，我们敬畏崇拜；而出身卑微者，我们却不这样做。这些是愚昧无知的习惯。因为就我们自然的天赋来说，我们在所有品质上都是立足于—

① 安提芬使用的这个术语，我在前面提到巴门尼德和柏拉图时，我把它译为“虚妄的意见”（参阅 56 页注①）；而且他同样地使它与“真理”相对立。也可参照巴克在《希腊政治理论》，1—《柏拉图及其前辈》（1918 年），第 83 页的翻译。

② 参见安提芬著：《论真理》；参阅巴克，同前引书，第 83—85 页。也可参见下一条注释，(2)。

种平等的地位,无论我们现在碰巧是希腊人或异邦人……我们所有人全都是用我们的嘴和鼻孔呼吸空气。”

智者希庇亚斯也表达了一种类似的平等主义思想,柏拉图描述他向其听众发表演说:“先生们,我相信如果不按社会约定的法律,而按照自然来说的话,我们都是同宗同族的亲属、朋友和同一城邦的子民。因为根据自然,外貌相像就是一种亲属关系的表现;但是社会约定的法律,即人类的暴君,却强迫我们去做许多违背自然的事情。”^①这种精神和雅典人反对奴隶制的运动(在第4章中

① 希庇亚斯的话在柏拉图的《普罗塔哥拉篇》,337e中被引用到。至于下四句引语,参阅(1)欧里庇得斯著《爱奥尼亚诗集》,第854页以下;以及(2)他的《腓尼基少女》,538;也可参阅冈珀茨著:《希腊思想家》(德文版,I,第325页);以及巴克,同前引书,75页;也可参阅柏拉图在《理想国》,568a-d中对欧里庇得斯的猛烈抨击。进而(3)阿基达玛在《亚里士多德修辞学注疏》,I,13,1373b18。(4)利科弗龙在亚里士多德的《残篇》,91罗斯;(也可参阅伪一普卢塔克著:《论高贵》)关于雅典人反对奴隶制的运动,参阅89页注①对应的正文,以及第97页注①(有进一步的参考资料);还有第336页注②。

(1)值得注意的是,绝大多数柏拉图主义者显示出对这种平等主义运动绝少同情。例如,巴克以“普通的打破旧传统的主张”为题讨论了它;参照同前引书,第75页。(也可参见在第173页注②对应的正文中引用到的引自菲尔德所著《柏拉图》一书的第二条引语。)这种缺乏同情心的情况无疑应归因于柏拉图的影响。

(2)关于在正文下一段里提到的柏拉图和亚里士多德的反平等主义,还可参阅特别是第263页注②(和正文)及第2卷第6页注①和8页注①(和正文)。

这种反平等主义及其破灭性极大的后果已经在塔恩在其出色的论文《亚历山大大帝与人类的统一》中清楚地描述过了。塔恩认识到,在第五世纪,可能已经有了争取“某种优于希腊人与异邦人之间不可改变的区分的情况”的运动;“但是”,他说道,“这对历史无重要性可言,因为任何属于此类的事情都被唯心主义的哲学扼杀了。柏拉图与亚里士多德未对他们的观点置疑。柏拉图说,所有异邦人天生都是敌人;对他们开始征战是合适的,甚至可以奴役……他们。亚里士多德说,所有异邦人天生即是奴隶……”(第124页,着重号是我加的)。我完全同意塔恩对唯心主义哲学家,即柏拉图与亚里士多德的恶劣的反人道主义影响的评价。我也同意塔恩对平等主义、对人类团结观念的巨大的重要意义的强调(参阅同前引书,第147页)。惟一点我不能完全同意的地方是塔恩对第5世纪的平等主义运动以及对早期犬儒学派的信徒

所提到过的)结合在一起。欧里庇得斯把这一点说成是：“仅仅是这个名字就使奴隶蒙羞，他们在各方面都可以是十分优秀的，而且同生而自由的人可以真正平等。”在别的地方，他说：“人的自然规律是平等。”而且，高尔吉亚的一位门徒且是柏拉图同时代的人阿基达玛写道：“上帝让所有人自由；没有一个人生来即是奴隶。”高尔吉亚学派的另一位成员利科弗龙也表达了类似的观点：“贵族出身的荣耀是虚构假想的，而且其特权所依据的只不过是一个词而已。”

针对这场伟大的人道主义运动——“伟大世代”的运动，我在后面(第10章)将这样称呼它——反其道而行之，柏拉图及其追随者亚里士多德提出了关于人的生物的和道德的不平等的理论。希腊人和异邦人天生就是不平等的；它们之间的对立对应于天生的主人与天生的奴隶二者间的对立。人们的天生的不平等是他们生活在一起的原因之一，因为他们生就的禀赋是互补的。社会生活开始于天赋的不平等，而且它必然在那种基础上持续下去。我将在后面更详细地讨论这些学说。眼下，它们可以用于证明，生物自然主义能够怎样地被用来支持最为歧见纷呈的伦理信条。鉴于我们先前对于以事实不可能作为规范之基础所做的分析，这个结果并非出乎意料。

然而，这样的理由也许不足以击败像生物自然主义这样流行

们的看法。我猜测，他认为这些运动的历史影响同亚历山大的影响相比要小的看法是正确的。但我相信，假如他只是深入研究世界主义和反奴隶运动二者之间的类似之处的话，他对这些运动的估价就会更高一些。在这里所引段落里，塔恩已足够清晰地表明了希腊人、异邦人以及自由人、奴隶的关系之间的平行对应；而假如我们考虑到反对奴隶运动的无可怀疑的力量(尤可参见第89页注①)，那么反对在希腊人与异邦人之间的区分的分散开来的评论就会在重要性的评价上获得更高的地位。也可参阅亚里士多德：《政治学》，Ⅲ，5，7(1278a)，Ⅳ(W)，4，16(1319b)；以及Ⅲ，2，2(1275b)。也见第263页注①。

的理论；因此我提出两条更为直截了当的批评意见。首先，必须承认特定形式的行为可以被描述为比其他形式更为“自然”；例如，裸身或只吃生的食物；而且某些人认为，这本身证明了选择这些行为方式是正确的。但是，在这种意义上，人们对艺术、或科学、或者甚至是对支持自然主义的论点感兴趣，这肯定不是自然的。把符合“自然”作为一条最高标准的选择，最终导致了很少有人愿意面对的结局；它并没有导致一种更为自然的文明形式，而是导致了野蛮^①。第二条批评意见更加重要。生物自然主义者假定，他能够从决定健康条件等等的自然规律中推导出他的规范，如果他不是天真地相信我们不必采用任何规范，只需简单地按照“自然的规律”生活的话。他忽视了事实上他做出了一个选择、一项决定；他忽视了可能有某些其他人比他们的健康更加珍视特定的事物（例如，许多人有意地冒生命危险从事医学研究）。而且因此，假如他以为他未做出某项决定，或者他是从生物学规律中推出其规范来的，那么他就是完全弄错了。

(2) 伦理实证主义同生物学形式的伦理自然主义一样共同拥有这种信念，即我们必须力图把规范归结为事实。但是这些事实这一次是社会事实，即实际存在的既定规范。实证主义坚持认为，除了实际上已建立起来（或“已经订立”）并且因此具有某种实际的存在形式的法律之外，并不存在其他的规范。其他的标准被认为是不真实的想象。既定的法律是惟一可能的善的标准：凡是存在的，都是好的。（强权即真理）根据这种理论的某些形式，认为个人能够评判社会的规范是一种严重的误解；确切而言，是社会提供了个人必须接受的评判所依据的准则。

在历史事实上，伦理的（或道德的、或法律的）实证主义通常是保守的，或者甚至是权威主义的；而且它经常乞灵于上帝的权威。

① 关于“退化到野兽”的主题，参阅第 381 页注②及正文。

我相信其论点依赖于所谓的规范的任意性。它断言我们必须信赖现存规范,因为并不存在我们可以为自己找到的更好的规范。要回答这一点,可以这样追问:关于“我们必须信赖云云”这个规范又是如何呢?假如这只是一条现存的规范,那么作为支持这些规范的一个论点,它并无重要意义;但是假如它是吁请我们运用洞察力,那么它就承认了,我们毕竟能够由我们自己来发现规范。而且假如我们被告知须接受权威性的规范,因为我们不能够评判它们,那么我们就既不能够评判权威的要求是否有正当的理由,也不能评判我们会不会是在尊奉一位假先知。而且,因为法律无论从什么角度来说都是任意性的,因而就不存在假先知,所以重要的事情是拥有某些法律,假如这一点成立,那么,我们就可以自问拥有法律究竟为什么如此重要;因为假如没有进一步的标准,那么为什么我们不应选择不要法律?(这些话或许说明了,我为什么相信权威主义或保守主义原则,通常是伦理学上的虚无主义的表现;这也就是说,是一种极端的道德怀疑主义的表现,或是对人以及对人的可能性的不信任的表现。)

在历史进程中,自然权利——理论经常被提出来支持平等主义和人道主义思想,而实证主义学派通常站到相反的阵营。但这只不过是事出偶然。正如已证明的,伦理自然主义可以带着非常不同的意图而加以运用。(最近它被用以通过宣传某些所谓的“自然的”权利和义务是“自然规律”,而混淆了这整个问题。)相反,也存在着人道主义和进步的实证主义者。因为假如所有规范都是任意性的,那么为什么不能容忍一切呢?这是按照实证主义的思路证明某种人道主义态度的正确性的一个典型说法。

(3)心理或精神的自然主义在某种程度上是两种原先观点的结合,而且它能够用反对这些观点的片面性的某种论点得到极好的解释。伦理学的实证主义者是正确的,假如他强调所有规范都是社会约定的,即都是人和人类社会的产物,那么,这个论点是成立

的；但是他忽视了这一事实，即它们因此是人的以及人类社会的本质的心理或精神表现。生物自然主义者是正确的，假设存在着我们能够从中推导出自然的规范的某些自然的目的或目标；但是他忽视了这一事实，即我们的自然的目的并非必需是诸如健康、快乐，或饮食、蔽身之所或繁衍子孙这样的目的。人类的本性是这样的，即人或者至少某些人，并不仅仅为了吃，他们追求更高的目的，精神性的目的。故此，我们可以从人本身的真正本性，即精神的和社会的本质中，推导出他的真正自然的目的。而且我们可以进一步从他的自然目的中推导出生活的自然规范。

我认为，这种貌似有理的立场，是由柏拉图最早系统阐述的，他在这个问题上受到了苏格拉底关于灵魂的学说，即苏格拉底的精神比肉体更重要的教导的影响^①。它对我们的思想感情的吸引力无疑比其余两种态度强烈得多。然而，它像这些立场一样，可以同任何一种伦理决定结合在一起；既能同人道主义态度结合，也能同权力崇拜结合。因为，例如我们可以决定把所有人当作他们都具有这种精神性的人类本性；或者我们可以像赫拉克利特一样坚持认为，许多人“像禽兽一样满足口腹之欲”，并且因而具有一种卑劣的本性，而只有少数一些卓越者才配拥有人的精神上的共同点。相应地，精神的自然主义就被较多地而且特别是被柏拉图用于证明“贵族”或“蒙上帝挑选者”或“智者”或者“天然领袖”的天然特权的正当性。（柏拉图的态度将在随后各章中加以讨论）在另一方面，它被基督教和其他^②人道主义形式的伦理学，例如被潘恩和康德运

① 有关苏格拉底关于灵魂的信条，参见第 350 页注①对应的正文。

② 在平等主义意义上的术语“自然权利”是经由斯多葛派（存在着安提西尼的影响应当考虑；参阅第 278 页注①）传入罗马的，罗马法又使之传布于世（参照《法学阶梯》，I, 1, 2; I, 2, 2）。它也被托马斯·阿奎那使用过（《神学大学》，I, 91, 2）。现代托马斯主义对术语“自然法”而不是“自然权利”的混乱用法，还有他们很少强调平等主义，这些是令人遗憾的。

用,用来要求人们承认每一个人类个体的“自然权利”。很明显,精神的自然主义可以被用于为任何一种“有事实根据的”,即现存的规范辩护。因为它总可以论证说,这些规范如果没有表现人性的某些特征,那么它们就不可能是有效的。从这个角度来看,精神的自然主义在现实问题上就可以成为实证主义的自然主义,尽管它们之间存在传统上的对立。实际上,这种形式的自然主义是如此宽泛和如此含糊不清,以致它可被用来为任何态度辩护。任何曾被人们想到过的事情,没有不可以称之为“自然的”;因为假如它不存在于他的本性之中,它又怎么可能被他想到呢?

回顾这段简要概念,我们或许可以觉察到阻碍我们采取批判的二元论的两种主要思想倾向。第一种是指向一元论的一般倾向^①,也就是说倾向于把规范归结为事实。第二种存在于更深的层次上,而且它可能构成了第一种倾向的背景。它植根于我们害怕向我们自己承认,对于我们的伦理决定的责任完全是属于我们的,而且不能转嫁到任何别人身上;既不能托付给上帝,亦不能交给自然,也不能转交于社会,且不能转给历史。所有这些伦理理论都试图找到某个人,或者也许是某个论点,以从我们身上卸去负担^②。

① 最初导致人们把规范解释为自然的一元论倾向,最近导致了相反的倾向,即把自然规律解释为约定。这种(物理学)类型的约定主义是由彭加勒第2卷建立在对定义的约定性或言辞性特征的承认这个基础之上。彭加勒以及更晚近的艾丁顿指出我们是按照它们遵循的规律来定义自然实体的。从这一点可以得出结论,这些规律即自然规律都是定义,即言辞性的约定。参见艾丁顿在《自然》,148,(1941),141中的信:“(物理学理论的)要素”“……只能按它们遵循的规律……来下定义:因此,我们发现自己是在一个纯粹形式上的体系中追逐着我们自己的尾巴。”——对于这种形式的约定主义的分析 and 批评可在我的《研究的逻辑》,尤其是第40页以下中找到。

② (1)希望用某个论点或理论来分担我们的责任,我相信这是“科学的”伦理学的基本动机之一。“科学的”伦理学在其绝对无益方面,是最令人吃惊的社会现象之一。其目标是什么?是在于告诉我们我们应该做什么,即在于在某种科学基础上建构某种规范的法典,以便如果我们面临着某个困难的道德决定时,我们只需查一下该法

典的索引吗？这显然是荒谬可笑的；不消说它是否能做成此事这个事实，这种做法会毁掉所有个人责任，并因此毁掉所有伦理学。或者它会提供关于道德判断，即涉及“好”或“坏”的判断之正确和虚妄的科学标准吗？但是，显然道德判断是绝对不重要的。只有散布恶意中伤之言者才会对评判人们或他们的行为感兴趣；“不加评判”对我们一些人来说，是人道主义伦理学基本的一条而且是很少被人欣赏的一条准则。（我们不得不解除一名罪犯的武装并把他投入临狱，以防止他重犯其罪行，但是过多的道德评判以及特别是过多的道德义愤总是矫饰和伪善的一种标志。）故此，一种关于道德评判的伦理学不仅是无意义的，而且的确是一件不道德的事情。道德问题的全部重要性当然在于这样一个事实，即我们能够以聪颖明智的先见之明来行事，而且我们能够反躬自问，我们的目标应该是什么，即我们应当怎样行动。

几乎所有论述过我们应该怎么做的道德哲学家（康德可能是个例外），都试图或者借助“人的本性”（甚至康德也这么做，这里他指的是人的理性）或者借助“善”的本性来回答这个问题。这些途径中的第一种毫无结果，因为我们所有可能的行动都是植根于“人性”，所以伦理学的问题也可以说成是，提问我应该遵循和发展人性中的哪些要素，以及我应该压抑或控制哪些方面。但是这些途径中的第二种也是毫无结果的；因为假定有某种对“善”的分析是以这样的句子表述的：“善是如此这般这般”（或“如此这般这般是善的”），那么我们总是不得不问：那又怎么样？这跟我有何关系？只有当“善的”这个词是在一种伦理学的意义上被使用的，仅当它被用来指称“我应该做什么”时，我才能够从“X是善的”这条信息中推论出我应该做X的结论。换言之，假如善一词要是多少具备伦理学的意义的话，那么它一定是被定义为“我（或我们）应该做（或促进）什么”。但是如果它是这样被界定的，那么其全部意义就由这个定义短语终结了，而且它能够在所有的上下文当中被这个短语取代，即引出术语“善”实质上不能对解决我们的问题有所助益〔也可参阅第2卷第11章第39页注①（3）〕。

所有关于善的定义，或是关于定义它的可能性的讨论，因此都是毫无价值的。它们只是证明了“科学的”伦理学距离道德生活的紧迫问题有多么遥远。而且它们因此表明了“科学的”伦理学是一种逃避形式，而且它逃避了道德生活的现实，即逃避了我们的道德责任。（鉴于这些考虑，发现“科学的”伦理学以伦理自然主义形式出现，恰与可被称为个人责任的发现在时间上重合在一起，就不足为怪了。参阅第342页注②至347页注①、361页注①、363页注①和371页注①对应的正文中关于开放社会及伟大世代所讲的内容。）

（2）在这一点上，指出这里讨论的逃避责任的一种特殊形式或许是合适的，即

特别是由黑格尔学派的法律实证主义连同一种密切关联的精神的自然主义所展示的形式。这个问题仍有意义,这一点可以从以下事实看出来:像卡特林这位优秀作者在这个重要问题上(也在许多其他问题上)仍然依赖黑格尔;而且我的分析将采取的方式是批判卡特林赞同精神的自然主义并反对在自然规律与规范性法则二者之间做出区分的观点(参阅卡特林)著:《政治学原理研究》,1930年,第96—99页)。

卡特林首先在自然规律与“人类立法者制定的……法律”之间做出了明确的划分;而且他承认,“自然规律”乍看起来,如果应用于规范的话,“似乎明显是不科学的,因为它似乎没有区分要求强制执行的人类法律与不可能违犯的自然规律”。但他力图证明它仅仅是看起来是这样,而且“我们批评”这种使用“自然规律”一词的方式,“过于轻率”了。并且他开始进行清晰明确的关于精神的自然主义的阐述,即着手在“根据自然”的“健全的规律”和其他规律二者间做出区分:“健全规律,于是,涉及对人类倾向的某种系统阐述,或者,简言之,是要由政治科学‘发现’的‘自然的’规律的基本。健全的规律在这种意义上明显地是被发现而不是被制定的。它是自然的社会规律的基本”(即我所说的“社会学的规律”;参阅第134页注①对应的正文)。而且他在做总结时坚持认为迄今为止法律体制变得更为理性了,其规则“不再带有专断命令的特征,而且变成仅仅是从最重要的社会规律推导出的演绎结论”(即从我所说的“社会学规律”中推导而来的结论)。

(3)这是一种关于精神的自然主义的非常有力的阐述。对它的批评更为重要,因为卡特林把他的学说与这里所提倡的乍看起来似乎与这里所倡导的“社会工程”相像的理论结合在一起(参照第50页注①对应的正文以及第292页注①至294页注①、279页注①至282页注②对应的正文)。在对它进行讨论之前,我想解释一下为什么我认为卡特林的观点依赖于黑格尔的实证主义。这样一种解释是必需的,因为卡特林运用其自然主义,目的是要区分“健全的”法律和其他法律;换言之,他运用它是为了区分“正义”的和“非正义”的法律,而且这种区分肯定看上去不像实证主义,因为实证主义把现存法律视为正义的惟一标准。尽管如此,我相信,卡特林的观点非常接近于实证主义;我的理由是,他确信只有“健全的”法律才能是有效的,并且在明白无误的黑格尔的意义上是“实存的”。因为卡特林说,当我们的法典不是“健全的”,即并不符合人性规律时,那么“我们的条文就是一纸空文”。这个陈述是最纯粹的实证主义;因为它允许我们从这一事实,即某项特定的法律条文不仅是“纸面上的”,而且成功地被实施了,演绎推论出它是“健全的”,或者换言之,即推论出所有证明不仅仅是纸面上的立法,都是人类本性的基本,并且因此是正义的。

但是我们不能逃避这个责任。不论我们接受了什么样的权威，都正是我们自己接受了它。假如我们认识不到这个简单的事实，那么我们就只是在欺骗自己。

(4)我现在开始着手简要地批评由卡特林提出的论点，其论点反对在下述二者之间做出区分：(a)不能被违犯的自然规律，以及(b)人为的，即由惩罚强制实施的规范性的法则；这是他本人起初做出的非常清楚明确的区分。卡特林的论点是双重的。他证明(a¹)自然规律在某种特定意义上也是人为的，而且它们在某种意义上也能被违反；以及(b¹)在某种特定的意义上，规范性的法则不能被违反。我是谈(a¹)，“物理学家的自然规律”，卡特林写道，“并不是没有理性的事实，它们是物质世界的理性化，或者是由人附加上去的，或是由人证明了其正确性的，因为这个世界本来是理性而有秩序的。”并且他开始证明，当“新事实”迫使我们改写规律时，自然规律“可以被废弃”。我对这种观点的答复是这样的。一个意在作为某一条自然规律的系统阐述的陈述当然是人为的。我们提出了这条假定，即存在着某种特定的不变的规律性，即我们借助一个陈述描述了假定的规律性，即自然规律。但是，作为科学家，我们准备着从自然中获知我们是错的，我们准备着改写规律，假如与我们的假说矛盾的新事实证明了，我们假定的规律不是规律，因为它已经被打破了。换句话说，通过接受自然的否决，科学家证明，只要一条假说尚未被证伪，他就接受它；这就等于说，他把自然规律视为不能被打破的法则，因为他把打破其法则作为其法则并未正确阐述某条自然规律的证据来接受。进而，尽管这个假说是人为的，我们也不能阻止它的证伪。这证明了，通过创立假说，我们并没有创造出它想要描述的规律性（尽管我们确实提出了一组新的问题，而且或许可以提议做出新的观察和解释）。(b¹)“以下说法并不是真的”，卡特林说，“即当罪犯做了被禁止去做的行为时，他‘违犯’了法律……法律条文并不说‘你不能够’；它只说，‘你不得，或将处以这种惩罚。’”“‘作为禁令’”，卡特林继续写道，“它可以被违反，但是作为法律，在一种非常现实的意义上，它只是当没有处以惩罚时才被违反……就法律是完善的而且其惩罚得以实施来说，……它接近于物理学的规律。”对这一点的答复很简单。在无论何种意义上，我们谈及“违犯”法律，这种司法上的法律能够被违犯；没有任何言辞上的调整能够改变这一点。让我们接受卡特林的观点，即罪犯不可能“违犯”法律，而且，只有当该罪犯未受到法律所规定的惩罚时，它才被“违犯”了。但是，即使是从这种观点来看，法律也是能够被违犯的；例如，由拒绝惩罚罪犯的国家官员违犯。而且即使在一个在事实上执行所有惩罚的

六

我们现在转而对柏拉图的自然主义及其与他的历史主义的关系进行更为细致的分析。当然,柏拉图并非总是在同一种意义上使用“自然”一词。我相信,他赋予它的最重要的含义,实际上等同于他赋予“本质”一词的含义。使用术语“自然”一词的这种方式仍存在于甚至在我们的时代里的本质主义者中间;例如,他们仍然提到数学的本性,或归纳性推论的本性或“幸福与苦难的自然本质”^①。当柏拉图以这种方式使用这个词时,“自然”的意思几乎与“形式”或“理念”一样,因为某事物的形式或理念,如前面所证明的,也就是它的本质。自然与形式或理念两者之间的主要区别似乎是这样的。某种可感知事物的形式或理念,正如我们已经看到的那样,并非处于那个事物之中,而是同它分离开来;它是它的祖先,它的始

国度里,官员们如果他们选择这样做的话,也能够阻止这样的执行,并且因此在卡特林的意义上,“违犯”法律。(他们也会在一般意义上“违犯法律”,即他们会成为罪犯,而且他们最终可能会受到惩处,这完全是另外一个问题了。)换言之,某种规范性的法制总是由人并由他们的惩处来强制实施的,而且它因此同假说有根本差别。在法律上,我们可以强制执行对杀人行为或仁慈行为的镇压;实施对谬误或对真理的压制;实施对正义或对非正义的压制。但是我们不能够强迫太阳改变其运行轨道。即使再多的论证也不能跨越这条鸿沟。

- ① 在《泰阿泰德篇》175c 处提到“幸福和苦难的本质”。关于“自然”与“形式”或“理念”之间的密切联系,尤可参阅《理想国》,597a—d,在那里柏拉图第一次讨论了床的形式或理念,而且接着把它指称为“天然即存在的,由上帝制造的床”(597b)。在同一处,他提出了在“人造物”(或“被创造”的东西,它是一种“仿制物”)与“真实物”二者之间的相应的区分。也可参阅亚当对《理想国》597b10 的注释(还有那里给出的引自伯内特的引文),以及对 476b13, 501b9, 525c15 的注释;还有《泰阿泰德篇》,174b(以及康福德在其《柏拉图的知识论》第 85 页的注释。也可参见亚里士多德的《形而上学》,1015a14)。

祖；但是，这个形式或祖先把某种东西传递给作为它的子孙或属于其族类的这种可感知事物，即它们的本性。这种“自然”因此是某事物的天生的或原有的品质，而且在这种程度上说，这是它的固有本质；它是某个事物原有的力量或原始天命，而且它决定着那些作为其近似于其形式或理念之基础的，或作为其对形式或理念固有的分享之基础的非本质属性。

“自然的”因此是某事物中内在的或原有的或天赐的东西，而“人为的”则是后来被人改变或由他通过外部的强制添加或强加的。柏拉图常常坚持说，所有人类“技艺”的产品充其量都仅仅是“自然的”可感知事物的摹本。但是反过来，因为这些只是天赐的形式或理念的摹本，加倍地远离实在，且因此甚至比变动之中的（自然的）事物更不好，更不现实，且更不真实^①。从这一点我们看出，柏拉图至少在一点上同意安提芬的观点^②，即假定自然与约定或人工二者之间的矛盾对立相当于真理与谬误、实在与现象、最初的或原始的事物与从属或人为的事物之间的对立，并且相当于理性知识的对象与虚妄意见的对象之间的对立。根据柏拉图所言，这种对立还相当于“天赐的工艺的产物”或“神授艺术的产品”与“人用

① 关于柏拉图对艺术的抨击，参见《理想国》最后一卷，以及特别是在第109页注③里提到的《理想国》600a—605b几个段落。

② 参阅第137页注①至138页注①及正文。我的论点，即柏拉图至少部分地同意安提芬的自然主义理论（尽管他当然不同意安提芬的平等主义），对许多人特别是对巴克（同前引书）的读者来说，似乎是令人奇怪的。而且听到下面的意见，他们可能会更为惊奇，即主要的歧见与其说是一种理论上的分歧，不如说是道德实践上的分歧，而且在道德上，就平等主义的实际问题而论，是安提芬而不是柏拉图站在正确的一边（关于柏拉图同意安提芬有关自然是真实和正确的这条原则，也可参见第149页注②、153页注①和155页注①及对应的正文）。

它们制成的什么东西,即人类技艺的产品”之间的对立。^① 所有柏拉图想要强调其内在价值的那些事物,他于是都称其为是自然的,以和人为的东西相对立。故此,在《法律篇》中他坚持认为灵魂必须被看作是先于所有物质的事物,而且因此它必须被说成是天然即存在的:“几乎每一个人……都不知道灵魂的力量;而且特别是不知道它的起源。他们不知道,它跻身于最早的事物之列,而且先于所有肉体……在使用‘自然’一词时,人们想要描述最早被创造出来的事物;但是,假如证明正是灵魂优先于其他事物(而或许不是先于火或空气),……那么灵魂而不是其他事物在自然这个词最真切的含义上,就可以坚定地断言灵魂天然即存在着。”^② (柏拉图在

① 这些引文引自《智者篇》,266b和265e。但是这一段也含有(265e)一种批评(近似于《法律篇》,在第149页注②和第155页主①对应的正文中引用到),它可被描述为诸如或许是安提芬所持有的这样的自然主义的唯物主义的解释;我指的是“认为自然……的产生与智性无关……的信念”。

② 参阅《法律篇》,892a和c。关于灵魂与理念之间的类同性的学说,也可参见第3章和第56页注①(8)。关于“自然”与“灵魂”之间的类同,参见亚里士多德的《形而上学》1015a14,连同所引用的《法律篇》的段落,以及896d/e:“灵魂存在于运动着……的一切事物之中。”

特别是可进一步参照下述几个段落,其中以明显的同义性的方式使用“自然”和“灵魂”;《理想国》,485a/b,485e/491a和b(“自然”);486b和d(“灵魂”),490e/491a(二者),491b(二者),以及许多其他地方(也可参照亚当对370a7的注释)。在490b(10)直接说到这种类同性。关于“自然”与“灵魂”和“种族”之间的类同性,可参照501c,在那里在类似段落里找到的短语“哲学的本性”或“灵魂”被“哲学家的种族”代替。

在“灵魂”或“自然”与社会阶级或种姓二者之间也存在某种类同性;例如可参见《理想国》,435b。种姓与种族二者之间的这种联系是根本性的,因为从一开始(415a),种姓就是等同于种族的。

《法律篇》648d,650b,655e,710b,766a,875c是在“天赋”或“灵魂的状态”的意义上运用“自然的”。在《法律篇》,889a以下,讲到了自然超出艺术的优先权和优越性。关于在“正确的”或“真正的”意义上的“自然的”,可分别见《法律篇》686d和818e。

这里重申了他关于灵魂比肉体更密切地近似于形式或理念的旧理论；这个理论也是他关于不朽的学说的基础。）

但是柏拉图不仅教导说灵魂先于其它事物，并且因此“自然”即存在；他使用的“自然”一词，假如适用到人身上，还常常作为对精神力量或天赋或天生的才能的一种称谓，所以我们可以说人的“自然”几乎与他的“灵魂”是等同的；它是他由以分享形式或理念，分有他的种族的天赐始祖的神授原则。并且，“种族”一词又一次常常在非常类似的意义上被使用。因为某个种族是因作为同一始祖后裔而团结在一起的，它也必须由一个共同的自然团结于一道。这样，术语“自然”和“种族”就常常被柏拉图作为同义词来使用，例如，当他谈到“哲学家的种族”以及谈到那些具有“哲学家自然本性”的人时，就是这样；因此这两个术语都十分近似于术语“本质”和“灵魂”。

柏拉图的“本原(自然)”论打开了通向他的历史主义的方法论的另一条门径。既然考察其研究对象的真正本质似乎是一般而言的科学的任务，那么考察人类社会及国家的本质就是社会科学或政治科学的任务。但是，根据柏拉图的观点，一个事物的本质是它的起源；或者至少它是由其起源决定的。因此，任何一门科学的方法就将是探究事物的起源（它们的“起因”）。这个原则，当应用到社会科学和政治学时，就导致了这样的主张，即要求人们必须考察社会和国家的起源。历史学因此不是为了历史本身来研究，而是作为各门社会科学的方法。这就是历史主义的方法论。

人类社会的和国家的本质是什么？按照历史主义的方法，社会学的这个基本问题必须以这种方式重新阐述：社会和国家的起源是什么？柏拉图在《理想国》以及《法律篇》中提供的答复⁽¹⁾，与前面被描述为精神的自然主义的态度观点相同。社会的起源是一种约

(1) 参阅在第102页注①(1)(a)和(c)中所引用的几个段落。

定,一种社会契约。但是它还不仅止于此,更确切地说,它是一种自然的约定,即一种建立在人性的基础之上,并且更准确的说,建立在人的社会本性基础上的约定。

人的这种社会本性植根于人类个体的不完善性。与苏格拉底观点相左^①,柏拉图教导说,由于人类本性中固有的局限,人类个体不可能是自给自足的。尽管柏拉图坚持认为存在着十分不同的人类完善程度,但最后证明甚至是极少数相对完善的人仍然依赖他人(较不完善者);如果不是为了别的事情,那么就是为了让他们的来做肮脏的工作,做体力劳动^②。从这个角度而言,即使是近乎完美的具有“罕见的非比寻常的本性”的人,也依赖社会,依赖国家。他们只有通过国家并处在国家之中,才能达到完善;完美国家必须为他们提供适宜的“社会栖息环境”,没有这种环境,他们必定变得腐坏并走向退化。因此,国家必须被置于比个体更高的地位上,仅仅因为国家才可以成为自给自足的(“经济独立的”)、完美的,而且能够使个人的不可避免的不完善之处得以改善。

因此社会与个人是互相依赖的。其中一方应把它的存在归因于另一方。社会应把它的存在归因于人类本性,而且尤其应归因于

① 苏格拉底在《理想国》,387d/e 中提到经济独立性的学说(参阅《申辩篇》,11c 以下,以及亚当对《理想国》,387d25 的注释)。这只是对苏格拉底的教导的回忆性的几个散见段落中的一段;但是它和《理想国》的主要信条直接矛盾,如同在正文中对它的阐述一样(也见第 206 页注①及正文);通过对比所引段落和 369c 以下以及许多非常相近的段落,可以看到这一点。

② 例如可参阅在第 97 页注①对应的正文中所引用的段落。关于“具有罕见的且非同寻常的本性”的人,参阅《理想国》,491a/b,以及许多其他段落,例如《蒂迈欧篇》,51c:“理性由诸神和极少数人共同拥有。”关于“社会栖息环境”,参见 491d(也可参阅 23 章)。

柏拉图(以及亚里士多德,尤其可参阅第 2 卷 11 章第 8 页注①以及正文)坚持认为,体力劳动地位卑微,而苏格拉底似乎采取了一种十分不同的态度(参阅色诺芬,《回忆录》,1,7;7-10;色诺芬的故事在某种程度上得到安提斯泰尼和狄奥根尼对待体力劳动的态度的进一步的证实;也可参阅第 363 页注①)。

它缺少自给自足性；而个人应把他的存在归因于社会，因为他不是自给自足的。但是在这种相互依赖关系里，国家超越于个人的优越性以各种不同的方式显示出来；例如，以这样一种事实来表现，即一个完美国家的衰落和瓦解的开端，并不是在国家本身之内产生的，而更确切地说是产生于其个体身上；它植根于人类灵魂、人类本性的不完善；或者更准确地说，它表现为这样一种事实，即人的种族有退化的倾向。我想现在回到这一点，即政治衰败的根源，及其对人类本性退化的依赖关系；但我愿意首先对柏拉图的社会学的某些特征做一些评论，特别是关于他的版本的社会契约理论，以及关于他对国家具有某种超个性人的观点，即他的版本的关于国家的生物学或有机体的理论，做一些评论。

是普罗塔哥拉首先提出了关于法律产生于社会契约的理论，或是，利科弗龙（其理论将在下一章中加以讨论）是这样做的第一人，这并不确定。不管怎样，这种思想与普罗塔哥拉的约定主义有密切联系。柏拉图有意地把某些约定主义的思想甚至是契约理论的某种形式同他的自然主义结合在一起，这一事实本身就证明了，约定主义在其最原始的形式上，并不认为法律是完全任意性的；而且，柏拉图对普罗塔哥拉的评论证实了这一点^①。柏拉图是怎样意识到他的版本的自然主义中的约定主义成份，这可以从《法律篇》中的一个段落里看出来。柏拉图在那里提供了政治权威可能依据的一系列各种不同原则，其中提到了品达的生物学自然主义（参见前文），即“强者应当统治而弱者应当被统治的原则”，他把它描述为“遵循自然”的一条原则，“正如底比斯诗人品达有一次说过的那

^① 尤可参见《泰阿泰德篇》，172b（也可参阅康福德在《柏拉图的知识论》中对这一段的评论）。也见第133页注^①。在柏拉图的教导中的约定主义要素或许可以解释，为什么一些仍掌握普罗塔哥拉著作的人说《理想国》同这些著作相似。（参见《狄奥根尼·拉尔修》，第Ⅱ卷，第37页。）关于利科弗龙的契约理论，参见第214页注^①、第225页注^②（尤其是第219页注^①）以及正文。

样”。柏拉图把这条原则同他通过证明其结合了约定主义和自然主义而推荐的另一条原则相比较：“但是还存在着……一种主张，它是所有原则中最伟大的一条，即智慧者应当领导和统治，而无知者应当服从；而这一点，啊，品达，最智慧的诗人，无疑并不违犯自然，而是遵循了自然；因为它所要求的，并不是外部强制，而是以双方同意为基础的法律的真正自然的统治。”^①

在《理想国》中，我们发现约定主义的契约理论的成份，以类似的方式和自然主义（以及功利主义）成份结合在一起。“城邦的形成”，我们在那里听到，“是因为我们不是自给自足的……，或者有另外一种城邦中定居的起源吗？人们在一处定居地里聚集了……许多帮手，因为他们需要许多东西……而且当他们相互之间分享他们的物品时，一方提供而另一方分享，每一个人不都是希望以这种途径增进他自己的利益吗？”^②这样，居民们为了每个人都可以

① 参阅《法律篇》，690b/c；参见第136页注①。柏拉图也在《高尔吉亚篇》，184b、488b和《法律篇》714c、890a中提及品达的自然主义。关于作为一个极端的“外部强制”与作为另一个极端的(a)“自由行动”，(b)“自然”，二者之间的对立，也可参阅《理想国》，603c和《蒂迈欧篇》，64d。（也可参阅第155页注①中引用到的《理想国》，466c-d。）

② 参阅《理想国》，369b-c。这在某种程度上属于契约理论。下一句引文，即关于在完美国家之中的自然主义原则的第一次陈述是370a/b-c。（自然主义在《理想国》中最早是由格劳孔在358e以下提到的；但这当然不是柏拉图自己的自然主义学说。）

(1)关于劳动分工的自然主义原则的进一步发展及这个原则在柏拉图正义学说中所起的作用，尤其可参阅第176页注②、195页注②和208页注②对应的正文。

(2)关于一种现代的极端激进版本的自然主义原则，可参见马克思关于共产主义社会的口号：“各尽所能；按需分配！”（例如可参阅《马克思主义手册》，E. 伯恩斯坦，1935年，第752页，以及第2卷第13章第144页注①、141页注①及第24章第382页注①及正文。）

关于这一条“共产主义原则”的历史根源，参见柏拉图的格言“朋友分享他们所拥有的一切”（参见第206页注①及正文；关于柏拉图的共产主义，也可参见第204页注①和99页注①及正文），并可把这些段落同《使徒行传》做比较：“而且信任者全都相聚一堂，并分享所有一切；……按照每个人的需要把它们分给所有人。”

增进他自己的利益而聚集起来；这是契约理论的成分。但是在这一点背后，存在着他们不是自给自足的这个事实，一种人性的事实；这是自然主义的成分。而且这种成分被进一步发展了。“天生而来，我们中没有任何两个人是完全一样的。每个人都有他独特的本性，一些人适于一种类型的工作，而一些人适合另一种……一个人在许多行当里工作或是他仅在一个行当里干，哪一个更好呢？……无疑，假如每个人根据他的自然天赋，只从事一种职业，那么将生产得更多、更好且更容易。”

以这种方式，劳动分工的经济原则被引入进来（令我们想起在柏拉图的历史主义与对历史的唯物主义解释二者之间的相似性）。但是这条原则在这里是以生物自然主义成分，即以人生来不平等为基础的。起初，提出这种观念是不引人注目，而且可以说是没有恶意的。但是我们在下一章中将看到它具有影响深远的后果；确实，惟一真正重要的劳动分工最终将是统治者与被统治者二者之间的分工，它被宣称是以主人与奴隶、智慧者与无知者之间天然的不平等为基础的。

我们已经看到，在柏拉图的态度中存在着一种值得注意的约定主义以及生物自然主义的成分，如果我们考虑到这种态度从整体上看属于精神的自然主义的立场，因其模棱两可，很容易容许有这样的结合，那么这种说法就不令人奇怪了。这种精神版本的自然主义也许在《法律篇》中得到了最好的阐述。“人们说”，柏拉图说道，“最伟大和最美好的事物是自然的……而较次要的事物则是人为的。”到此为止，他同意这种说法；但是他接着抨击说下述话的唯物主义者：“火与水，以及土壤和空气，都是天然即存在的……而且，所有规范性的法则全部都是非自然的和人为的，并且是以不真

(2,44-45) ——“他们中没有任何一人匮乏；因为……是按照每个人的需要分配给他的”(4,34-35)。

实的迷信为基础的。”同这种观点相左,他首先证明,不是肉体,也不是各种要素,而是灵魂才是真正地“自然即存在”^①(前面我已引用过这一段);而且从这一点他总结道,秩序,以及法律,也一定是自然就有的,因为它是从灵魂生发出来的:“假如灵魂先于肉体,那么依赖于灵魂的事物”(即精神性的东西)“也先于那些依赖于肉体的事物……而且灵魂命令并指挥着一切事物。”这为下面的学说提供了理论基础,即“法律和有意义的制度自然即存在着,而且不因任何低于自然的东西而存在,因为它们来源于理性和真正的思想。”这是一种明白无误的精神的自然主义的说法;而且它还同一种保守类型的实证主义观念结合在一起:“思考缜密且深谋远虑的立法将发现一种极其有力的帮助,因为法律一旦以书面形式制定出来,就将保持不变。”

从所有这一切可以看到,源于柏拉图的精神的自然主义的论点非常没有能力帮助解答可能提出来的关于某一具体法律的“公正”或“自然”特征的任何一个问题。精神的自然主义实际上过于含糊,以致不能被应用于任何一个现实问题。除了提供支持保守主义的某些一般性论点之外,它不能提供更多的东西。在实践当中,一切事情都交付给了这位伟大的立法者的智慧(一位神一样的哲学

① 参见第 149 页注①及正文。在这一段中的引文全部出自《法律篇》:(1)88^c.a-d(参阅《泰阿泰德篇》中非常相近的段落,172b);(2)896^c-e;(3)890^c/891a。

关于正文中的下一个段落(即关于我认为柏拉图的自然主义对于解决实际问题无能为力的观点),下述内容也许可作为一个例证。许多自然主义者争辩说,男人和女人在身体上和精神上两方面都是“天生”不同的,而且因此他们应当在社会生活中发挥不同的作用。然而,柏拉图运用同样的自然主义的论点来证明相反的观点;因为,他辩论说,两种不同性别的狗不是都可用于看门和狩猎吗?“你同意,”他写道(《理想国》,466^c-d),“女人……必须同男人一道参加保卫以及狩猎活动,就像狗的情形一样;……而且在做这样时,她们将以最可取的方式行动,因为这不是违反自然,而是遵循了两性之间的自然的关系,是吗?”(也见第 153 页注①对应的正文;关于狗作为理想的护卫者,参阅第 4 章,尤其是第 102 页注①(2)和正文)。

家,其形象,特别是在《法律篇》中,无疑是一幅自画像;也可参见第8章)。然而,与他的精神的自然主义相对立,柏拉图关于社会与个人相互依存的理论则提供了更为具体的结果;而且他的反平等主义的生物自然主义也是如此。

七

上面已经简要地陈述了,因为其自给自足性,理想国家据柏拉图看来是完善的个体,而相应地,公民个人是国家的不完善摹本。这种把国家理解成为一种超个体或利维坦式政体的观点,为西方引入了一种所谓有机体的或生物学的国家理论。这种理论的原则将在后而加以批判^①。这里我首先想要提请注意这一事实,即柏拉图并没有为这个理论辩护,而且确实几乎没有明确地系统阐述它。但它却是清楚无误地隐含其中;事实上,在国家与人类个体二者之间的基本类比是《理想国》的一个标准话题。在这一点上,值得提到,这个类比乃是服务于深化对个人的分析而不是对国家的分析。有人或许可能为这样一种观点辩护,即柏拉图(也许是在阿尔克迈昂的影响下)与其说是提供了一种关于国家的生物学理论,不如说提供了关于人类个人的政治学理论^②。我认为,这个观点与他的信条,即个人低于国家并且是它的一种不完善摹本,是完全一致的。正是在柏拉图在其中提出其基本类比的地方,是以这种方式运用它的,那也就是说,把它作为解释和阐明个人的一种方法。城邦

① 关于国家生物学理论的简短批评,参见第326页注①及正文。*关于这种理论的东方起源,参见R. 艾斯勒:《历史综论杂志》,第41卷,第15页。*

② 关于柏拉图的灵魂政治理论的某些应用,以及从它推出的推论,参见第372页注①及正文。关于在城邦与个人二者之间的基本方法论上的类比,尤其可参见《理想国》,368e,445c,577c。关于阿尔克迈昂的个人或人类生理学的政治理论,参阅第187页注②。

被说成比个人更大,且因此更容易考察。柏拉图把这一点作为他提出如下建议的理由:“我们应当在城邦里开始我们的探究”(即探究正义的本质),“并随后继续在个人中探究,总是密切注意相似点……我们不是期望通过这个途径更容易地辨明我们正在寻找的东西吗?”

从他提出的方式,我们能够看到,柏拉图把他的基本的类比为理所当然。我相信,这个事实是他渴望某种统一而和谐的,一个“有机的”国家,渴望一种更为原始的社会表现。(参见第10章)他说,城邦国家应该维持在小规模上,并且只有在其规模的扩大不危及其团结时,它才应该扩大。整个城邦天然就应是一,而不是多^①。柏拉图因此强调其城邦的“一”或“个体性”。但是他还强调了人类个人的“多”。在他对个体灵魂的分析,以及对同其城邦的保护者、武士与劳动者(他们仍然继续“像禽兽一样满足口腹之欲”,如赫拉克利特所言)三个阶级相当地,把它分为理性、体力和动物本能三个部分的分析里,柏拉图使这些组成部分彼此对立,仿佛它们是“独立的且相互冲突的人”一样^②。“尽管人显然是一,而他在实际上是多……尽管完善的政治实体显然是多,而在实际上它是一。”显然这符合国家的理念特征,个人是国家的一种不完善的摹本。如此这般对同一性与整体性——特别是对国家的,或者也许是对世界的同一性与整体性的强调,可以描述为“整体论”。我相信,柏拉图的整体论与在前面几章里提到的部落的集体主义联系密切。柏拉图渴望着失落掉的部落生活的团结。在某种社会革命之

① 参阅《理想国》,423.b与d。

② 这段引语以及下一段引自格罗特著:《柏拉图及苏格拉底的其他同伴》(1875),第Ⅲ卷,第124页——《理想国》的主要几个段落是439c及下页(莱昂提乌斯的故事);571c及下页(兽性部分与理性部分的对比);588c(预示大动乱的怪物;参见附录)13,17及18中,拥有柏拉图哲学的数的“野兽”;603d和604b(处于同自己争战之中的人)。也见《法律篇》,689a--b,以及第372页注①--②。

中的变动的生活,在他看来是不真实的。只有一种稳定的整体、永恒的集体生活才具有真实性,而短暂易逝的个人则没有真实性。个人从属于全体是“自然的”,而全体不仅仅是诸多个人的组合体,而且是具有某种更高秩序的一个“自然”单位。

柏拉图对这种“自然的”,即部落的和集体主义的社会生活模式做出了精彩的社会学描述:“法律”,他在《理想国》中写道,“……是设计用以带来国家整体的福利,借助劝告与强迫,使公民们成为一个统一体。它使他们全都分享他们中每个人能够贡献给社会共同体的任何利益。而且,实际上正是法律为这个国家造就了具有良好心情的人们;不是为了使他们不受约束之故,以致每个人都能各行其是,而是为了利用他们所有的人以使城邦结合成一个整体。”^① 在这种整体论中存在着一种感情强烈的唯美主义,一种对美的渴求,这一点例如可从《法律篇》中的一句话里看出来:“每一个艺术家……为了整体而牺牲局部,而不是为了局部牺牲整体。”在同一处,我还找到一句政治学整体论的堪称经典的口号:“你们是为了整体而存在,而不是整体为了你们而存在。”在这种整体之内,不同的个人,以及不同的个人集团,因具有他们天然的不平等

① 参阅《理想国》519e 以下(也可参阅第 257 页注①);下面两段引文均引自《法律篇》,903c。(我颠倒了它们的次序)可以提一下,在这两个段落中“整体”(整体“pan”和子整体“holon”)并不是国家而是世界;而毫无疑问,这种宇宙论的整体论的潜在倾向是一种政治学的整体论;参阅《法律篇》,903d—e(在其中医生和手艺人同政治家联系在一起),以及柏拉图经常使用“holon”(尤其是它的复数形式)事实上意指“国家”及“世界”。此外,这两个段落中的第一段(按照我引用的顺序)是《理想国》,420b—421c 的一个较简短的缩写;第二段是《理想国》,520b 以下的缩写(“我们为了国家也是为了你们自己而创造了你们”)。更多的关于整体论和集体主义的段落是:《理想国》,424a,449e,462a 及下页,《法律篇》715b,739c,875a 及下页,903b,923b,942a 及下页(也见第 202 页注②—③)。关于在这一段中,柏拉图把国家说成一个有机体的论述,参阅《理想国》,462c,及《法律篇》964c,在那里国家甚至和人的肉体相比较。

性,必须提供他们具体的而且是非常不平等的服务。

所有这一切都表明了,柏拉图的理论是一种国家有机体理论,虽然他有时并没有把国家说成是一个有机体。但是既然他这样说了,就不会有任何疑问,应把他说成是这种理论的一位阐述者,或者确切地说,他是创始人之一。他的这种理论,其特征可概括为乃是一种人格主义的或心理学的理论,因为他并没有以一般性的方式把国家作为类似于某种或他种生物体来描述,而是和人类个人,而且更具体地说是同人类灵魂相类比。尤其是,国家的疾病,其统一的瓦解,相当于人类灵魂的、人类本性的疾病。事实上,国家的疾病不仅仅是相关于,而且是直接地产生于人类本性,尤其是由于统治阶级成员们的堕落。在国家退化过程中的每一个典型阶段都是由在人类灵魂的、人类本性的、人种的退化过程中相对应的一个阶段带来的结果。而且既然这种道德的蜕化被解释为以种族的退化为基础,我们就可以说,在柏拉图的自然主义中的生物学成分,最终证明在他的历史主义的基础之中具有极其重要的作用。因为最早的或完美国家的衰落的历史,不过是生物学上的人种退化的历史。

八

在上一章中提到,变化与衰退的起始问题是柏拉图的历史主义的社会理论的主要难题之一。最早的、自然的和完善的城邦,不能假定为在其自身之内即携带着瓦解的病菌,“因为若在其自身之内即携带着瓦解的病菌,那么因为这个原因它就是不完善的。”^① 柏拉图试图把过错归咎于他的普遍适用的历史的、生物学的、或许甚至还有宇宙论的关于退化的演变规律,而不是归咎于最早的或完美城邦的特定政

^① 参阅亚当编辑的《理想国》,第2卷,第303页;也见第75页注①及正文。

体^①：“已被创生出来的每一个事物都必定要衰亡。”但是这种一般性的理论并没有提供一个完全令人满意的答案，因为它没有解释为什么即使是一个足够完善的国家也不能逃避衰亡的规律。而且确实，柏拉图暗示历史性的衰亡本来是可以避免的^②，假如最早的或自然的国家的统治者们被训练成为哲学家的话。但是，他们不是哲学家。他们在数学和辩证法方面没有受到训练（他主张他的天堂般的城邦的统治者们应受到这样的训练）；而且为了避免退化，本来需要传授给他们优生学，即“保持保护者的血统之纯正”的科学，以及避免他们脉管中的贵金属同劳动者的贱金属相混杂的更高深的奥秘。但是，这些更为高深的奥秘是难于揭示的。柏拉图在数学、声学 and 天文学领域里，在虚妄的意见和纯粹的理性知识二者之间，做出了界限分明的区分，前者受到经验的玷污，而且不能够达到准确，并且全部都处于一种低水平之上，后者则未受官能经验的影响，而且是准确的。他还把这种区分应用到优生领域。一种纯粹经验性的繁殖方法不可能是准确的，即它不能够保持种族血统的绝对纯正。这解释了如此之好，即如此近似于其形式或理念，以至于“如此构建而成的城邦几乎不可能被动摇”的原始城邦

①： 亚当强调了这一点，同前引书，注释 546a, b7, 以及 pp. 288 和 307。在这一段落中的下一段引文是《理想国》，546a；参阅《理想国》485a/b, 在第 63 页注②(1) 和第 270 页注①对应的正文中引用到。

② 这是我必须偏离亚当的解释的主要一点，我相信柏拉图要表明，第 6—7 卷的哲学王，其主要兴趣在于不生不灭的事物（《理想国》，485b；参见上一条注释以及那里提及的几个段落），以其数学和辩证法的训练获得关于柏拉图哲学的数的知识，并以此拥有了阻止社会退化，并因此抑制国家衰亡的手段，尤其参见第 161 页注①对应的正文。

在这一段落中随后的引文是：“保持保护者的血统的纯正”；参阅《理想国》，460c，以及第 106 页注②对应的正文。“城邦因此建立起来，等等。”；546a。

关于柏拉图在数学、声学 and 天文学领域中，在理性知识和以经验或知觉为基础的虚妄意见二者之间的区分，是参照了《理想国》，523a 以下，525d 以下（在那里讨论了“计算”；尤其可参见 526a）；527d 以下，529b 及下页，531a 以下（向下到 534a 和 53/d），也见 509d—511e。

的衰落。“但是”，柏拉图继续说道，“这是它瓦解的方式”。并且他开始着手规划他的关于生育、关于数，以及关于人的堕落的理论。

他告诉我们，所有植物和动物假如要避免不育和退化的话，都必须按照特定的时间阶段来繁殖。关于这些阶段的一些知识，是与种族的寿命长度相联系的。应该使最好国家的统治者能够获得这种知识，并且他们将把它运用于主人种族的繁育。然而，它不会是理性的知识，而仅仅是经验性的知识；它将是“借助或基于感知的计算”（参阅下一条引文）。但是如我们刚刚看到的那样，感知和经验从来不可能是准确可靠的，因为它的对象不是纯粹的形式或理念，而是处于变动之中的事物世界；而且既然保护者没有更好类型的知识供他们使用，其血统就不可能保持纯正，并且种族的退化必定不知不觉地出现了。这就是柏拉图如何解释这件事情：“关于你们自己的种族”（即人的种族，与动物相对），“你们所训练的城邦的统治者或许足够智慧；但因为他们正在运用借助感知的计算，他们将不会碰巧发现获得优良后代的方法，或者根本找不到。”由于缺少一种纯粹理性的方法，^①“他们将犯下大错，并且有一天他们将以错误的方法生出孩子来”。在下面接着讲的话里，柏拉图相当神秘地暗示，现在有一种通过纯粹理性和数学科学的发现避免这一方法，这种发现在“柏拉图哲学的数”（某种决定人类种族

① * 我已因“添加”了“缺少一种纯粹的理性方法”几个词（我从未把它们放在引号之内）而受到指摘；但鉴于《理想国》，523a 到 537d，在我看来，显然柏拉图提到“知觉”时，恰恰意味着这种对比。*

这个段落里的引文出自《理想国》，546b 以下。

在我对关于堕落和数的故事的解释中，我小心地回避了数本身的计算这个困难的、悬而未决的而且或许是无法明确的问题。（因为柏拉图或许没有完全揭示他的秘诀，因此它也许是无法明确的。）我把我的解释完全限定于描述数本身的一个段落紧靠其前后的几段话；我相信这些段落是足够清晰明确的。尽管这样，就我所知，我的解释仍不同于原有的想法。

(1) 我把下面这条重要陈述作为我的解释的基础：(A) 保护者们通过“借助感

知的计算”来工作。紧接着这一点，我运用了以下几条陈述句：(B)他们将不会“偶然地发现获得优良后代的(正确方法)”；(C)他们将“犯下大错，并以错误的方式生育孩子”；(D)他们“不懂得”这样的事情(如数)。

关于(A)，对于柏拉图著作的每一位细心的读者来说，应该很清楚，这样提到感知是意在表达对所谈论的这种方法的批评。关于我们考察的这一段(546a 及下页)的这种观点得到如下事实的支持，即它是在 523a—537d 几段之后很快即出现的(见上一条注释的结尾)，在那几段里，纯粹的理性知识和基于感知的意见，二者之间的对立是一个主要的主题，而且其中，更为特别的是，“计算”一词是被运用于强调理性知识与经验二者之间的对立的语境之中，而“感知”一词(也见 511c/d)则被赋予了一种确定的技术性的和不以为然的意义。(例如，也可参阅普卢塔克在其《马塞卢斯生平》第 306 页中在他讨论这一对立时的措辞。)我因此持有这种意见，这种意见由于这个上下文，特别是因(B)、(C)、(D)而得到强化，即柏拉图的说法(A)意味着(a)“基于感知的计算”是一个不好的方法，以及(b)存在着更好的方法，即数学和辩证法的方法，它们可获得纯粹的理性知识。我正在试图详尽阐述的这一点确实如此清楚，如果不是因为甚至是亚当都遗漏了它这个事实，我本应该没有关于它的这么多麻烦。在他对 546a, b7 的注释中，他把“计算”解释为是指统治者决定他们须允许的婚事数目的任务，而“感知”被解释为他们借以“决定什么样的夫妇应当结合，什么样的孩子应该生养出来，等等”的手段。那也就是说，亚当把柏拉图的说法当成了一种简单的描述，而不是作为针对这种经验性方法的弱点的争辩。所以，他既没有把陈述(C)即统治者将“犯下大错”，也没把说法(D)即他们“不懂得”(“无知”)，同他们使用经验性方式的这个事实联系在一起。如果我们遵循亚当的说法，那么说法(B)即他们将不会“偶然地”“发现”正确的方法，就可以简单地搁置一边，不必翻译了。

在解释我们的段落时，我们必须牢记，在第 8 卷中，就在讨论的这个段落之前，柏拉图回到了第 2 卷到第 4 卷的关于最早城邦的问题。(参见亚当对第 449a 以下，以及 543a 以下的注释。)但是这个城邦的保护者们，既不是数学家，也不是辩证法家。因此他们不了解第 7 卷 525—534 页如此多地强调的纯粹的理性方法。在这一点上，提出关于感知，即关于经验性方法的贫乏，以及关于由此导致的保护者们的无知的评论，就不易被误解了。

陈述(B)即统治者将不会“偶然地发现”“获得优良后代的”(正确方法)，“或者根本就找不到”，在我的解释里是完全清楚的。既然统治者只有经验性的方法可供其使用，假如他们碰巧偶然碰上了需要数学的或其他的理性方法做出决定的某种方法，那也仅仅是一种幸运的巧合。亚当提出(对 546a, b7 的注释)这样一种

译法：“他们还是将要依靠计算连同感知获得优良的后代”；而且只在括号内，他补充道：“直译是，偶然获得。”我认为，他没有弄懂“偶然碰上”的意思，这是因为他不明白(A)的含意。

这里提议的这种解释使(C)和(D)完全易于理解；而且和柏拉图的说法，即他的数“控制着生育的好坏”，意义完全相符。也许可以评论说，亚当并没有就(D)即无知加以评论，尽管从他的理论(对 546d22 的注释)，即“数并不是同结婚相关的数”，而且它没有技术上的优生意义。来看，这样一种评论是极其必要的。

数的含意确实是技术性和优生性的，我认为这一点是清楚的，假如我们考虑到包含数的内容的段落包含在提及优生学知识，或者更确切地说，提到缺少优生学的知识的几个段落之中。紧接着数之前，(A)、(B)、(C)出现了，而且紧接其后，出现了(D)，以及关于新娘和新郎以及他们退化的后代的故事。此外，数之前的(C)与数之后的(D)相互提及；至于(C)，“犯下大错”，与提及“以错误的方法生育”之处有关联，而(D)，“无知”，则与一个非常类似的提法相关联，即“以错误的方式使新娘与新郎相结合”。(也见下一条注释)

我必须为我的解释做辩解的最后一点是，我的论点，即那些知道数的人因此拥有了“影响生育好坏”的力量。这当然不是从柏拉图有关数本身具有这种力量的说法得出来的；因为，如果亚当的解释是正确的，那么数就调节着生育，因为它决定着一个不可改变的时间阶段，在这个阶段之后，退化必然要出现。但是我肯定地认为，柏拉图提及“感知”、“大错”和“无知”，作为优生上的错误的直接原因，假如他不是意指下面这一点，就毫无意义。即如果他们拥有关于合适的数学的和纯粹理性方法的足够知识，保护者们就不会犯下大错了。但是这得出了不可避免的推论，即数具有一种技术性的优生意义，而且这种知识是阻止退化的力量的关键。(只有这个推论在我看来同我们了解的关于这种迷信的全部内容相符；例如所有的占星学，都包含着明显的有些矛盾的观念，即关于我们命运的知识可以帮助我们影响这种命运。)

我认为，不把数解释为秘密的生殖禁忌，而把它解释成别的什么东西，这些尝试乃是根源于不愿认为柏拉图有如此粗鄙的观念，纵然他明确地表述了它们。换句话说，它们产生于把柏拉图理想化的倾向。

(2)在这方面，我必须提及泰勒写的文章，“《理想国》第 8 卷中国家的衰落与沦亡”《精神》，N. S. 48, 1939, 第 23 页以下。在这篇文章里，泰勒批评了亚当(在我看来并不公正)，并针对他争辩道：“下面的说法当然是正确的，即理想国家的衰亡在 546b 明确地被说成是开始于统治阶级‘在不适宜的时节生育孩子’……但这不

一定意味着,而且在我看来这不意味着,柏拉图在这里关心着生殖卫生的各种问题。其主要思想是一种简单的想法,即如果像人制成的任何一件东西一样,国家内部即携带着它自己崩溃瓦解的种子,这当然必定意味着控制最高权力的人们迟早会次于他们的前任者”(第25页以下)。但是鉴于柏拉图的阐述相当明确,这种解释在我看来不仅是站不住脚,而且也是企图从柏拉图的著作中去掉诸如种族主义或迷信这样令人难堪的内容的一个典型的例子。亚当一开始就否认数是有技术上的优生学的重要性,而且断言它不是“婚配的数”,而仅仅是一种宇宙时间阶段。现在泰勒接着否认柏拉图在这里对“生殖卫生问题”感兴趣。但是柏拉图的段落里频频提到这些问题,而泰勒本人在两页之前(第23页)就承认,“在任何地方都没有暗示”,数“不是‘决定生育好坏’的决定因素。”此外,不仅所讨论的这个段落,而且整部《理想国》(以及类似的《政治家篇》,尤其是310b,310e)完全都是在强调“生殖卫生问题”。泰勒的理论,即柏拉图当提及“人类创造物”时(或,如泰勒的说法,谈及某种“人类创生的事物”时),意指国家,而且柏拉图想要提到这个事实,即国家是人类立法者创造的,这在我看来没有柏拉图的文本中的证据。整个段落开始时提到处于变动中的可感知世界的事物,提及被创生出来并会衰亡的事物(参见第160页注①—②),而特别是,提到有生命的事物、植物及动物,并提到它们的种族问题。此外,“人造的”事物,如果在这样一种语境之中由柏拉图加以强调的话,将是意指一种低劣的“人为的”事物,因为它“双倍地远离”现实。(参阅第148页注①至149页注②对应的正文,以及《理想国》的整个第10卷至608b的结尾。)柏拉图从来不会希望任何人把短语“某种人造的事物”解释为指完美的、“自然的”国家;相反,他会希望他们想到某种非常低劣的事物(像诗;参阅第109页注③)。泰勒译为“人类创生的事物”的短语通常被简单地翻译为“人类创造物”,这样就消除了所有困难。

(3)假定我对所讨论的这一段落的解释是正确的,也许可以提出一条建议,即把柏拉图对于种族退化的重要性的信念,和他反复提出的统治阶级成员的数量应当保持不变的劝告(这显示了社会学家柏拉图懂得人口增长会带来令人不安的后果)联系起来。在这一章的结尾所描述的柏拉图的思想方法(参阅第167页注②对应的正文;以及第273页注③),特别是他用一个人的君主政体、少数人的荣誉政制和只不过是一群暴民的多数人对立起来的方式,也许已经使他想到了这样一种信念,即数目的增加等同于品质上的下降。(关于这些话的某种内容确实在《法律篇》710d有所暗示)假如这个假说是正确的,那么他可以容易地得出结论,人口的增加与种族的退化是相互依赖的,或者也许前者是由后者导致的。因为人口的增长实际上是古希腊部落社会不稳定和解体的主要原因(参阅第324页注①、326页

的真正阶段的数)的方面掌握着更为高深的优生学支配规律的关键。但是,因为古代的保护者们不懂得毕达哥拉斯的数神秘主义,而且因为这一点,他们不懂得更高级的生育知识这个关键,在其它方面完善的自然国家未能逃避衰亡。部分地揭示了其神秘的数的秘诀之后,柏拉图继续说:“这种……数控制着生育的好坏;而无论何时保护者们因不懂得(你一定要记住)这些事情,而以错误的方式把新娘和新郎结合在一起^①,生出来的孩子将既无好的品性,也无好运。即便是其中最优秀者……当继承了其父辈的权力时,也将证明一无是处;而且他们一成为保护者,他们就将不再听从我们了”——即,在音乐和体操教育的事情上,以及,柏拉图特别强调的在生育的监控方面。“从此以后,完全不能胜任他们作为保护者的任务的人将被任命为统治者;即不能胜任考察和检验血统(是赫西

注^①和 376 页注^②及正文),这个假说可以解释为什么柏拉图相信“真正的”原因是种族的退化(与他的关于“自然”和关于“变化”的一般理论保持一致)。

- ① (1)或者是“在错误的时间”。亚当坚持认为(对 546d22 的注释),我们不必译为“在错误的时间”,而可译为“不合时宜(不凑巧)地”。我可以评论说,我们的解释完全与这个问题无关;它和“不合时宜地”“或“错误地”或“在错误的时间”或“在不适宜的时节”完全相容。(讨论的这个短语原来指像是“与适当的标准相反”的意思;它通常意思是“在错误的时间”。)

* (2)关于柏拉图对“混杂”与“混合”的评论,也可以观察到,柏拉图似乎持有一种原始的但很流行的遗传理论(显然种马繁育者仍持此理论),按照这种理论,后代是其双亲的性格特征或“本性”的均等的混合物或融合体,而其父母的性格特征或本性,或“美德”(耐力、速度等等,或者,根据《理想国》、《政治家篇》和《法律篇》来说是温文尔雅、凶猛残酷、英勇无畏、自我克制等等),则是与拥有这些特征的祖先(祖辈、曾祖辈等等)的人数成正比例地混合在他的身上。因此,生育的艺术就是一种明智审慎而科学的——数学的或音乐般音调和谐的——把各种本性的交融或混合起来的艺术。尤其可参见《政治家篇》,在那里政治家才能或牧人技艺的高贵手艺被比作织布手艺,其中贵为人君的织工必须把英勇无畏同自我克制混合在一起(也见《理想国》,375c—e 和 410c 以下;《法律篇》,731b,以及第 106 页注^②及下页,第 260 页注^②和 274 页注^②及下页,以及正文)。*

奥德的血统,也是你们的血统)中的金银铜铁四种金属。所以铁将同银混杂,而铜和金相混,并且从这种混杂之中,将产生出变异的和荒谬的不规则的人来;而且无论何时产生这些人,他们都将招致冲突和对抗。并且这就是我们必须描述的在任何地方出现意见分歧的祖先和产生方式。”

这就是柏拉图关于数的和关于人的衰落的故事。这是他的历史主义的社会学,尤其是在上一章中讨论过的他的关于社会革命的基本规律的基础^①。因为种族的退化解释了在统治阶级内发生纷争的起源,而且运用它解释了一切历史发展的起源。人类本性的内部纷争、灵魂的分裂,导致了统治阶级的分裂。而在赫拉克利特看来,战争、阶级斗争是一切变化、以及只不过是社会崩溃史的人类历史的根源和促进剂。我们看到,柏拉图的唯心主义历史主义最终不是依赖于精神的基础,而是依赖于生物学的基础,它依赖于一种关于人的种族的后设生物学(建筑在生物学上的认识论)^②。柏拉图不仅是提出了国家的生物学理论和是一位自然主义者,他还最先提出了社会动力学的、政治史学的生物和种族理论。“柏拉图的数”,亚当说^③，“因此成为柏拉图的‘历史哲学’得以构建起来的支撑物。”

我想,不妨以一个总结和评价来结束对柏拉图的描述性社会学的这项概述。

柏拉图成功地对与斯巴达社会类似的古希腊部落集体主义社会,做出了一种极为真实的、尽管当然有些理想化的重现描述。对于各种力量的分析,特别是对于威胁这样一个社会的稳定性的经

① 关于柏拉图的社会革命规律,尤其可参见第92页注②以及正文。

② 术语“后设生物学”在萧伯纳的用法中,是指一种宗教(参阅《千岁人》的前言,也见第2卷第12章第112页注①)。

③ 参阅亚当对《理想国》,547a3的注释。

济力量的分析,使他能够描述为阻止它而必需的一般政策连同各种社会制度。而且他进而给出了对各希腊城邦的经济和历史发展的一种理性的重现描述。

这些成就受到他对他生活于其中的社会痛恨,以及他对古代部落形式的社会生活的浪漫爱恋的损害。正是这种态度,导致他构想了一种站不住脚的历史发展规律,即普遍的退化或衰亡的规律,而且,同样的立场也对他的在其他方面十分出色的分析当中的非理性的、异想天开的和浪漫的成份负有责任。另一方面,恰恰是他的个人兴趣和他的偏颇,使他的目光变得敏锐,并因此使其成就成为可能。他从认为变化着的看得见的世界仅仅是不变的看不见的世界的一种衰落摹本这个想象出来的哲学信条当中,推导出了他的历史主义理论。但是这种把历史主义的悲观主义与本体论的乐观主义结合起来的巧妙尝试,在详尽阐述时却导致了許多困难。这些困难使他采纳了生物自然主义,导致了(连同“唯心理论”^①,即社会依赖于其成员的“人性”的理论)神秘主义和迷信,最后以一种关于生育的伪理性的数学理论告终。它们甚至危及了他的理论大厦的令人钦佩的统一性。

九

回顾这座大厦,我们可以简要考察一下它的设计方略^②。由一

① 关于对我称之为社会学方法中“唯心理论”的批评,参阅第2卷第13章第152页注②对应的正文及第14章,在那里讨论了穆勒仍然流行着的方法论上的唯心理论。

② 人们经常说不可以把柏拉图的思想压缩成一个“体系”;所以,在这一段(且不仅在这一段)中说明柏拉图思想的体系上的统一性的尝试,显而易见是以毕达哥拉斯哲学的对立物表为基础的,这可能会遭到批评。但我相信这样的系统化是对任何一种解释的非做不可的检验。那些相信他们不需要某种解释,相信他们能够“理解”

位伟大的建筑师构想出来的这个设计方略,表现了柏拉图思想中的基本原理上的形而上学的二元论。在逻辑领域,这种二元论呈现为普遍与特殊二者之间的对立。在数学思辨领域,它呈现为一与多二者之间的对立。在认识论领域,它是纯粹的思想为基础的理性知识与以具体经验为基础的意见二者之间的对立。在本体论领域,它是一、本原、不变与真、实在和多、变与虚妄、现象二者之间的对立;是纯粹的存在与生成,或者更准确而言,与变化二者之间的对立。在宇宙论领域,它是生成者与被生成且必定衰亡者二者之间的对立。在伦理学上,它是善即保存者和恶即腐坏者二者之间的对立。在政治学上,它是一个集体主义的国家,和数目巨大的人民——众多的个人二者之间的对立;前者可以达到完美和自给自足,后者其具体的人们必定保持着不完善和依赖性,而且为了国家的团结统一,其特殊性应受到压制。而且我相信,这种完全的二元论的哲学是出于要解释对理想社会的想象和社会领域中实际情况之间的悬殊差别——稳定的社会和处于革命过程中的社会之间的悬殊差别的迫切愿望。

某位哲学家或其作品,而且把他仅仅作为“他本来就是”的那种样子,或将其作品当作“它本来就是”的那种样子的人们,他们是错误的。除了解释其人及其著作,他们不可能做到那一点;但是他们没有意识到他们事实上做出了解释(他们的观点受到传统、性格等等的影响),所以他们的解释势必一定是天真的且不符合批评原则的。(也可参阅第319页注②至321页注①和63页注①以及第25章)然而,一种一丝不苟的解释必然采取一种理性的重现描述的形式,并且必然是成体系的;它必定试图把该哲学家的思想作为一种前后一致的精神造物进行重现描述。也可参阅A. C. 尤因就康德所说的话(《简评康德的纯粹理性批判》,1938,第4页):“……开始时我们应该假定一位伟大的哲学家不可能总是自相矛盾,并且因此,无论何处只要存在两种解释,其中一种使康德具有一贯性,另一种使他前后不一致,那么,假如在道理上可以讲得通的话,就应该选择前者而不是选定后者。”这无疑也适用于柏拉图,而且甚至适用于所有解释。

柏拉图的政治纲领

第六章 极权主义的正义

分析了柏拉图的社会学后,使得介绍他的政治纲领容易起来。可以用两个方案中的任何一个来表述他的最基本的要求:第一个跟他的理想主义的变化和静止观有关;第二个则关于他的自然主义。理想主义的方案是:阻止所有的政治变革!变化是邪恶的,静止是神圣的^①。如果国家是照它最初的样子——即城邦的形式和理念制作而成的精准的复制品,则所有的变化都可被阻止。若要质问这样做的可行性,我们可用自然主义的方案作答:回到自然中去!回到我们祖先时代的最初的国家,原始国家的建立与人类的本性相适应,因而也是稳定的;回到人类堕落之前的部落父权制时代,回到那个聪明的少数人统治无知的多数人的天然的阶级统治时代。

我相信事实上柏拉图政治纲领中的所有要素都可导源于这些政治要求。而这些要求又皆次第植根于其历史主义;而且它们必须

^① 参阅第 75 页注①及正文,尤其是该段末尾部分。此外还有第 74 页注②(2)。关于回归自然的方案,我提醒大家注意卢梭受到柏拉图深刻影响这一事实。确实,只需扫一眼《社会契约论》将会发现有很多的相似之处,特别是和在上一章加以评论的那些柏拉图自然主义段落之间。应参考第 2 卷第 14 章第 157 页注①。在《理想国》591a 以下(及《高尔吉亚篇》472c 以下,这甲在一种个人主义的语境里产生了类似的理想)和卢梭(及黑格尔的)著名的惩罚理论之间,存有令人感兴趣的相似性(巴克:《希腊政治理论》,第 I 卷,第 388 页及其后,正确地强调了柏拉图对卢梭的影响,但他没有看到柏拉图那里强烈的浪漫主义情绪。同样没能普遍地认识到,既影响了法国也影响了莎士比亚的英格兰农业浪漫主义,起源于柏拉图多利安人的牧羊人。参阅第 83 页注④(3)、第 92 页注②、第 102 页注①以及第 314 页注①。

跟他的与阶级统治稳定性条件之有关的社会学说联系起来。在我看来,最主要的要素是:

(A)严格的阶级区别,也即,组成统治阶级的牧人和看家狗必须严格地和人类的家畜区分开来。

(B)国家和统治阶级共命运;该阶级的独特利益,即是(国家)整体的利益;要服从这个整体,对这个阶级的生育和教育的严格规定,对其成员的利益的严格监督和集体化。

从这些最基本的要素出发,可以推得其他要素,例如:

(C)统治阶级对军队的品行、军训、带兵权、接受各种类型教育权等方面享有垄断权,但统治阶级被排除在任何形式的经济活动之外,尤其是经商。

(D)针对统治阶级的智力活动,必须有一套相应的检查制度,必须进行持续的宣传以造就他们统一的思想。在教育、法律、宗教方面所出现的一切革新必须进行阻止甚至镇压。

(E)国家必须自给自足。它必须以经济的自给自足为目的,否则统治阶级要么得依赖商人,要么自己就变成商人。第一种后果将削弱其权力基础,第二种后果将有损国家的团结与稳定。

这样的纲领,我想,描述为极权主义是颇为公允的。当然,它是

以一定的历史主义社会学为基础的。

但这就是其全部吗?柏拉图的纲领里再没有其他既不是属于极权主义,也不是以历史主义为基础的特征、要素了吗?柏拉图对善与美的渴望,或者说他对智慧与真理的爱到底是怎么回事?他的聪明人即哲学家应当统治的主张是怎么回事?如何认识他所希求的要使他的国家的公民视品德为幸福?以及如何认识他所主张的国家应当建立在正义的基础之上的主张?即便是那些批评柏拉图的作家也相信,他的政治学说,尽管与当代的极权主义有某些相似之处,但就他的目标、公民的幸福、正义的统治论,二者之间仍然是泾渭分明。比如像格罗斯曼,他的批判性态度可从下述言论中窥

得，“柏拉图的哲学是对自由主义思想的最猛烈也最深刻的打击，这点历史可以证明”^①，即使他也相信柏拉图的计划是“创制一个最美好的国家，在那里每个公民都真正幸福”。另一个例子是乔德，他详细地探讨了柏拉图纲领和法西斯主义政纲之间的类似点，但他最后断言二者有着根本性的区别，因为，在柏拉图的理想国里，“普通人……依自己的本性而取得相应的成就”，并且这个国家是建立在“绝对的善和绝对的正义”理念基础之上的。

除却上述的纷争，我相信柏拉图的政治纲领在道德上远非优越于极权主义，二者本质上是相一致的。我深知对我这一观点的反驳乃是基于一种古老而又根深蒂固的偏见——对柏拉图理想化的倾向。格罗斯曼已做了大量工作来指出并制止这一倾向，这可从下述论点看出：“在第一次世界大战之前，……柏拉图……很少被明确地认为是坚决地反对自由主义信仰的诸条原则。相反，他被拔高为显赫的阶层，……脱离开实际的生活，梦想着超常的上帝之城。”^② 然

① 参阅 R. H. 格罗斯曼：《今日柏拉图》（1937 年），第 132 页；下面的引语出自第 111 页。这本有趣的书（和格罗特、冈珀茨的作品一样）极大鼓舞了我发展自己对柏拉图很不正统的观点，并且循着它们得出不太令人愉快的结论。引用 C. E. 乔德的话，参阅他的《道德哲学和政治哲学指南》（1938）一书第 661、660 页。这里我还要提到在《有说服力的定义》一文中（《精神》N. S.，第 47 卷，1938 年，第 331 页以下）C. L. 斯蒂芬逊对柏拉图的正义观引人入胜的评论。

② 参阅格罗斯曼前引书，第 132 页。下面两句引语出自菲尔德：《柏拉图及其他》，91，也参阅伯克：《希腊政治理论》等书中类似的评论（参阅第 138 页注①）。在就以柏拉图的名字流传下来的大量作品的真实性进行的争论中，对柏拉图的理想化倾向起了相当重要的作用。其中的许多作品一些批评家们不承认，原因很简单，因为它们中间的某些段落跟他们对柏拉图理想化的认识不相符合。还有一种更为幼稚更具典型性的表述，可以在达维兹和沃恩《开场简评》里找到（参阅黄金文库版《理想国》第 6 节）：“格罗特先生，由于他迫切地想把柏拉图从超人的宝座上拉下来，也许把有损于一位神圣哲学家形象的一些作品加到他头上。”这样的事情应该不会发生在那些依据他所写的东西作出判断而不是与此相反的人身上。倘使这些作品虽真实可靠却没有价值，那么柏拉图就不成其为他们所推定的那位神圣的哲学家。

而，格罗斯曼本人也并没有彻底摆脱这种他揭示得已很清楚的倾向。令人感兴趣的是，虽然格罗特和冈珀茨已经指出了《理想国》和《法律篇》中某些学说的反动特征，这种倾向仍然延续如此之长的时间，不过他们并没有完全理解这些学说的全部含义，他们从未对柏拉图本质上是个人文主义者的说法进行过怀疑。对跟他们观点相左的批评不是置之不理，就是认为其没能正确理解估价柏拉图这位被基督徒视为“基督降生前的基督徒”、被革命者们视为革命者的人物。毫无疑问，对柏拉图毫无保留的忠诚今天仍然占据统治地位，例如菲尔德认为，有必要警告他的读者：“如果我们把柏拉图当成一位革命的思想家，那我们就大错特错了。”的确，此说言之成理；但假如视柏拉图为革命的思想家，或至少是位进步主义者的倾向没有广为流传，则此说就显得毫无意义可言。然而菲尔德本人对柏拉图怀有同样的忠诚；因为当他接下来说柏拉图对他的时代“新的破坏性的趋势持强烈的反对态度”时，他确实过于轻易地接受了柏拉图破坏这些新趋势的证据。自由的敌人通常假颠覆之名来指控自由的捍卫者，而且，他们几乎常常能成功地让憨直善良之辈信服他们。

对这位伟大的理想主义者的理想化，不仅渗透进对柏拉图原著的阐释上，而且也包括它的译著。在翻译者看来，柏拉图的激烈的言论中那些不是一位人文主义者所应该陈述的内容，经常不是被变换了腔调，就是被误解歪曲了。这种倾向从对柏拉图的所谓“共和国”一文书名的翻译就开始了。听到这个书名的第一感觉是，该文的作者即便算不上个革命者，至少也是个自由主义者。然而“共和国”这一称呼仅仅不过是一个希腊词语的拉丁译法的英文形式，这个词跟上面的那种感觉毫无关联，其正确的英译应当是“宪章”或“城市国家”或“国家”。“共和国”这一传统译法毫无疑问有助于人们普遍深信柏拉图不曾是个反动分子。

考虑到柏拉图对善、正义、及前面提到的其他理念的言论，我

必须维护我提出的他的政治期望是地道的极权主义和反人文主义这一论点。为了从事这项辩护工作,下面四章中,我将不再进行历史主义的分析,而是集中力量对所提到的道德理念及其在柏拉图政治要求中的份量进行批判性的检讨。在本章中间,我将首先考察正义理念,接下来的三章则是关于智者与能人应当统治的学说及真理、智慧、善和美诸理念。

—

当我们言及“正义”时,我们究竟意指什么?我不觉得这一口头上的问题无足轻重,也不认为有可能给它以明确的答案,因为类似这样的术语通常在多重意义上使用。不过,我认为对我们中间的大多数,特别是其哲学观点属人文主义的,该问题可能意味着诸如此类的东西:

(a)公民的责任,也即社会生活中所必需的对自由的那些限制,应当均等分配;^①(b)在法律面前所有公民一视同仁;由此自然有了(c)法律既不偏袒也不歧视任何单个公民或集团或阶级;(d)

① 提法(a)模仿了康德。康德把正义的宪政描述为实现最大可能的人类个体自由的宪政,其实现的方式是制定出能使每个人的自由能同其余所有人的自由共存的法律。(《纯粹理性批判》第2版,第373页);同时参阅他的《权利的理论》,在那里他说:“权利(或正义)是依据自由的普遍法则,每个人的自由选择能与其他人的自由选择共存所必需的条件之和。”康德相信这就是柏拉图在《理想国》中所追求的目标。由此我们可以看出康德是为数众多的这样一类哲学家中的一个:要么他们被柏拉图蒙骗,要么他们把自己的人道主义观点归于柏拉图从而使柏拉图理想化。就此我想指出的是,康德热烈的自由主义在英美政治哲学著作中并不被欣赏(尽管黑斯特写了一本《康德的政治原则》)。他经常被认为是黑格尔的先驱;然而他认识到赫尔德和费希特两人的浪漫主义和他自己的学说截然相反,基于这一事实,这种断言对康德显然是不公正的,毫无疑问,他本人对此一定极为愤怒。这一根本站不住脚的断言所以能被广泛接受,我认为,是黑格尔主义的巨大影响所致。

正义法庭的公正无偏见；以及(e)国家的全体成员给其公民提供的利益(不光是负担)的均等分配。假如柏拉图的“正义”果真意指这类东西的话,我所声称的他的纲领是十足的极权主义显然就是错误的,而所有那些相信柏拉图的政治学是建立在一种可以接受的人文主义基础之上的人则将是正确的。然而,事实上他的“正义”所指的完全是另外一码事。

柏拉图的“正义”到底意味着什么?我断言在《理想国》中,他用“公正”这一术语作为“为了最完美国家的利益的一切”之同义语。而什么才维护这一最完美国家的利益?用保持严格的阶级差别和阶级统治的方法,来遏止一切变化。如果在这一解释中我是正确的,那么我们就不得不说柏拉图在正义方面的要求使其政治纲领停留在极权主义层次上;而且我们理应进一步得出结论,我们必须提高警惕,防止被只言片语所影响的危险。

在《理想国》中,正义是中心话题。事实上,“论正义”是它传统的副标题。在深入考察正义的本质时,柏拉图运用了上一章所提到的方法;^①他首先努力寻找国家中的理念,然后竭力把这一结果运用于个人。谁也不会说柏拉图的问题“什么是正义”很快就能找到一个答案,因为它只在“第4章”里给出。得出这一结论的诸思考将在本文下面的部分进行更充分的分析。简单地说,它们就是这些。

城市建立在人类的本性、需要及局限性基础之上^②。“我们一再重申,而且你应当记住,在我们的城邦里每个人只能干一项工作,也即,干那项最适合他的本性的工作。”在这里柏拉图得出结

① 参阅第156页注②、第157页注①对应的正文。

② 参阅第151页注①至153页注②的对应正文。本段引文出自(1)《理想国》,433a;(2)《理想国》434a/b;(3)《理想国》441d。有关第一条引文中柏拉图的陈述,“我一再重申”,尤要参阅《理想国》,397e,这里为正文理论作了细致周到的准备。当然还请参阅第153页注②对应的正文引用的《理想国》,369b-c。也参阅第195页注②、第208页注②。

论：每个人应当牢记自己的职责；木匠就应该本本分分干木活，鞋匠就该老老实实做他的鞋。当然，就算两个工人对调他们天生的位置，带来的伤害并不很大。“但如果任何一位从本性上看是工人（或者是赚钱阶级中的一员）……想办法进入战士阶级，或者一位战士想进入自己并不配的护卫者阶级……那么，这种变化或秘密谋划将意味着城市的陷落。”部队的调遣应当是一个阶级的特权从跟这一原则紧密相关的论据出发，柏拉图得出了他的最终结论：三个阶级之间的任何改变或混合一定是非正义的，反之，则是正义：“当城市中的任何一个阶级，赚钱阶级、辅助阶级和护卫阶级牢记他们的职责，那么这一切将是正义。”随后这一结论被再次肯定并被总结为：“如果城邦三个阶级的任何一个都能各司其职，各尽其责……城邦就是公正的。”但是这一陈述意味着柏拉图把正义与阶级统治和阶级特权原则等同了起来。因为各个阶级各司其职、各尽其责的原则，简洁明白地说就意味着：只要统治者统治，工人们工作，而^①奴隶们被奴役，国家就是正义的。

由上述分析可见，柏拉图的正义概念与我们通常的见解大相径庭。柏拉图称阶级特权为“公正”，而我们通常所说的公正指的恰恰是不具备这种特权。但是二者之间的差别远不止这些。我们用正义意指对待个人的某种平等；而柏拉图不把正义看作是个人之间的一种关系，而是视为以阶级关系为基础的整个国家的一种性能。只有具备了健全、强大、统一——稳定，国家才是正义的。

二

但是柏拉图可能对了吗？难道“正义”也许真如他所说的那样？

① 如第4章（第89页注①及对应正文和第97页注①）所指出的，在《理想国》里对奴隶的谈论并不多，但相当地重要。不过，在《法律篇》中，他打消了人们对他的态度的所有疑虑（特别参阅G. R. 莫罗在《精神》里的文章，第97页注①涉及到了）。

我并不打算讨论这个问题。如果谁愿坚持认为“正义”意味着没有遇到挑战的一个阶级统治,那么我最简单的回答是,我完全拥护非正义。换言之,我相信没有什么取决于口头上的语言,而一切都视我们的实际需要或者制定我们将要采纳的政策和建议而定。在柏拉图对正义的定义后面,呈现出他的极权主义阶级统治的需要,以及他要使之变为现实的决心。

但是,在另外一种意味上,难道他不对吗?其正义的理念(正义观)难道符合希腊语中该词的用法吗?希腊人可能用“正义”意指某种整体性的东西,例如“国家的健全”,那么,假如我们期望从柏拉图那里得到公民在法律面前一律平等这样的现代正义观就是不公正的、非历史的了吗?这个问题确已得到了明确的答复,曾有论称柏拉图“社会正义”的整体观是传统希腊观念的特征,这位“希腊天才”“不像罗马人那样严格地讲求法度(合法性)”,而是“特别地形而上学”^①。但是这一论断是站不住脚的。事实上,希腊人那里“正义”一词的用法跟我们今天个人主义和平等主义的用法有惊人的相似。

为了说明这一点,我得首先涉及到柏拉图本人,在《高尔吉亚篇》中(早于《理想国》),他谈到“正义即平等”的观点,受到绝大多数人的赞赏,这个观点不仅合乎“约定”,而且合乎“人类本性”。我还可以进一步引证亚里士多德——又一位平等主义的反对者,他

^① 引语出自巴克:《希腊政治理论》,第I卷,第180页,第176页。巴克认为(第176页)“柏拉图的正义”是“社会正义”,并且正确地强调了其整体主义的性质。他提到(第178页),可能会有批评认为这种说法“没有……触及人们通常所说的正义的本质”,即“处理各项冲突的一项原则”,也就是把正义看成是跟个人有关。但他又认为“这样的反对意见偏离了主题”,而且柏拉图的理念“不是一个法律问题”,而是“一个社会道德观念”(第179页);接着他又断言,在某种程度上,对正义的这种对待跟当时希腊的政治理念相一致:“不能说柏拉图这样理解正义,他就远离了当时希腊的(正义)理念。”他甚至没有提到还有相反的证据存在,以下几个注释及相应正文将讨论这个问题。

在柏拉图自然主义的影响下,在其他的事务当中,精心提出有些人就本性看是天生的奴隶的理论^①。要展开对“正义”这一术语的平

① 参阅《高尔吉亚篇》,488c 以下;在后面第 8 节将更完整地引用这一段并加以讨论(参阅第 222 页注①及相应正文)。有关亚里士多德的奴隶制理论,参阅第 2 卷第 11 章第 6 页注①及正文。本段亚里士多德的引语:(1)和(2)出自《尼各马可伦理学》,Ⅴ,4,17 和 8;(3)见《政治学》,Ⅲ,12,1C 1282b;也参本章第 193 页注①和 202 页注①。本段有一处引用了《尼各马可伦理学》,Ⅴ,4,9;(5)《政治学》,Ⅳ,2,1 (1371b)——在《尼各马可伦理学》,Ⅴ,3,7(也参见《政治学》,Ⅲ,9,1;1280a),亚里士多德也提到,在民主、寡头及贵族国家里,对“功过是非”的理解不同,正义的意义也各不相同。

* 至于柏拉图的观点,《法律篇》中有论正义与平等,特别参阅下文(1)中所引用的关于两种平等的段落。有关此处原文里提到的事实:荣誉与官爵的分配不仅要依照德行和教养,还要顾及财富(甚至身材和容貌),参阅《法律篇》744c、本章所引用的第 193 页注①(1),这里还讨论了其他有关段落。

(1)在《法律篇》757b-d 中,柏拉图探讨了“两类平等”。“其……是尺寸、重量、或数目(即数字或者算术平等);但最真实且最好的平等……把较多的分给较伟大的,把较少的分给较微小的,给每人以他应得的份额……这符合本性……授予德行较高的以较大的荣誉,德行少的和修养较差的以较少的荣誉,根据(合理)分配原则,人人分到自己所应得。这正是我们所称的‘政治正义’,无论谁创建国家,必须将此作为立法的惟一宗旨……;只有这种正义,如前所述,才是自然的平等。它根据情势的需要而分配给不平等者。”两种平等中的第二种构成了柏拉图这里所称的“政治正义”(亚里士多德则称之为“分配正义”),而它又被柏拉图(和亚里士多德)描述为比例平等——最真实、最好、最自然的平等——后来又被称为“几何平等”(《高尔吉亚篇》508a;也参见 465b/c,及普卢塔克,《道德论》719b,f.),从而与较低级的民主的“算术的”平等相对立。下面(2)里的话可能有助于认识这种鉴别。

(2)按照传统(见《亚里士多德评论》,pars XV,柏林,1897,p. 117,29,及 pars XVIII,1900,柏林,p. 118,18),柏拉图学园的大门刻着这样的话:“未受几何学训练者莫入我们!”我猜测这句话的用意不仅在于强调数学研究的重要性,而且更要表明:“仅有算术(更确切地说,是毕达哥拉斯的数日理论)是不够的;你还必须懂得几何学!”我应想办法找出使我相信正是这后一句话充分地概括了柏拉图对科学最重要的贡献之一的理由。也参阅《附录》,p. 319。

如今人们普遍相信的那样,早期毕达哥拉斯学派研究几何学时,采用了一种有些类似我们现在所说的“算术化”的方法。几何学被当作是关于整数(或“自然”数,即由“单个或不可整除的单位”;参阅《理想国》,525e.)及其逻辑理论的一部分。

例如,毕达哥拉斯直角三角形就是各边线成合理比例的三角形。[例如:3,4,5;或5,12,13。归于毕达哥拉斯名下的普遍公式是: $2n+1; 2n(n+1); 2n(n+1)+1$ 。但是如8,15,17这个例子表明,从髯折形推出的这个公式还不够普遍。真正普遍的公式是:令 $m=n+1$,则 $m^2-n^2; 2mn; m^2+n^2$ (式中 $m>n$),从这个公式中可推得毕达哥拉斯公式。由于这个公式是所谓“毕达哥拉斯定理”的一个严密推论(再考虑到早期毕达哥拉斯学派可能对代数有所了解),再者,这个公式显然不仅不为毕达哥拉斯,甚至也不为柏拉图所知(据普罗克罗斯说,柏拉图曾提出过另一个普遍的公式),那么“毕达哥拉斯定理”的普遍形式就既不为毕达哥拉斯,也不为柏拉图所知。(有关此问题的一种不太极端的观点,可参阅T·希思的《希腊数学史》,1921,第1卷,第80—82页。我描述为“普遍的”那个公式基本上是欧几里德的。在希思的那个没有必要那么复杂的公式中(见该书第82页)可以导出普遍的公式:先求出三角形的三条边,再乘以 $2/mm$,然后在结果中用 m 和 n 代 p 和 q 。

2的平方根的无理性的发现(柏拉图在《大希庇亚斯篇》及《论道德》中曾提及;参阅第257页注①;也请参阅亚里士多德:《分析前篇》,41a26f.),推翻了毕达哥拉斯几何学“算术化”的方案,而且似乎也因此摧毁了毕达哥拉斯序列本身的生命力。柏拉图最初仍称这种无理数为“arrhetos”,即秘密,难以言说的奥秘,这一事实佐证了这个发现最初是保密的这一传统说法;参阅《大希庇亚斯篇》,303b/c;《理想国》,546c(后来用的术语是“不可通约性”;参阅《泰阿泰德篇》147c及《法律篇》,820c。“alogos”一词似乎最先由德谟克里特使用,他写的两本书《论无理性和原子》(或者和立体)已经失传;从《理想国》534d中柏拉图多少有失尊重地提到德谟克里特的书名可见,柏拉图是知道这个术语的,但从不把它当“arrhetos”的同义词来使用。该词在这种意义上使用有据可查的第一个确凿无疑的例子见于亚里士多德《分析后篇》,76b9。也可参阅T·希思前引书,第1卷,第84页、156页)。

毕达哥拉斯方案,即几何学算术方法的危机,看来导致了欧几里德公理化方法的发展,也就是说,这种新的方法一方面企图挽救该方案所遇的危机(包括理性证明方法);另一方面又承认几何不可还原为算术。假如这些说法成立,那么在从古老的毕达哥拉斯的方法向欧几里德的方法过渡中,柏拉图有可能起了极为重要的作用——事实上,柏拉图是最早提出独特的几何学方法,以挽救毕达哥拉斯方案,减少该方案破产所带来的损失的人之一。这种说法中多半应视为极不可靠的历史假说,但在亚里士多德《分析后篇》,76b9中(前已提及)可以得到某些证实,特别是,当拿这一段跟《法律篇》,818c,895e(奇数与偶数),以及819e/820a,820c(不可通约数)相对照时。该段说:“算术假定数有‘奇偶’,几何认为数有‘无理’……。”

(或“不可通约”:参见《分析前篇》,41a26f.,50a37。也参阅《形而上学》983a20,1061b1-3。这里讨论无理性问题时,似乎把它当成几何学不可分割的属性,再参阅1089a,如同《后分析篇》,76b40一样,其中提到了《泰阿泰德篇》,147d中的“平方根”方法。)柏拉图对无理性问题的极大兴趣特别反映在前面提到的这个段落中:《泰阿泰德篇》147c-148a及《法律篇》,819d-822d,在这里柏拉图宣称他为希腊人不了解不可通约性这么重要的问题而感到羞愧。

现在我觉得“原始物体论”(见《蒂迈欧篇》53c-62c,甚至可能一直到64a;也参阅《理想国》528b-d)是柏拉图对这种挑战的部分回答。柏拉图一方面保留了毕达哥拉斯学派的原子论——不可分的单位(“单元”),它在原子主义学派中也起了重要作用;另一方面引进无理数2和3的平方根,无理数被世界接受已不可避免。它的做法是这样的:把两个令人不快的直角三角形——一个是正方形的一半,构成2的平方根;另一个是等边三角形的一半,构成了3的平方根——作为组成其他一切事物的单位。确实,认为这两个无理三角形是所有基本物体的基限(参阅《论道德》,75-76a)或形式的学说,可以说是《蒂迈欧篇》里主要的物质学说之一。

所有这些表明,对未受几何学训练的人的警告(似乎在《蒂迈欧篇》,41a中有所提及),也许具有比以前所说的更强的针对性,这可能跟认为几何比算术更重要的信仰有关(参阅《蒂迈欧篇》31c)。反过来,这又可以解释为什么柏拉图认为的比民主的数学平等更高贵的比例平等到后来又和“几何平等”等同起来(柏拉图在《高尔吉亚篇》,508a中谈到,参阅第224页注①);同时它还可以解释为什么事实上(当然显然遗忘了)毕达哥拉斯学派和柏拉图本人都具有贵族心态,他们的纲领都强调算术,在他们的语言中,“几何的”就是某种数目的(即算术的)比例的名称,可是(以普卢塔克为例,参前引书)算术和几何又分别与民主制度和斯巴达贵族制度相结合。

(3)在《蒂迈欧篇》中,柏拉图需要一个基本正方形和一个基本等边三角形以建构“原始物体”。这二者又依次组成两种不同类型的亚基本三角形——形成根号2的半个正方形和形成根号3的半个等边三角形。第一个问题,为何他不是直接选择正方形和等边三角形而是选择了这两个亚基本三角形,已多有探讨;与此类似的第二个问题——见下文,(4)——为何他不用两个亚基本的半个正方形而是用四个来构建他的基本正方形,而且不用两个亚基本的半个等边三角形而是用六个来构建基本等边三角形。(请看下文三个图形中的前两个)

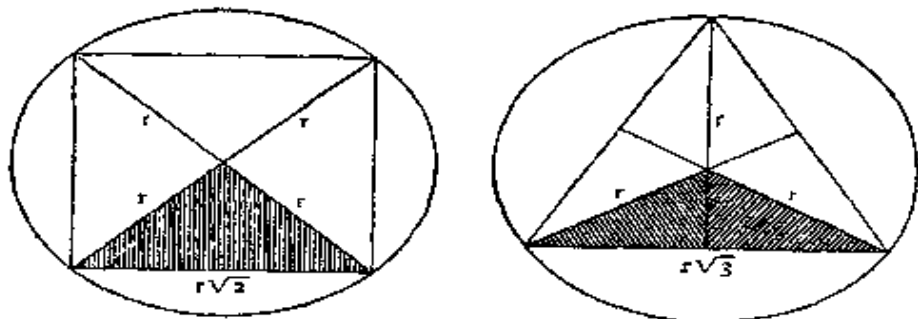
就这两个问题中的第一个而言,人们似乎普遍忽视了柏拉图对无理性问题的强烈兴趣,如果他不是急着想把这些无理数当作不可再化简的元素引入他的世

界,那么他就不会引入 $\sqrt{2}$ 和 $\sqrt{3}$ 这两个无理数(这一点在54b中他明确指出)。(康福德:《柏拉图的宇宙学》,第214页和231页以下对这两个问题进行了详尽的讨论,但是他对这两个问题进行了的共同解答——他在第234页称其为“假设”——在我看来根本不能接受,假如柏拉图真如康福德所认为的那样想达到某种“分级”的目的——注意到柏拉图从未暗示过还有比康福德所谓的“B级”更小的东西——那么,把康福德所说的B级的基本正方形和等边三角形的各边分成两半,就足以从并不包括任何无理数的四个基本图形来构成每一个等级。但是,假如柏拉图真想把无理数引入世界,他肯定相信他用这样的方法可以解决一个问题,我认为就是“(可通约和)不可通约性”问题(《法律篇》,820c)。既然无理数不是任何可以度量无理数的单元的倍数,那么以利用原子论之类观念为基础的宇宙学就显然很难解决这个问题;不过,假如度量单元本身包含“无理比数”的边线,则这个大矛盾就可得到解决;因为那样的话它们就可以度量两者,而无理数的存在就不再是不可理解的或“无理”的了。

但是,柏拉图知道,除 $\sqrt{2}$ 和 $\sqrt{3}$ 外,还有许许多多别的无理数,因为他在《泰阿泰德篇》中提到对无理平方根的无限系列的发现(在148b,他还提到“对立体的类似思索”,但这未必就指立方根,也可能指立体对角线,即 $\sqrt{3}$);在《大希庇亚斯篇》里(303b—c;参阅希思前引书,304),他还提到这样的事实;加上(或者构成)无理数,就可得到其他的无理数(也可以得到有理数——可能暗指2减 $\sqrt{2}$ 是无理数,加 $\sqrt{2}$ 当然是有理数这类的例子)。由此看来,假如柏拉图想通过引入他的基本三角形来解决无理性问题,他肯定会想到所有的无理数(或至少是它们的倍数)可以通过把(a)基数、(b) $\sqrt{2}$ 、(c) $\sqrt{3}$ 、及它们的倍数加起来而得到。这种想法当然是错误的,但是我们完全有理由相信在当时没有反证;只有两种原子无理数,即正方形和立方体的对角线,并且所有其他无理数与(a)基数、(b) $\sqrt{2}$ 、和(c) $\sqrt{3}$,均可通约——如果我们考虑到无理数的相关特征的话,这个命题有一定的可信度。(我意在让大家注意这一事实;我有同样的理由说,具有基数边的正方形的对角线是无理的,或者具有基数对角线的正方形的边是无理的。我们还应当记得,欧几里德在第10卷的定义2中仍声称一切不可通约的平方根“可被它们的平方通约”。)这样,柏拉图对这个命题看来深信不疑,虽然他不可能给他的假说以有效的证明。(显然欧几里德最先给出反证)现在看来不容置疑的是,在《蒂迈欧篇》里有一处提到某个未经证明的假说,也就在该段中,柏拉图谈到了他选择亚基

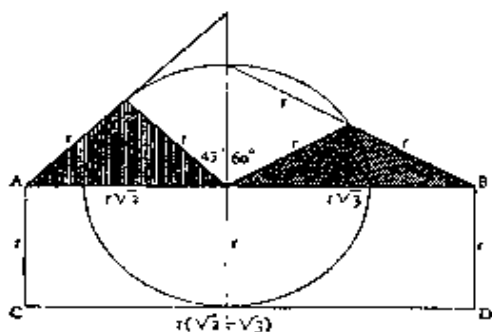
本三角形的理由,因为他写道(《蒂迈欧篇》,53c/d):“所有的三角形都出自两个三角形,每一个都有一个直角……;这些三角形中,一个〔半个正方形〕两个边上有半个直角……和相等的边;另一个(不等边的)……有不等的边。根据把可能性(或可能的猜想)与必然性(证明)相结合的说法,我们推定这两者是首要的原则。比这两个更深远的原则,只有上帝和它的宠儿知道。”接下来,他解释说,有无数的不等边三角形,但必须从里面挑选“最好的”,然后他解释说他认为半个等边三角形是“最好的”,接着,柏拉图说(《蒂迈欧篇》,54a/b,康福德对这段做了改动以适应他的解释,参阅 p. 214 注 3):“这个原因说来话长;但如果谁要对此事进行检验并证明它具有这种特性,他将得到奖赏和我们良好的祝愿。”柏拉图没有说清楚“这种特性”到底指的什么,它指的肯定是一种(可证明的或可反驳的)数学特性,从而选择形成 $\sqrt{2}$ 的三角形之后,形成 $\sqrt{3}$ 的那个三角形就成“最好的”选择了。我认为,基于前面的种种考虑,柏拉图心目中的特性就是猜测跟基数 $\sqrt{2}$ 、 $\sqrt{3}$ 有关的其他无理数的相对有理性。

(4)关于我们的解释,尽管我在柏拉图的文本里找不出任何其他证据,但也许可以从下面的思忖中得出一条。 $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ 非常近似 π ,这是个很奇妙的事实。(由于 W. 马林耐利的另一文本,我的注意力被吸引到这一事实上)相加超过 π 的值不到 0.0047,即小于 π 的千分之 $1\frac{1}{2}$,而且我们有理由相信在当时还没有证明有更接近 π 的数字存在。对这一奇妙事实的一种解释乃是根据这一事实,即外接六边形和内接八边形面积的算术平均数很接近圆的面积(参见希思前引书 224),我们还知道,在另一方面(从《大希底亚斯篇》知),柏拉图对无理数的相加很感兴趣,所以他肯定加上了 $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ 。因此柏拉图很可能通过两种途径发现了近似等式 $\sqrt{2} + \sqrt{3} \approx \pi$,其中的第二种几乎是不可避免的。柏拉图知道这个等式的假设看来是可信的,但无从证明它到底是严格的相等,还是仅仅是个近似值。



柏拉图的基本正方形,包含 $\sqrt{2}$ 个
亚基本等腰直角三角形

柏拉图的基本等边三角形,包含6个亚基本不等边直角三角形



矩形 ABCD 的面积超过圆的面积不到千分之 11²

但如果情况真是这样,那么,我们也许就能回答前面(3)下所提到的“第二个问题”,即,为什么柏拉图用4个而不是2个亚基本三角形(半个正方形)来构建他的基本正方形,用6个而不是2个基本三角形(半个等边三角形)来组成他的基本等边三角形。我们如果看一下上图前两个图形,就可以看到这种构建图形的方式强调了外接圆和内接圆的圆心,同时两种构图都强调了外接圆的半径。(在等边三角形中,也有内接圆的半径;但看起来柏拉图心中也有外接圆的半径,因在他描述等边三角形的构成方法时,他称它为“对角线”;参阅《蒂迈欧篇》,54d/e;及54 b.)

如果我们现在画这两个外接圆,说得更确切些,如果我们用半径 r 把基本正方形和等边三角形内接于一个圆,那么我们会发现,这两个图形各边的总和近似于 πr ,换言之,如上面三图所示,柏拉图的构图方式为变圆为正方形提示了一种最简便的近似解答。有鉴于此,情况极有可能是,前面(3)下所引用的柏拉图的假说及他要颁赐“带着我们所有美好祝愿的奖赏”,不仅包括了无理数通约的一般问题,而且包括了 $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ 能否求出单位圆的面积这样的特殊问题。

我必须再次强调,我没有任何直接的证据以证明柏拉图有这样的想法,但是,如果我们考虑到手头掌握的回接证据,则这假设也许就不会显得太过牵强。我不认为这比康福德的假说更牵强;而如果真是如此,它就可以给相关段落以更好的解释。

(5)在本注(2)中,我们认为柏拉图的题词意思是“仅有算术是不够的;你必须得懂得几何”,同时我们认为这种强调跟发现2和3的平方根的非理性有关,如果我们的这些论点能够成立,将有助于理解理念论及亚里士多德颇多争议的记述。结合这一发现,我们可以解释为什么毕达哥拉斯认为事物(形式、形状)都是数、道德理念是数字的比例的观点最终不得不消逝——也许是被别的观点所取代,如在《蒂迈欧篇》中就被事物的基本形式或者极限(参阅前面提到的《论道德》75d-76a

等主义和个人主义的解释,没有人会对此兴趣稍减。至于法官——柏拉图把法官描述为“公正事物的人格化”,亚里士多德则认为“重建平等”是法官的职责。他告诉我们“人皆以为正义是一种平等”,也即“关乎众人”的平等。他甚至认为(但这里他错了),希腊的“正义”一词是由意为“均等的分配”的某个词根派生而来的。(“正义”意味着“官爵与荣誉均等分配给公民”的观点,跟柏拉图《法律篇》中的观点相一致,在那里,官爵和荣誉分配中的两类平等——“数字的”或“算术的”平等和“比例的”平等;其中的第二种用以说明议论中的人所拥有的品德、教养、财富的程度——在这里这一成比例的平等被说成是构成了“政治正义”。)而当亚里士多德讨论民主的原则时,他说“民主的正义是数字的平等(以区别于比例的平等)原则的运用”。所有这些当然不仅仅是他对正义之意义的个人理解;也不可能仅仅是在柏拉图之后,受《高尔吉亚篇》和《法律篇》的影响,对该词用法的一种描述;而是,表达了“正义”一词普遍古老而且流行的一种用法。^①

中的一段)或者形状或者理念都是三角形的观点所取代。它还可以解释为什么一代人之后,柏拉图学园又回到毕达哥拉斯学说的路子上。一旦无理性的发现所引发的震撼逐渐消失,数学家们就开始对无理数也是数感到习惯,因为无论如何它们跟其他的(有理)数或多或少有根本的联系。到达这个阶段后,反对毕达哥拉斯主义的理由就不复存在,虽然在承认无理数之后,认为形状是数或数的比例的理论的意义跟以前有所不同(这一点,新理论的支持者可能并没有充分认识到)。*

- ① 著名的特弥斯神像,双眼紧闭以示无视祈求者的身份,手持天平以示分配平等或者平衡互相竞争的个人的要求和利益,它是平等主义正义观的象征形式。然而,这里并不能用这个象征形式作为论据来证明这种观念在柏拉图时代已流行开来;因为,正如 E. H. 贡布里希教授友好地告诉我的,这种观念始于文艺复兴,并受到普卢塔克《论伊西斯和奥里西斯》中一段话的鼓舞,并没有受鼓舞于古典希腊。

* 另一方面,手持天平的狄刻神像却是古典的(这样的艺术品出提谟卡勒斯所作,他比柏拉图晚一辈,参阅 R. 艾斯勒:《王家占星术》(1946年)第100页、266页,及图5),这甚至可以追溯到赫西奥德把室女星座等同于狄刻(在它附近看到了天秤)。

由于这一证据,我们必须说,我认为,在《理想国》中对正义整体性的反平等主义的解释是一种创新,柏拉图力陈其极权主义的阶级统治是“公正的”,而这与现代人对“正义”的通常理解正好相反。

这就带来了一系列触目惊心的难题:如果正义最普遍的意思是平等的话,那么,为何在《理想国》中,柏拉图声称所谓正义就意味着不平等?在我看来惟一可能的答复似乎是,他通过说服人们相信他的极权主义的国家是“公正的”而替它做宣传。但是他的这种努力值得吗?如果考虑到它们并不是字面上而是我们从中体味到的东西时。当然这是值得的,这可以从他成功地说服了他的读者——直到我们的今天——这一事实中看得出来,他坦率地倡导正义,倡导他们孜孜以求的正义。因而,他事实上在平等主义者和个人主义者心中布满疑虑和困惑,在柏拉图权威的影响下,他们开始扪心自问,是不是柏拉图的正义理念要比他们的更真实更优秀?既然“正义”一词对我们而言象征着如此至关重要的目标,既然有那么多人准备着为之而忍受一切、为了它的实现而尽力所为,那么,征召这些人文主义的力量入伍,或至少使平等主义者麻痹无力,当然是值得一位极权主义的信徒从事的目标了。但是柏拉图意识到正义对人类意味着这么多吗?他当然知道,因为他在《理想国》中写道:“假定有一个人认为自己是非正义的,……他的勇气拒绝被激发出来是对的。……但是,假如一个人认为自己受到了不公正的待遇,他的力量和愤怒会不马上激发出来吗?他不会加入到他认为是正义的那方面作战,并且忍受饥、寒以及其他诸如此类的苦楚吗?他直到杀死对方或者被对方杀死,否则不会罢手,是这样吗?”^①

再考虑到这里还有其他证据可以表明正义或者狄刻与平等的分配相联系,则天秤的用意可能和特弥斯的情形相同。

① 《理想国》,440 c-d。本段以一头有特色的牧羊狗为喻结束:“要不然,直到被他自己理智的声音唤回并平静下来,就像牧羊人唤回他的狗一样?”参阅第102页注①(2)。

读到这些话,我们就不会怀疑柏拉图是知道信仰的力量的,尤其是对正义的信仰,我们不会怀疑的是《理想国》肯定倾向于违背这一信仰,而代之以截然相反的信仰。而根据可得到的证据,在我看来柏拉图对他的所作所为很有可能一清二楚。平等主义是他的头号敌人,他将倾力摧毁它,毫无疑问就他的真实信仰看,平等主义是最大的邪恶,最大的危险。但他对平等主义的攻击并不足信。柏拉图不敢公开地直面这位敌人。

我将提出支持这一论点的证据。

三

《理想国》可能是关于正义有史以来最为精致的专著。它考察了关于正义的种种观点,这样做在某种程度上诱使我们相信柏拉图对他所了解的比较重要的理论一个也没有疏漏。事实上柏拉图曾明确地暗示过^①,由于要对当时的所有观点作归根究底的努力徒劳无用,对正义进行新的研究是必须的。然而,在他对当时的理论进行考察和探讨时,正义即在法律面前平等(“政治平等”)的观点从未提及。对这一忽略只能有两种解释:或者是他忽略了平等主义理论^②;或者是他有目的地逃避它。如果我们考虑到《理想国》布局谋篇的审慎

① 事实上,当柏拉图说苏格拉底满怀犹豫不知从何处找寻正义时,他就是这种意思。

② 在《理想国》,331e 以下的注里,亚当显然(受柏拉图的影响)忽略了这个平等主义理论,在这里他说:“与友为善、与敌为恶的观点忠实地反映了希腊流行的道德观。”他这么说可能是对的。但当他接着又说这是“惟一普通的观点”时,他错了。因为他忘了他自己的证据(561 e 28 注),该论据表明政治平等“是民主引以为自豪的”。也参阅第 188 页注①和 191 页注①。

最早提到“政治平等”的地方之一(如果不是惟一),见阿尔克迈昂医生的一段残篇(五世纪早期;见迪尔斯,第 24 章残篇 4);他认为“政治平等”是健全的条件,与之相对的是“君主政治”,即一人对众人的统治。这里我们有了一种政治体格理论,说得更确切些,是生理政治学理论。也参阅第 156 页注②和第 372 页注②。

仔细,以及如果他想把自己的论点有力地陈述出来,他必然要分析他的对手的理论,那么第一种可能性似乎是不大可能。当我们再考虑到平等主义理论的广泛流行时,这种可能性显得更加不可能。然而我们不需要依靠只具有可能性的论据,因为可以很轻易地被揭示出来,在写《理想国》时,柏拉图不仅知道平等主义理论,而且他还深知其重要性。如本章已提到的(第二节),以及将在下而(第八节)更为详尽地展示,在稍早的《高尔吉亚篇》中,平等主义扮演了相当重要的角色,并且甚至得到了维护;在《理想国》的任何地方柏拉图都没有对平等主义的优点和缺点进行严肃认真的探讨确属事实,柏拉图没有改变想法来思考它的影响,因为《理想国》本身的名声正在得到证明。在那里平等主义被暗指为一种非常流行的民主信仰;但它却遭到了蔑视,关于平等主义我们所能听到的就是一些嘲笑和刺耳之语^①——这跟对雅典民主的猛烈抨击正相配套。因

① 在《理想国》,359c,格劳孔的演讲中提到了平等(类似《高尔吉亚篇》,483c/d中提到的平等;也参见本注以下的部分及第221页注①);但这个问题没有解决(关于本段,参阅第223页注②)。

柏拉图在恶意攻击民主(见第87页注①至89页注①的对应正文)时,曾有一次轻蔑而戏谑地提到平等主义。第一次是对民主“对平等者和不平等者都平等分配”后果的评论(558c;参阅亚当对558c16做的注;也参阅第194页注①);这次旨在讽刺批评。(以前,在对民主革命的描述中,平等与民主联系在一起,参阅第86页注②对应正文中引用的《理想国》,557a。)第二次把“民主派”的特征归结为对他人的“一切意愿,无论好坏,一视同仁地满足;因此,民主派被称为“平等主义者”(“政治平等主义者”),一语双关地暗示了“对所有的人的平等法律”或“法律面前人人平等”的观点;(参阅第187页注②和191页注①)这种双关语出现在《理想国》,561c中。由于“平等”一词已三次(《理想国》,561b和c)用来标志对所有意愿和悖诞念头都平等对待的那些人的态度,柏拉图就为他的恶意攻击铺平了道路。第三个这类低级的讥讽是想求助于读者的想象力,甚至在今天这一类宣传中仍具有典型性:“我几乎忘记提及这些著名的‘平等法律’和这种著名的‘自由’在男女关系中所起的巨大作用……”(《理想国》,563b)。除了这里(及本章第179页注①、185页注①的对应正文)提及关于平等主义重要性的论据外,我们还必须特别考察柏拉图自己的证据:(1)见于《高尔吉亚篇》,他写道(488e/489a;也可参阅第221页注①、222

此,就应当排除柏拉图没有注意到平等主义正义理论的可能性。这就剩下另外一种可能性,他没有认识到探讨一种跟自己截然相反的有影响的理论是必不可少的。在《理想国》中,他的沉默只有偶被几例滑稽的言论所打破(显然他认为平等主义的观点很容易就可被压制下去^①),对此事实我们只有认为他是有意识地拒绝探讨平等主义才能得到解释。有鉴于此,柏拉图给读者施加影响以使他们相信他已把所有重要的理论都考察过了的做法,我难以理解怎么能跟知识分子的诚实准则相一致。虽然我们肯定得接着说,他的失败毫无疑问可归因于他对他所深信不疑的善的事业的毫无保留的奉献。

为了能彻底了解在这个问题上柏拉图实际上并未打破沉默的个中意味,我们首先必须得清楚地知道,他所理解的平等主义运动代表了所有他仇恨的东西,在《理想国》以及后来的所有著作中,他自己的理论,主要的是对新的平等主义和人文主义的强有力挑战的回击。为了表明这个观点,我将讨论人文主义运动的三项主要原则,并跟相应的柏拉图极权主义的原则进行对比:

人文主义的正义理论提出了三项主要的要求或建议,即(a)彻底的均等原则,也即,建议根除“自然的”(天生的)特权,(b)普遍的个人主义原则,以及(c)这一原则认为,保护它的公民的自由应当是国家的任务和目的。对这些政治要求或建议中的每一条而言,在柏拉图那里都有与其截然相反的相对应的原则,即(a₁)自然特权原则,(b₁)普遍的整体主义或集体主义原则,以及(c₁)这个原则认为,

页注①、223页注②):“难道普通民众(此处指人民的大多数)不相信正义即平等吗?”(2)在《米纳塞努篇》(238e—239a;见第192页注①及正文),《法律篇》中有关平等的段落晚于《理想国》,不能当作柏拉图在写《理想国》时已意识到这个问题;但可参阅第179页注①、193页注①、194页注①的正文。

① 关于第三个评论(563b;参阅上注),柏拉图本人说:“我们可以把嘴边的一切都说出来吗?”他这样说显然想表示他看不出任何压制这种玩笑的理由。

保持并加强国家的稳定应当是个人的任务和目的。——我将依次探讨这三点，其中的每点我分别在本章第四、第五和第六节中探讨。

四

地道的平等主义要求国家的公民应当受到公正无偏见的待遇。这就要求出身、家庭关系或者财富绝不能影响那些对公民执法的人。换句话说，它不承认任何的“自然”特权，尽管某些特权可能会被公民授予他们所信任的人。

在柏拉图诞生前几十年，在修昔底德所保留下来的一篇演说中，伯里克利已经把平等主义的这一原则令人尊敬地阐述出来。^①在第10章中我将更完整地引用这一演说，但在这里有必要先把其中的两句话给出：“我们的法律”，伯里克利说道，“在私人争端中，将一视同仁地为所有人提供均等的正义，但是我们不会无视优秀人物的要求。如果一位公民卓尔不群，那么他更喜欢从事公共事务，不把它作为一种特权，而是视为对其品行的一种嘉奖；贫穷并不是一种障碍。……”这些句子表达了伟大的平等主义运动的一些基本目标，如我们已经看到的，平等主义甚至没有回避对奴隶制的攻击。在伯里克利那一代，这一运动以欧里庇得斯、安提芬及庇亚

① 我相信修昔底德(第1卷,第37页以下)记述的伯里克利演说可以认为是确实可信的。伯里克利演讲时他极可能在场;无论如何,他尽可能忠实地重述。还有更多理由相信,当时一个人用心记住一个人的演讲并不稀奇(参阅柏拉图的《斐多篇》),要忠实地重述这样一篇演讲确实不像人们想像的那样困难。柏拉图知道这篇演说,他把修昔底德的版本,或另一个肯定与此有极为相似出处的版本,看成是真实的。也参阅第344页注②至345页注④(在这里也许可以提及,在伯里克利的早期生涯中,他曾对人们普遍的部落本能及同样普遍的集团利己主义做过相当可疑的让步;我心中想指的是公元前451年有关公民权利的立法。然而,后来他修正了自己对这些事情的态度,可能是受到像普罗塔哥拉之类人物的影响)。

斯为代表,在上一章中他们都被提到过,而且也被希罗多德引用过。^①在柏拉图的年代,则以阿基达玛、利科弗龙为代表,两人前面皆已提到;另一位倡导者是安提斯泰尼,他曾是苏格拉底最亲近的朋友之一。

柏拉图的正义原则,当然是和所有这些人的截然对立。他为天生的领袖要求自然的特权,那么他究竟是如何与平等主义原则相比较量的?他又是如何确立自己的主张的?

从上一章开始就应当记住,平等主义主张的一些最为人熟知的公式是用虽给人印象深刻但却留有疑问的“自然的权利”语言表达出来。而它的一些代表人物通过强调指出“自然的”也即生物的人类的平等来替这些主张辩护。我们已经看到这一论点并不切题;在某些重要的方面,人是平等的,但在其他的方面,人又是不平等的;而且,从这一事实或者其他任何事实不可能得出合乎规范的主张。因此很有意思的是,我们注意到自然主义的论点并没有被所有的平等主义者运用,像伯里克利就是这样一位,他甚至连提都没有提到^②。

柏拉图马上发现自然主义是平等主义学说里的薄弱点,他充分地利用了这一弱点。告诉人们你们是平等的肯定会得到一些道义上的欢迎,但如果比起告诉他们你们比其他人优秀、而其他人比你们低贱这样的宣传来,这种欢迎的程度就小多了。你生来就跟你的仆

① 参阅《希罗多德》,Ⅱ,80,特别是对“政治平等”,即在法律面前平等的颂扬(Ⅱ,80,6);也参阅第187页注②、188页注①。引自希罗多德的那个段落,对柏拉图还有其它方面的影响(参阅第91页注①),那段话柏拉图在《理想国》中嘲讽过,正如他嘲讽伯里克利的演说一样。

② 即便自然主义者亚里士多德也不常提到这种自然主义的平等观;比如,在《政治学》,1317b(参阅第179页注①及正文)中他对民主原则的提法就与这种平等观无关。在自然和约定的对立占重要位置的《高尔吉亚篇》的情形也许更为有趣,柏拉图在提出平等主义时并没有给它加上所有人天生的平等这一模糊的学说(见第188页注①引用的488e/489a及483d,484a和508a)。

役、你的奴隶、你的那些不比动物更强的手工工人平等？这个问题本身就是滑稽可笑的！柏拉图曾经似乎是第一个理解这种不同反应、反对歧视、讽刺和讥笑自然平等要求的人。这就解释了他为何急着要把自然主义的论点归咎于那些甚至并不倡导自然主义的他的对手。在《米纳塞努篇》——一篇模仿伯里克利的演讲中，他因此把平等法则和自然平等两个主张联结在一起：“我们宪政的基础是生而平等”，他讽刺道：“我们都是兄弟，都是同一个母亲的孩子；……出身的自然平等引导我们为在法律面前的平等而奋斗。”^①

① 参阅《米纳塞努篇》，238c/239a。这一段紧接在明确提及伯里克利的演讲（即指第191页注①对应正文中引用的第二句）的后面。——该段反复提到的“生而平等”一词，就算用以蔑视伯里克利和阿斯帕西娅子女们的“低贱”出身，也不是不可能。公元前429年特别立法通过后他们才被承认是雅典公民。（参阅E. 迈耶：《古代史》，Vol. IV, P. 14, No. 392的注及第323页，No. 558.）

有人认为（甚至包括格罗特；参阅他的《柏拉图》，第Ⅲ卷，第11页），柏拉图在《米纳塞努篇》中，“在他自己讲究修辞的言论中……舍弃了讥讽的语气”，正文中的引文摘引自《米纳塞努篇》中间部分，并非意欲讽刺，但考虑到前引关于平等的言论，考虑到柏拉图在《理想国》中论及这一点时的公然讥讽，我认为这种观点站不住脚。同时，在我看来，正文中紧接柏拉图谈到雅典之处的引文之前那一段的讽刺意味，同样是不容怀疑的（参阅238c/d）：“当时乃至现在……我们的政府一直是贵族政体……；虽然有时也称其为民主政体，但它的确是贵族政体，也即，由许多人都赞成的最好的人实施的统治……。”鉴于柏拉图仇视民主政体，无需对这段描述做进一步评论。* 另一不容置疑地具有讽刺性的段落在245c-d（参阅第278页注①），其中“苏格拉底”因雅典一贯仇恨外邦人和野蛮人而颂扬雅典。出了柏拉图在别处（《理想国》，562e, f, 引用于第278页注①）攻击了民主——此处指雅典民主——柏拉图嘲讽雅典对外邦人的宽容，所以他在《米纳塞努篇》中的赞扬就只能是讽刺；雅典的宽容还曾被一位亲斯巴达的党羽嘲笑过。（据莱科古的法律，陌生人禁止在斯巴达居留；参阅阿里斯多芬的《鸟》，1012）关于此有意思的是，在《米纳塞努篇》中（236a；参阅第334页注②（2）），“苏格拉底”是一位攻击雅典的演说家，柏拉图在谈到“苏格拉底”时，说他是寡头派的领袖，演说家安提芬的弟子（此处指拉姆努斯的安提芬；不要与智者雅典人安提芬混淆）；尤其是考虑到“苏格拉底”仿制了一篇由修昔底德记录下来的演讲，修昔底德可能实际上是他所十分敬仰的安提芬的学生。* 关于《米纳塞努篇》的真实性，还可参阅第345页注④。

后来,在《法律篇》中,柏拉图用一个公式总结了他对平等主义的回答:“对不平等的公平对待必定导致不平等。”^①亚里士多德用

(1) 《法律篇》,757a;参阅 757a—e 整段,其中的主要部分前文已引用,见于第 179 页注①(1)。

(1)关于我称的对平等主义的典型反驳,也参阅《法律篇》,744b 以下。“若人人能在一切事情上平等当然最好不过,可是,既然这是不可能的……”等等。许多作者仅凭《理想国》就评判柏拉图而且常把柏拉图描述成贵族政治的敌人,鉴于此,该段就显得更有意思。但在《法律篇》(即 744b 以下)的这一重要段落中,柏拉图提出“政治服务、赋税及分配应与公民财富的价值成比例。它们不应仅仅取决于一个他或他祖先的品德或本人的身材与长相,还应取决于他的贫富状况。一个人应该按这种方法,即按他的财富,尽量公平地获得荣誉和职务,虽然这是按不平等分配原则。”* 这种不平等地按财富和身材状况分配荣誉,我们不妨设想,可能还包括分配战利品的原则,大概是英雄征战时代的遗迹。因为那些全副武装的富人和那些身强力壮的人,他们对胜利的贡献要比其他人大。(荷马时代也采用这个原则,而且正如 R. 艾斯勒给我证实的,实际上在一切已知的从事征战的游牧部落中均可发现这一原则。)* 这种态度的基本观点是,平等地对待不平等者是非正义的,早在《普罗塔哥拉篇》,337a,就曾顺便提到(也可参阅《高尔吉亚篇》,508a, f., 第 179 页注①和 222 页注①曾提到过),但是,在写《法律篇》以前,柏拉图没有过多地运用这个观点。

(2)关于亚里士多德对这些观点的阐述,尤应参阅他的《政治学》,Ⅲ,9,1, 1280a(可参阅 1282b—1284b 和 1301b29),在那里他写道:“所有的人都坚持某种正义,但是,他们的概念并不完美,没有包括整个观念。比如,正义被(民主派)理解为平等;而它确乎如此,虽然它不是对所有的人都平等,而只是对不平等的人的平等。正义被(寡头政治家)理解为不平等;而它的确如此,虽然它不是对所有的人不平等,而只是对不平等的人的不平等。”也可参阅《尼各马可伦理学》,1131b27, 1158b30 以下。

(3)与所有的这些反平等主义观念不同,我赞同康德的观点,即谁也不能自以为比别的任何人更有价值,必须是一切道德的原则。众所周知,人不可能客观公正地评价自己。我断定这个原则是惟一可以接受的。因此,当看到一位像卡特林这样的优秀作者的下述言论(《原则》,14)时,我感到困惑不解。他说:“在康德的道德观中,有极不道德的成份,它竭力把各层次人物都拉平……而无视亚里士多德要把平等给平等者,把不平等给不平等者的教导。在社会上一个人并不具有与另一个人同样的权利……笔者绝无意否认……‘血统’的重要性。”现在,我要问:如果有“血统”的差异或“才能”的不平等;而且即使值得花费时间估量这些差异;即使人们能够估量出这些差异,那么,为什么它们只应成为更大权利的根据,而不应成为更重

另一个公式对此作了发展：“平等对待平等、不平等对待不平等。”这个公式表明了什么是对平等主义最恰当的反驳。这一反驳认为，只有人是平等的，平等才是最好的，但这却是不可能的，因为人不会生而平等。这一看起来很现实的反驳事实上是很不现实的，因为政治特权从来没有建立在自然禀赋的差异性之上。而且，的确，在写作《理想国》时，柏拉图对他的这一反驳似乎并没有太多的信心，因为在那里谈到民主制度时他只用了个嘲笑：“把平等给予平等者和不平等者。”^①除了这些话外，他宁愿忘掉平等主义而不去攻击它。

总而言之，可以说柏拉图从来没有低估过平等主义理论的重

责任的理由呢？（参阅第100页注①、102页注①及相应正文，我没能发现康德平等主义有什么极不道德的地方。既然卡特林认为道德是个品味问题，我看不出，他是根据什么做出他的道德判断的，为什么康德的“品味”就很不道德呢？（这也是基督教的“品味”）对这个问题我能想到的惟一答案是，卡特林从他的实证主义观点出发做出判断〔参阅第143页注②（2）〕，他之所以认为基督教和康德派的要求不道德，是因为它们与我们当前社会实际施行的道德评价标准相抵触。

（4）对所有这些反平等主义者最好的回答之一出自卢梭。尽管我认为他的浪漫主义（参阅第171页注①）在社会哲学史上曾造成最恶劣的影响，我还是要这么说。因为，他也是这一领域少数真正杰出的作家之一。我引用他在《不平等的起源》中一段精彩的论述（比如，参阅《社会契约论》，人人丛书版，第174页；着重号是我加的）；我希望能引起读者注意本段最后一句的高贵的提法：“我认为人类有两种不平等：一种我称之为自然的或身体的不平等，因为它是自然原因形成的，构成了人们在年龄、健康、体力、心智或灵魂素质上的差异性；另一种可称为道德或政治的不平等，因为它取决于一种约定，必须经由人们的同意或至少是认可才可确立。后一种构成了由某些人享有的各种各样的特权……；比如更富有，更显贵，更有权力……等特权。要问自然不平等的起源是没有用处的，因为这个词简单的界定已回答了这个问题。而且，要问这两种不平等之间是否有某些本质联系则更没有用处；因为这等于在问，那些施令的人是否必然就比那些服从的人优秀，体力、脑力、智慧、品德的形成，是否总是与一个人的权力和财富成正比；这个问题也许适合奴隶在其主人的听距内讨论，但却很该由有理性的自由人在追求真理时讨论。”

① 《理想国》，558c；参阅第188页注①（攻击民主的第一段文字）。

要性——它受到了伯里克利之流的支持。但是，在《理想国》里，他根本没有探讨平等主义；他对它进行了攻击，但并不是光明正大。

那么他又是如何确立自己的反自然主义、他的自然特权原则的呢？在《理想国》中，他提出了三个不同的论证，然而其中的两个名不副实。第一个论证^①发出惊人之语：既然国家的其他三个品质都已考察过了，剩下的第四个，即“牢记自己的职业”，必须是“正义的”。我很不情愿相信这就是一个论点，但它肯定是，因为柏拉图最主要的代言人——“苏格拉底”——通过发问“你知道我是怎么得出这个结论的？”来引出这个论证。第二个论证更为有趣，因为它努力想表明他的反平等主义可以从正义即无偏见这一平庸的（即平等主义的）观点推出。我充分地引用了该段落。谈到城市的统治者也应当是城市的法官时，“苏格拉底”说^②：“每个人都不拿别人的东西，也不让别人占有自己的东西，除此而外，司法还有别的目的吗？”——“说得对，”格劳孔插话道：“这是它们的惟一目的。”——“这是个正义的目的吗？”——“是的。”——“因此，我们大概也可以根据这一点达到意见一致了：正义就是有自己的东西和干自己的事情。”根据我们通常的正义观念，这就是司法公正原则。这里，第二个论证结束，第三个论证出现（下面将要分析）并得出结论：诸阶级或阶层各尽其责、各司其职，即是正义。

第二个论证的惟一目的就是要迫使读者相信，“正义”一词通

① 《理想国》，433b。亚当也认识到该段旨在作为一条论据，他试图重现这场论辩（对433b11的注）；但他承认，“柏拉图论理时很少留下这么多处让人费脑筋去补充。”

② 《理想国》，433e/434a——对该段的补充，参阅第208页注②的相应正文；有关在《理想国》前面部分为此所做的准备，见第176页注②——亚当对我所谓的“第二个论证”那一段的评论如下（对433e35的注）：“柏拉图是寻求在他自己的正义观与该词流行的法律含义之间的契合点……”（见正文中下一段所用的话）亚当力图维护柏拉图的论点，而反对一位批评家（克罗恩），他看出柏拉图论点中有一些错误，虽然可能不很清楚。

常的意思,就是要求我们恪守自己的岗位,因为我们应当一直保有属于自己的东西。也就是说,柏拉图希望他的读者可以从中得出推论:“保有自己的东西,干自己的事情就是正义。我的岗位(或我的职责)是我自己的。因此坚守我的岗位(或干我的本职工作)就是公正的。”这就跟另一论断异曲同工:“保有自己的东西,干自己的事情是公正的。偷你的钱是我自己的计划,因此对我而言执行我的计划是公正的,要具体付诸实施,也就是去偷你的钱。”很显然柏拉图希望我们得出的推论不过是就“某人自己的”这一术语玩了个蹩足的把戏而已。(因为问题在于,正义是否要求在某种意义上“我们自己的”一切,如“我们自己的”阶级,都应当不仅作为我们的财产,而是要作为我们不可剥夺的财产来对待。但柏拉图本身并不信仰这一原则,因为显然它将使向共产主义的过渡不可能。而且抚养我们自己的孩子又是怎样的情形?)这一蹩足的把戏是柏拉图在亚当所说的“他自己的正义观跟该词流行的……意义之间”建立“契合点”的方法。这就是这位有史以来最伟大的哲学家是如何竭力使我们相信他发现了正义的真正本质。

柏拉图所提出的第三个也即最后一个论证更为严肃认真,它呼吁整体主义或集体主义原则,以及与个人的目的是保持国家的稳定这一原则之间的联系。所以,在下面的第五、第六节,对此进行分析讨论。

但在探讨这些论证之前,我希望大家把注意力放在“序言”上——柏拉图把它放在我们现在正在审查的“发现”之前。我们必须依靠我们已经做出的观察来考虑问题。从此观点出发,那篇“冗长的序言”——柏拉图本人就是这么描述的——看来是在“发现正义”之前为读者所做的准备中聪明的一着,要使读者相信争论仍在进行,而实际上,读者所面临的只是一幕旨在软化其批判能力的戏剧表演。

发现智慧是护卫者特有的品德、勇气是辅助者特有的品德后,

“苏格拉底”表明了为发现正义而做最后努力的意图。“还剩下两种东西”^①，他说，“我们要在这个国家里寻求，就是节制以及我们整个的研究对象——正义。”——“正是”，格劳孔回答说。于是苏格拉底建议把节制搁在一边，但格劳孔就对苏格拉底让步了。他说，拒绝讨论“可能是错误的”。这一小小的争辩为给读者重新介绍正义做了铺垫，向他们表明苏格拉底已拥有了它的“发现”手段，向他们重新肯定格劳孔在论辩过程中正在仔细地审视柏拉图知识分子的诚实，而读者们自己因此就根本用不着考察。^②

苏格拉底接下来讨论节制，他发现这是劳动者所惟一特有的品德。（顺便提一下，柏拉图的“正义”是否区别于他的“节制”这一不断争论的问题可以很容易回答。正义意味着保持自己的地位；节制意味着知道自己的地位。——说得更准确一点，就是为自己的地位感到满足。像野兽一样只知添饱肚子的工人还能有什么特有品德呢？）当发现节制后，苏格拉底问道：“剩下的那个能让我们国

① 本段引语出自《理想国》，430b 以下。

② 这种策略甚至在冈珀茨这样敏锐的评论家看起来似乎也是成功的，他在其简短的评论（《希腊思想家》，第 5 卷，第 2 章，第 10 页；德文版，第 2 卷，第 378/379 页）中没有提到这个论证的弱点；在评论前两本书时（V, I, 5, P, 368）他甚至说：“随后的说明，堪称是清楚的、准确的和真正科学性的奇迹……”，还说，柏拉图的对话者格劳孔和阿代曼图斯，“受他们的狂热所驱使……置之不理或抢先阻止了所有肤浅的结论。”

关于我在正文中下一段有关节制的论述，参见引自达维兹和沃恩的《分析》一书的如下段落（参阅《理想国》，黄金文库版 p. xviii；着重号是我加的）：“节制的本质是制止。政治节制的本质在于承认政府机构有取得被统治者的效忠和服从的权利。”这就表明，我对柏拉图的节制观的解释与柏拉图的追随者一致（尽管用不同的术语表达）。我还可以补充一点，“节制”，即满足于自己的地位，是三个阶级共具的品德，虽然这是劳动者惟一具有的品德。因此，劳动者或赚钱的人可以获得的品德就是节制；辅助者可以获得的品德是节制和勇气；护卫者的品德则是节制、勇气和智慧。

那个“冗长的序言”下一段中也引用到，摘自《理想国》，432d 以下。

家再具备一种美德的东西还能是什么呢？显然就是正义了。”——“显然是的”，格劳孔答道。

“我亲爱的格劳孔啊”，苏格拉底说，“现在正是要我们像猎人包围野兽的藏身处一样密切注意的时候了。注意别让正义漏了过去，别让它从我们身边跑掉，在不知不觉中消失了。它显然在附近的某个地方。把你的眼睛睁大些，努力去发现它。如果你先看见了，请你赶快告诉我！”格劳孔，如读者一样，当然是不能做到这种事的，于是请求苏格拉底带头。“既然如此”，苏格拉底说，“为了胜利，就请你跟我前进吧”。但即使是苏格拉底也发现这块所在地“难以穿越，因为布满林木；它一片黑暗，难以寻找……但”，他说，“不管怎样，我们总得前进”。格劳孔并没有这么反抗：“怎么前进？靠我们的探索，也即我们的论证？可是我们甚至还没有开始。在你已说过的话中连一点道理（感觉）也没有。”他和天真的读者一样顺从地答道：“是的，我们得前进。”现在苏格拉底告知他已经“隐约看见了”（我们没有）并且变得兴奋起来，“喂！喂！”他喊道，“格劳孔！这看来是它的踪迹了！我相信猎物是不会从我们这里逃掉的！”——“这是个好消息”，格劳孔答道。“噫呀”，苏格拉底说，“我们的确太愚蠢了，我们在远处寻找的东西一直就在我们眼前！我们却总是看不到它！”苏格拉底的呼喊和这样的主张重复了一段时间后，被格劳孔打断了，他表达了读者们的情感并问苏格拉底发现了什么。但苏格拉底说：“我们一直以某种方式在谈论这个东西，但是我们却始终不知道我们是在谈论它。”格劳孔表达了读者们的不耐烦情绪并说道：“你这篇序言太长了，你赶快言归正传吧。”就在那里，柏拉图才开始提出我已经略述过的那两个“论证”。

格劳孔最后的话可以认为表明了柏拉图意识到了他在“冗长的序言”里干什么。我难以对它作出解释，除了认为它是一种企图——被证明是非常成功的——欺骗读者批判性的能力，以及对语言愤怒的戏剧化的表演，把读者的注意力从他们这篇辉煌的对

话所表现的智慧的贫乏上转移开来。它诱使人们认为，柏拉图知道它的弱点，以及如何把它隐藏起来。

五

个人主义与集体主义这一问题跟平等与不平等密切相关。在开始探讨这一问题之前，应当有必要就专门用语作些议论。

“个人主义”这一术语(据《牛津字典》)有两种不同的用法：(a)与集体主义相反，及(b)与利他主义相反。前一种意义再没有其他的词来表达，但后者则有数个同义词，例如“利己主义”和“自私”。这就是为何在下文中我将用“个人主义”一词专指(a)意，用“利己主义”或“自私”这样的字眼来表达(b)意。列一个小表可能是有用的：

(a)个人主义	相对于	(a')集体主义
(b)利己主义	相对于	(b')利他主义

现在这四个词描述了对规范的法律准则的某种态度、主张、决心或者建议。尽管它们必然是含糊的，我相信它们可以很容易用例子来说明，因此为我们当前的目的可以放心地来运用。让我们先从集体主义开始，^①由于我们对柏拉图整体主义的讨论，我们对这一态度已熟悉了。他的主张是个体应当推进整体——无论是全人

① 此处可就“集体主义”一词做些术语学上的评论。H. G. 威尔斯所说的“集体主义”与我所说的“集体主义”毫不相关。威尔斯是位个人主义者(按我对这个词的理解)，尤其是在他的《人的权利》和《战争与和平的常识》中表现出来，两书包含的平等派个人主义要求很值得接受。但，他也肯定相信政治制度的合理规划旨在促进人类个体的自由和幸福，他把这称为“集体主义”；我想用“争取自由的合理制度规划”这一词组来描述那些我认为与他的“集体主义”相同的东西。这种表述虽略显赘冗，但却避免了用反个人主义的情绪去解释“集体主义”的危险，人们常这么做，不仅在本书中如此。

类、国家、家庭、种族还是任何其他集体机构——的利益，在上一章的几个段落里，已对此做了解释。这里再援引其中的一段，但更为完整^①：“部分为了整体而存在，但整体并不为部分而存在……你是因整体而被创造，而整体的被创造并非为了你。”这段引文不只解释了整体主义和集体主义，同时也传达了柏拉图对此强烈的有意识的情感要求（正如我们可在此段前的序文中所见到的）。这一吁求援引有多种情感，比如，渴望归属于一集团或家庭。其中的一个因素是对利他主义的道德上的要求及反对自私。柏拉图认为，如果你不能为了整体而牺牲自己的利益，那么你就是自私的。

现在我们稍稍注意一下上面的小表就会发现事实并非如此。集体主义并不反对利己主义，而它也并不跟利他主义或无私相同一。集体或集团利己主义，例如阶级利己主义，是十分常见的事（柏拉图对此深有所了解^②），这就相当清楚地表明这样的集体主义并不反对自私。一位反集体主义者，即一位个体主义者，能够同时是一位利他主义者。为了帮助其他的个体，他也可以情愿地作出牺牲。这种态度最好的例子可能是狄更斯，很难说他对自私的强烈憎恨与他对个体所具有的人性的弱点的强烈兴趣二者之间，到底哪个更强烈。而这种态度跟一种厌恶——不只是对我们所称的集体机构或集体^③，而且也包括对一种真正的利他主义——相联系，如果针对的是不知名的集体而不是具体的个人的话。（我提请读者注意

① 《法律篇》，903c；参阅第158页注①的正文。正文中提到的“序言”（“但是他需要……一些对他起符咒般作用的忠言”，等）是《法律篇》，903b。

② 在《理想国》和《法律篇》中，在无数地方柏拉图警告，要提防猖獗的集团利己主义；可参阅，比如《理想国》，519,c，以及第210页注①中提到的段落。

关于经常所说的在集体主义和利他主义之间的同一性，我要提请参阅谢灵顿在《人及其本性》中提出的那个很恰当的问题（第338页）：“鱼群和畜群有利他主义吗？”

③ 关于狄更斯对英国议会的错误轻蔑，也可参阅第235页注①。

《荒凉的家庭》里杰里贝太太，“一位全心全意为公共事业服务的女士，”）这些例证，我认为，有力而且清楚地解释了我们这四个词的意义，而且它还表明表中的任何一个词都可以和另一边两个词中的任何一个相结合（这就产生了四种可能的组合）。

现在很有趣的是，对柏拉图及大多数柏拉图主义者而言，一种利他的个人主义（如狄更斯的例子）不可能存在。根据柏拉图的观点，集体主义惟一的替代物是利己主义。他简单地把所有的利他主义跟集体主义等同起来，把所有的个人主义和利己主义中间划上了等号。这不仅仅是个术语问题，或者咬文嚼字，因为柏拉图只承认两种可能性而不是四种。这就给道德问题的思辨带来了相当的困惑，甚至一直延续到我们今天。

柏拉图把个人主义等同于利己主义，不光为他捍卫集体主义而且为他攻击个人主义配备了有力的武器。为了捍卫集体主义，他可以利用我们无私的人道主义情感；为了进行攻击，他可以给所有的人文主义者打上自私的标记，因他们只会对自己付出。这一攻击，尽管柏拉图是对准我们意义上的个人主义，例如对人类个体的权利的反対，但理所当然地通向了另一个不同的目标，利己主义。但是这种区别一直遭到柏拉图及大多数柏拉图主义者的忽视。

为何柏拉图竭力攻击个人主义？我想当他把枪口瞄准这种主义时，他很清楚自己在做什么，因为个人主义，也许比平等主义更像是维护新的人文主义信念的桥头堡。个体的解放的确是一场伟大的思想革命，它导致了部落制度的解体和民主制度的兴起。柏拉图不可思议的社会学直觉表明，无论在哪里相遇，他都能辨认出他的敌人。

个人主义是古老的关于正义直觉理念的一部分。正义并不是——如柏拉图可能会认为的那样——国家的健全与和谐，而是一种对待个体的方式。亚里士多德对正义所做过的强调应当记住，

他说：“正义是跟人有关的某种东西”。^①这种个人主义的要素已经被伯里克利一代的人重点强调过。伯里克利本人清楚地表达过，法律应当为“私人争辩中的所有人”保证平等的正义，但他又前进了。一步。“我们觉得不应该”，他说，“对我们的邻居走自己选择的道路说三道四。”（把此跟柏拉图相比较，柏拉图说^②，国家孕育人的目的，不是“让他们轻松自在各走各的路……”）伯里克利坚持认为，这种个人主义肯定与利他主义有联系：“我们被教导……永远不要忘记保护受伤的人”；在描述年轻的雅典人成长为幸福而又多才多艺自力更生的人时，他的演说达到了高潮。

这与利他主义相结合的个人主义，已经成为我们西方文明的根基。它是基督教的核心教义（“爱你的邻人”，《圣经》上说，不要“爱你的部落”）；而且它是诞生于我们的文明并促进我们的文明的一切道德学说的核心。它也是，例如，康德实践学说的中心（“要时刻认识到人类个体是目的，而不要把他们仅仅作为达到目的的工具”）。在人类道德的发展历程中，还没有其他跟它一样如此有力的思想。

当柏拉图在这种学说中看到他的等级制国家的敌人时，他是正确的。他对它的仇恨胜过了他那个时代所有“破坏性的”学说。为了更清楚地表明这点，我想从《法律篇》^③中引用两段，它对个人的

① 亚里士多德：《政治学》，Ⅱ，12，1（1282b）；参阅第179页注①、第193页注①的对应正文。（也参阅亚里士多德在《政治学》，Ⅱ，9，3，1280a中的评述。大意是正义关乎人，也关乎物。）本段后面出自伯里克利的引语，参阅本章第190页注①的正文及第344页注②的对应正文。

② 这些话摘自第158页注①的对应正文中所引用的一段（《理想国》，519e，f.）。

③ 在本段（1）及下段（2）中引用的重要段落出自《法律篇》：

（1）《法律篇》，739c以下，柏拉图这里指的是《理想国》，显然尤其是指《理想国》，462a以下，424a，和449e（在第158页注①中可以找到一系列论述集体主义和整体主义的段落。有关他的共产主义，参阅第153页注②，以及那里提到的其他地方）。此处引用的这一段独具特色地以毕达哥拉斯的一句格言开头：“朋友共享他们所拥有的一切。”参阅第206页注①及正文；并参阅第204页注②中提到的“共同饮

真真切切令人吃惊的敌意我觉得一点没有被意识到。其中的第一段因是《理想国》的一条注释而知名，它探讨了“妇女孩子及财产的社会共同体”。在这里柏拉图把《理想国》中的政体描述为“国家的最高形式”。在这种最高形式的国家里，“妻子们、孩子们及所有的奴隶们都有他们的一份共有财产。在我们的生活当中要尽可能地根除各种形式的私人或个人行为。只要这点能做到，即便是自然造化成为私人或个人的，也可以在某种程度上成为大家共有的财产。就像我们的眼睛、耳朵和手或可以视、听和行动——好似它们不是属于个人而是属于社会一样。所有的人都被格式化，让他们能最大限度地全体一致地喜笑怒骂，让他们甚至能在相同的时间对相同的事情感到欣喜或悲伤。所有这些法律因把国家最大限度地团结起来而更加完善。”柏拉图继续说道：“没有人能发现比刚刚解释过的原则更好的关于国家最优化标尺了”，他把这样的国家描述为“神圣的”、是国家的“雏形”或“模型”或“原型”，也即描述为它的形式或理念。这是《理想国》中柏拉图自己的观点，当他放弃实现他的宏伟的政治理想时，就表达出来。

第二段也出自《法律篇》，只要可能，就更为坦率无保留。应当强调的是，这一段首要解决的是军事远征与军事纪律问题，但柏拉图不加疑虑地认为，同样，不仅在战时军事领袖应当整肃纪律，而且“在和平时期同样应当如此——从孩提时代开始”。像其他极权主义军事家和斯巴达的崇拜者一样，柏拉图极力认为对军事纪律的强烈需要是至关重要的，即使是在和平时期。必须由它们制约全体公民的整个生活。因为不仅全体公民（他们全是战士）和孩子们，而且也包括那些地道的牲畜，必须在持续总动员的国家里度过其

食”。

(2)《法律篇》，942a, f；见下注，冈珀茨认为这两段都是反个人主义的（前引书，Vol. I, 406）。也可参阅《法律篇》，807d/e。

一生。^①“一切当中最为重要的原则是”，他写道，“任何人，无论男女，一刻也不能没有领袖。也根本不能允许任何人的心灵习惯于凡事凭自己的直觉做，不管它是出于热情，还是开玩笑。但在战时或和平时期——他应当眼观领袖，忠诚地跟随他。即便是在最细小的问题上，也应当听从领袖。譬如，他可以起床、活动、洗脸、吃饭^②……只要他被告知这么去做……一言以蔽之，他应当告诫自己，经过长时间的习惯，从来（永远）不能妄想独立行动，变得绝对不能这么做。这样大家的生活将在整个共同体中度过。没有法律或意愿比这更出色，能在确保战时救助与战争胜利方面比这更优秀，更有效果。在和平时期，从孩提时代开始就应当加以强化，——统治别人及被别人的统治的习惯。无政府主义的一点踪迹都应当彻底地从所有人的生活当中除去，甚至包括那些受人类支配的牲畜。”

这些言辞铿锵有力。从未有人比他对个人主义怀有更强烈的敌意。这种怨恨深深地植根于柏拉图哲学本质上的二元论。他对

① 参阅第 112 页注②及正文——本段接下去的引文，见《法律篇》，942a, f.（参阅前注）。

我们一定不能忘记，《法律篇》中（在《理想国》中也如此），军事教育对于所有获准携带武器的人，即所有公民——对于所有享有类似民权的人，都是义务性的（参阅《法律篇》，753b）所有其他人，如果不是奴隶，就是“手艺人”（参阅《法律篇》，741e 和 743d，及第 2 卷第 11 章第 8 页注①）。

有趣的是，仇视军国主义的巴克认为，柏拉图也持类似的观点（《希腊政治理论》，第 298—301 页）。柏拉图确实不颂扬战争，他甚至有反战言论。但是，许多军国主义言的和平，行的却是战争，柏拉图的国家由军人阶级即聪明的退役军人统治。以上所述忠实于《法律篇》（参阅 753b），也忠实于《理想国》。

② 关于饮食——特别是“共同饮食”——还有饮酒习惯的严格法律，在柏拉图著作中份量相当重；比如参阅《理想国》416c, 458c, 547d/e；《法律篇》，625e, 633a（在其中把必须实行的共同饮食说成是出于战争需要而规定的），762b, 780—783, 806c, f., 839c, 842b。柏拉图还强调共同伙食的重要性，这符合克里特和斯巴达的习俗。同样有趣的是，柏拉图的舅父克里底亚对这些事情的关注（参阅迪尔斯的书，第 2 版，克里底亚，残篇 33）。

至于在本引文结尾处提到“兽类”的无秩序，也参阅《理想国》，563c。

个人及个人自由的憎恨正如他对不断变化的特别经历、对变动不居的可感知事物的世界的多样性的仇恨。在政治学领域,个体在柏拉图看来就是魔鬼本身。

这种态度,既反人文主义又反基督教,一直被理想化了。它被看作是人道的、无私的、利他的、基督教的。例如 E. B. 英格兰声称《法律篇》那两段中的第一段是“对自私的强烈谴责”。^① 在探讨柏拉图的正义理论时,伯克说了类似的话,他说柏拉图的目的是“用和谐来取代自私和公民的不睦”,因而“国家和个人利益往日的和谐……就在柏拉图的教导之下被恢复了,但却是在一个新的更高的层次上的恢复,因为它已被提升为有意识的和谐”。只要我们记住柏拉图把个人主义等同于利己主义,那么,这样的以及数不胜数的与此相类似的论点就都可以很容易被解释。因为所有这些柏拉图主义者相信反对个人主义就如同反对自私。这就说明了我的论点,这种同一产生的效果使反人文主义成功地得到了推波助澜。而且直到我们今天它仍然困扰着我们对道德问题的思索。但我们也应当认识到,那些被这种同一和高调话语所欺骗的人,把柏拉图当作道德的导师来赞扬其声誉,并且向全世界宣告他的伦理学是基督降生之前通向基督者的最捷途径,这样一来就为极权主义,尤其是对基督教进行反基督教解释的极权主义者,铺平了道路。这是一桩危险事,因为基督教曾一度受极权主义思想的支配。过去曾有宗教裁判所,今天它可能以另一种形式回来。

所以就值得提到一些更深刻的原因,说明为何心地单纯的人仍要说服自己相信柏拉图意愿的人道主义性质。一个原因是,当为

^① 参阅 E. B. 英格兰编的《法律篇》,vol. I, p. 514.739b8 以下的注。伯克的引文摘自前引书;第 149 页和 148 页。在大多数柏拉图主义者的著作中,可以找到无数类似的段落。还得参看谢灵顿的评论(参阅第 200 页注^②)。说“一群鱼或一群兽不可能受到利他主义驱使是正确的。畜群的本能与部落的自我主义,及诉诸这些本能,不能与无私相混同。”

他的集体主义学说准备依据时，柏拉图时常以一句格言或谚语开头（这似乎是毕达哥拉斯最先说过的）“朋友们共享他们所拥有一切”^①，这毫无疑问是一种无私、高尚、优秀的品格。谁会怀疑用如此值得称赞的假定开头的论题最终会得出一个彻头彻尾的反人文主义的结论？更为重要的另一点是，在柏拉图的对话中，有许多处表达了真正的人文主义情感，尤其是在《理想国》之前，他仍处在苏格拉底影响之下所写的那些对话。我特意提到了苏格拉底的学说：在《高尔吉亚篇》中谈到，做事的不正义比忍受不正义更糟糕。很显然这一学说不仅是利他主义的，同时也是个人主义的。因为在集体主义的正义理论里，比如像《理想国》，非正义是一种反对国家而不是反对某个特定个人的行为，尽管一个人可以控诉非正义的行为，但只有集体才能不断经受非正义的磨难。但在《高尔吉亚篇》中，我们丝毫未能发现这类情况。正义理论是相当规范的，“苏格拉底”（这里的他可能有更多的苏格拉底的成分）给出的非正义的例子，譬如掴某人的耳光，打伤或杀害某人。苏格拉底教导说，忍受这样的行为比做出这样的行为更好一些，这样的训导的确跟基督教的教义很相似，他的正义学说与伯里克利的精神极其吻合（第10章将努力对此做出解释）。

现在，在《理想国》中一种新的正义学说出现了，它不但不与这样的个人主义相容，甚至干脆是对它充满敌意，但一位读者可能很

① 参阅《理想国》，424a, 449c；《斐德罗篇》，279c；《法律篇》，739c；参阅第202页注③（1），（并参阅《论友谊》，207c，和欧里庇得斯，《奥瑞斯忒斯》，725。）关于这个原则与早期基督教和马克思的共产主义之间可能存在的联系，参见第153页注②。

关于《高尔吉亚篇》中个人主义的正义和非正义理论，不妨参阅《高尔吉亚篇》468b以下，508d/e中所举的例子。这些段落可能仍体现出苏格拉底的影响（参阅第363页注①）。苏格拉底的个人主义在他著名的善者自给自足的学说中表达得最为清楚；柏拉图在《理想国》（387d/e）中提到该学说。尽管事实上这个学说完全与《理想国》的一个主要论点，即认为只有国家才可以自给自足相冲突。

容易相信,柏拉图仍然牢牢坚持《高尔吉亚篇》里的学说。因为在《理想国》里,柏拉图不断地提出忍受非正义比行为的非正义更好的论点,尽管从本书所提出的集体主义正义理论的观点看,这样的话毫无意义。而且,在《理想国》中,我们听到了“苏格拉底”的反对者相反的声音:导致非正义是舒心悦快的,而忍受正义则糟糕透顶。当然,每个人道主义者都受到这样的人儒哲学排拒,当柏拉图借苏格拉底之口提出自己的目标时:“如果正义遭人诽谤,而我一息尚存有口能辩,却袖手旁观不上来帮忙,这对我来说恐怕是一种罪恶,是奇耻大辱”^①,这时,诚信的读者确信了柏拉图的良好愿望,无论他走到哪里,都时刻准备着跟随。

由于随后又与色拉希马库斯(他被描述为最可恶的政治暴徒)玩世不恭自私自利的演说^②进行了比较,这一事实使得对柏拉图的这种深信不疑的后果进一步加深,与此同时,读者们就被引导到认为个人主义跟色拉希马库斯的观点是一回事,并认为柏拉图既然反对个人主义,也就必然反对他那个时代的一切破坏性的虚无主义倾向。但是我们不应当让自己被色拉希马库斯的画像跟当代集体主义的妖魔(“布尔什维克主义”有很大的相似性)这样的个人主义妖魔吓倒以至于接受另一种更为现实也更加危险(因为没有那么明显)的野蛮形式。因色拉希马库斯的个人的力量是正确的学说,被柏拉图用同样残暴野蛮的学说——只要是增进国家的稳定与力量的东西就是正确的——所取代。

总之,由于其极端的集体主义,柏拉图对大家通常所称的正义问题,也即,对有争议的个人要求一视同仁,甚至没有兴趣。同时,他对调适个人的要求使之适应于国家的要求也没有兴趣。因为个人终归是次要的。“我立法时以什么对整个国家最为有利为依据”,

① 《理想国》,368b/c。

② 尤其参阅《理想国》,344a 以下。

柏拉图说道，“……因为我公正地把个人的利益置于稍次的价值水平上。”^① 他惟一关心的正是诸如此类的集团整体，而正义对他来说，不过只是集体机体的健康、团结与稳定而已。

六

至此，我们已经看到，人文主义伦理学要求对正义作平等主义和个人主义的解释；而我们还没有把这种人文主义的国家观勾勒出来。另一方面，我们已经看到柏拉图的国家理论是极权主义的；但我们还没有解释这一理论是如何运用到个人伦理中去的。现在让我们开始从事这两项任务，先从第二个开始。首先我要分析柏拉图正义的“发现”中的第三个论证——该论证至今只是被粗略地勾划出来。柏拉图的第三个论证是^②：

“现在请你考虑一下”，苏格拉底说，“你是不是同意我的下述看法：假定一个木匠做鞋匠的事，或者一个鞋匠做木匠的事，你认为这将会给城邦造成很大的危害吗？”——“不会太大的危害”——“但是我想，如果一个人天生是一个手艺人或者是生意人中的一员……企图爬上军人等级；或者一个军人企图爬上他们不配的护卫者等级，那么这种交换和密谋是否意味着国家的毁灭呢？”——“绝对是的”——“我们的国家有三个等级，我认为任何这样的企图从一个等级变为另一个等级的交换或干涉对于国家是有最大害处的，那么，可不可以把这称为最坏的事情？”——“确乎是这样的”——“但你肯定认为对自己国家最大的危害不就是不正义吗？”——“当然是的”——“那么这就是不正义。相反，我们说，当生

① 参阅《法律篇》，923b。

② 《理想国》，434a-c。参阅第176页注②和195页注②的正文以及第93页注①(3)和100页注①。

意人、辅助者和护国者这三个等级各做各的事时，便有了正义。”

现在如果我们看看这个论点，就能得出：(a)社会学上的假定：这种严格的等级制度的任何削弱，都将导致国家的毁灭；(b)继续对第一个论证坚定的重申：危害国家的是不正义的；及(c)由此推出与此相反的就是正义。现在我们可以(姑且)承认下面这些社会学上的假定：(a)既然柏拉图的理想是阻止社会变化，既然他用“危害”来意指所有可能导致变化的东西，那么，阻止社会变化只能靠严格的等级制度就可能是相当正确的了。而且我们还可以进一步承认推论(c)，不正义的对立面是正义，然而最有意思的是(b)；扫一眼柏拉图的论点便知道他的整个思想倾向由一个问题支配：这件事危害国家吗？它的危害大还是小？他不断地重申，所有威胁要危害国家的东西在道义上既邪恶也不正当。

这里我们看到了，柏拉图承认的首要准则是国家利益。只要是推进国家利益的都是好的、善良的、公正的。只要是威胁国家利益的就是坏的、邪恶的、不公正的。服务于它的行为是道德的；威胁它的行为是不道德的。换言之，柏拉图的道德准则是严格的实用主义；它是集体主义或政治实用主义的准则。道德的标尺是国家利益。道德不过是政治的保健术。

这是集体主义的、部落主义的、极权主义的道德理论：“善就是为我们的集团、我们的部落、我们的国家利益服务。”很容易明白这种道德在国际关系中的意味：国家自身的任何行为永远不会错，只要它是强大的；国家不仅有权力给它的公民施以暴力，来加强自己的力量，而且也可以进攻别国，假如这么做不会削弱自身的话。（这个由黑格尔导出的推论，明确地承认了国家的非道德性，并随后维护了国际关系中的道德虚无主义。）

从极权主义伦理学的观点以及集体效用论的观点看，柏拉图的正义理论完全正确。保持自己的职位是一种美德，公民的德行就相当于军队的纪律。而且这种道德所起的作用正如同“正义”在柏

拉图的品德体系里所起的作用。在国家这面大钟里,齿轮用两种方式来体现其“品德”。第一种,它们的尺寸、形状、力量等必须符合自己的工作;其次,每一个都必须安装在恰当的位置并且必须固守这一位置。第一种类型的品德,对一项特定工作的符合性,将带来一种差异性,这跟齿轮的特殊任务有关。(各干各的,即差异)有些齿轮(因其本性)大而派上用场,所以是道德的;有些因其坚固;有些则因其光滑。但是固守岗位的美德则是它们共同具有的;而且同时它们对整体而言也是一种美德:被恰当地安装到一起——处于融洽协调的状态。对于这种普遍的美德,柏拉图给它命名为“正义”。这一程序极其连贯,而且被极权主义的道德观证明是正当的。假如个人不过是一个齿轮,那么伦理学的任务就只剩下研究他怎样才能符合整体了。

我希望清楚地表明,我对柏拉图的极权主义深信不疑。他的主张,即一个阶级对其他阶级的不受挑战的统治没有商量的余地。但是他的初衷并不是上层阶级对劳动阶级的最大限度的剥削,而是整体的稳定性,然而,他为保持有限剥削的必要性所给的理由,又一次是纯粹的实用主义。这是稳定阶级统治的需要。护卫者是不是应当想办法得到更多,他争辩说,然而最终他们却一无所有。“假如他们对稳定安全的生活不满意……以致受自身权力的诱惑,损公肥私侵富,那么他们肯定会发现赫西奥德说的:‘一半多于全’这句话是何等的聪明。”^①但我们一定要认识到,即便是这种对阶级特权的剥削加以限制的倾向,也依旧是极权主义一般的组成部分。不能简单地说极权主义是非道德的,它是封闭社会——集团式部落的道德;它不是个人主义的自私,而是集体主义的自私。

考虑到柏拉图第三个论证的明确性和一致性,就应当发出疑

^① 《理想国》,466b/c。也可参阅《法律篇》,715b/c,以及针对反整体主义者误用阶级特权的许多其他段落,同时参阅第200页注^②和第250页注^①(4)。

问,为什么他既需要那个“冗长的序言”,又需要前面的两个论证?为什么所有这些都显得那么不自然?(柏拉图主义者当然会回答说这一不自然只存在于我的想象中,也许真是如此。但那些段落的不合理性很难解释清楚。)对这一问题的答案我相信是,假如把论证的意思直截了当又枯燥乏味地端给读者,那么,柏拉图的集体的钟表就几乎不可能对他的读者产生吸引力。柏拉图显得局促不安,因为他不但知道而且害怕那种他竭力与之决裂的力量以及它的道德感染力。他不敢向他们发起挑战,但又为了自己的目标而战胜它们。无论我们在柏拉图的著作中是否目睹到一种讥讽式的有意识的企图——为了他自己的目的而运用新兴的人文主义的道德情绪;也无论我们是否目睹到另一种悲剧式的企图——说明自由对人文主义的邪恶有更好的意识,我们无从知道。我个人的印象是,后者是实际情况,这一内在的冲突是柏拉图魅力的最大秘密。我认为在心灵的深处,柏拉图被新的观念,尤其是最伟大的个人主义者苏格拉底及他的殉难所感动。而且我认为,他用他那无与伦比的智慧的力量来跟这种对他、对别人都起作用的影响战斗,尽管并不总是公开的。这也说明了为何我们仍在他的极权主义当中,时不时地可以发现一些人文主义的思想。这同样说明了为什么哲学家们把柏拉图描绘为一位人文主义者是可能的。

这种解释的一个强有力的论据是柏拉图对待(不如说是虐待)人文主义和理性主义的国家理论——一种在他那一代刚刚发展起来的理论——的方式。

要清楚地描述这个理论,应当采用政治要求或政治见解的语言(见第5章第3节);也就是说,我们不应去回答这一根本性的问题:什么是国家、它的本质、它的真正意义是什么?我们也不应力图回答这样一个历史学问题:国家是如何起源的、什么是政治义务的起源?我们毋宁用这种方式提出我们的问题:我们应当从国家要求什么?我们打算把什么当成是国家行动的合法的目的?而为了找

到我们基本的政治需要是什么,我们可以问:为什么我们宁愿生活在没有国家却安排得很好的状态,如无政府状态中?这是一种理性的提问方式。这是一位工艺学家开始构建或重建任何政治制度之前必须想办法回答的问题。因为只有当他知道了自己的需要,他才能确定某种制度是否很适合它的功用。

现在如果我们用这种方式提问,人文主义的回答将是:我从国家那里要求的是得到保护;不光为我,而且也为别人。我需要对我及别人的自由加以保护。我不希望自己的生活被那些拥有铁拳和大炮的人支配。换言之,我希望得到保护不被别人侵犯。我希求侵犯与防卫二者的差别被承认,而防卫受到有组织的国家权力的支持。(防卫是一种维持现状的举措,这个原则被认为是等同于另一个——现状不应通过暴力方式而改变,而只能根据法律,以妥协、仲裁的方式,除非那里没有供它的更改的法律程序。)我做了充分的准备,虽然我的行动自由受到国家某种程度的限制,但我剩下的自由却能得到保护,因为我知道对我的自由做些限制是必要的;譬如说,如果我需要国家支持防卫以反对任何进攻的话,那么我必须放弃进攻的“自由”。但我认为国家不应当对其最基本的目的视而不见,我的意思是指给不会伤害其他公民的自由提供保护。因此,我要求国家必须尽可能平等地限制公民的自由,使其不要超过达到均等的有限度的自由之所需。

这类主张也将是人文主义、平等主义、个人主义的要求。这一主张容许社会工程学家理性地看待政治问题,也即,从具有相当清楚确定的目标这样的视角出发。

与认为这样的目标可以十分清楚确定地表达出来的观点相左的许多反对意见已经出现。据说一旦承认自由必须加以限制,整个自由原则将被毁掉,而且,哪些限制是必需的,哪些则是不负责任的?这一问题难以理性地把握,只能靠权威。但这一反对意见源于认识上的含糊不清。它把我们希望从国家那里得到什么这一根本

问题同实现我们的目标过程中出现的某些技术性难题混为一谈。当然很难精致地确定留给公民的自由度,使它不会危及国家保卫自由的任务。但是近似地确定其自由度却是可能的,这可由经验,例如民主国家的存在保证。事实上,大致确定(自由度)的过程是民主政治立法的主要任务。这是个艰难的过程,但出现的困难还不足以迫使我们改变我们的基本主张。简而言之,这些就是说,国家应当被当成是阻止犯罪即侵犯的一种团体。整个反对意见认为的,很难确定哪里是自由的终结罪行的开始,原则上被一著名的故事回答了:流氓抗议说,作为一个自由的公民,他的拳头可以挥向他喜欢的任何方向;于是法官聪明地答道:“你的拳头运动的自由受到邻人鼻子位置的限制。”

我在这里所勾划出的国家观可以称之为“保护主义”。“保护主义”一词常被用来指称反对自由的倾向。因此经济学家用保护主义表示反对竞争,保护某些产业利益的政策;道德家们用它表示国家官员应当建立针对全体民众的道德监护制度的主张。尽管我称之为保护主义的政治理论跟这些倾向毫不沾边,尽管它在本质上是一种自由主义的理论,我认为这一名称也可以用来指称那些倾向,虽然它是自由主义的,但是它跟严格的不干预(经常,但不十分恰当地被称为“放任主义”)政策沾不上边。自由主义与国家干预互不排斥。与之相反,除非得到国家的保证^①,任何形式的自由都显然是不可能的。只要年轻人拥有捍卫他们自由的能力,那么一定程度的国家控制,比如在教育上,是必需的;国家应当确保所有的教育设施应让每个人都能得到。但国家对教育问题太多的控制则是对自由致命的威胁,因这样就导致灌输。如已经揭示的,自由的限度这一重要而又困难的问题,不可能用一刀切或一枯燥的公式就会

^① 此处提及的问题是“自由的悖论问题”,参阅第 232 页注①——关于教育的国家控制问题,见第 242 页注②。

解决。常常那些难以确定的两可情况受到人们的欢迎,这是事实。因为假如没有这类政治问题政治斗争的刺激,公民为他们的自由而战斗的准备工作很快就将消失;反之,有了它们,也就有了自由。(有鉴于此,在自由和安全,也即,由国家所保证的安全之间所谓的冲突变成了一个神秘的怪物。因为如果没有国家作保证,就没有自由;与此相反,只有由自由公民所控制的国家才能根本上给他们提供一切合理的安全。)

如此说来,保护主义者的国家理论没有受历史主义或实在论的任何因素的影响。这并不是说国家起源于怀有保护主义目标的个体的联合,或者历史上的一切现实的国家从来没有有意识地依据这一目标而统治。它丝毫没有提及国家的根本属性,或者天赋的自由权;也根本没有谈到国家实际运行的方式。它提出了一项政治主张,或者更确切地说,一项要求采纳某一种政策的建议。然而,我怀疑,那些认为国家起源于保护自己成员的联合体的众多的因循守旧者们,曾试图表述过这项政治主张,尽管他们用的是一种使人误入歧途的笨拙的语言——历史主义的语言。另一种同样使人误入歧途的表述这种主张的途径是,断言保护自己的成员本质上是国家的功能;或者断言国家应当被界定为一个互相保护的联盟。在对所有这些理论进行严肃认真的讨论之前,必须把它们转译为——原封不动地——关于政治行为的主张或见解的语言。否则,将要不可避免地就字面上的特征进行没完没了的辩论。

这样转译可以举出一个例子。对我所称的保护主义的批判已由亚里士多德提出^①,而伯克及许多当代的柏拉图主义者跟着做

^① 参阅亚里士多德:《政治学》,Ⅱ 9,6 以下,(1280a)。参阅伯克:《法国革命》(1815年;第V卷,第184页);乔伊特在给亚里士多德的原文所做的注释中恰当地引用本段;参阅他编的亚里士多德的《政治学》,vol. 1, 126。

本段后面摘自亚里士多德的引文,见前引书Ⅱ,9,8(1280b)。

例如,菲尔德提出一种类似的批评(在他的《柏拉图及其同时代人物》第117中

了。这种批评声称,保护主义把国家的任务看得太低贱了,认为国家的任务是(用伯克的话说)“要用别的威严来看待,因为凡是只服务于昙花一现的自然界世俗动物生存的,国家都不参与”。换言之,国家是某种比有着理性目的联盟更高级更尊贵的东西;它是崇拜的对象。它有着比保护人类及其权利更崇高的任务。它有道德任务,“爱护美德是使国家名实相副的事务”,亚里士多德说。假如我们一定要把这种批评用政治主张的语言表达出来,那么我们发现对保守主义的批判需要两样东西。首先,保护主义者希望使国家成为一种崇拜的对象。从我们的观点看,这个愿望无可指责。它是个宗教问题;如何协调自己的信念和其他的宗教信仰,例如,第一戒的信仰,国家的崇拜者们必须靠自己来解决。第二种需要是政治性的。在实践当中,这种要求仅仅意味着国家的官员应当关心公民的道德,他们应把更多的力量用于控制公民的道德生活而不是保护公民的自由上。换句话说,这就要求:法律即国家实行规范领导的领域的扩大应当以牺牲道德合理性为代价,这一道德合理性不是由国家而是由我们自己的良心道德所实施的规范领域为代价。对这样的要求或建议可以进行理性讨论;对此也可以有不同的说法:提出这种要求的人显然没有看到这将是个人的道德责任的终结,而且它不仅不能改善反而将破坏道德。它将用部落的禁忌及极权主义的个人不负责任来取代个人的责任。与这种整体的态度相背,个人主义者肯定坚持认为,国家的道德(如果真有此事的话)倾向于被认为是低于一般公民的道德,所以国家的道德应称公民控制(而不是相反)就更具有吸引力(更合乎需要)。我们必需的而且也想得到的是政治的道德化而不是道德

页):“毋庸置疑,城邦及其法律对其公民的道德品性起着教育的作用。”然而,格林曾清楚地指出(在他的《政治义务演说》中)国家不可能用法律来强加道德。他当然会同意这样的说法:“我们需要道德化的政治,而不是政治化的道德。”(详见正文中本段结尾处。)斯宾诺莎预见格林的观点(《神学政治论》,第20章):“企图用法律来规范一切的人,与其说是抑制邪恶,不如说是鼓励邪恶。”

的政治化。

应该说,从保护主义的观点出发,现有的民主制度尽管远非完美,但在相当程度上达到了正确的社会工程。有许多种犯罪行为,如一些人类个体对另一些个体权利的侵犯,已经事实上得到了压制或者已有了相当程度的减少,在利益发生严重冲突时法庭的执法相当地成功,许多人认为运用^① 这些方法于国际罪行和目标冲

① 我认为,国内和平与国际和平之间,以及普通犯罪与国际犯罪之间的类似性,对一切企图控制国际犯罪的努力至为重要,关于这种类似及其限度,以及历史主义方法在这类问题上的贫困,参阅第 301 页注①。

* 在那些把建立国际和平的理性方法视为乌托邦梦想的人当中,应该提到 H. J. 摩根索(参阅他的著作《科学的人对抗权力政治》,英文版,1947)。摩根索的观点可归结为绝望的历史主义。他认识到历史预测是不可能的;但由于他认为(例如,与马克思主义者一道)理性(或科学方法)的适用范围局限于可预测性领域,因此,他就从历史事件的不可预测性中得出结论,理性不可能适用于国际事务领域。

不能推出这样的结论,因为科学预测跟历史预言意义上的预测不一样。(除太阳系理论这个实际上唯一的例外以外,没有一种自然科学试图作出类似于历史预言的事情。)社会科学的任务不是预测发展的“趋势”或“倾向”,这也不是自然科学的任务。摩根索写道:“(第 120 页以下着重号是我加的)所谓‘社会规律’能够做得最好的,正是所谓‘自然规律’能够做得最好的,也即表明某种趋势……无论是自然科学还是社会科学,都无法预知究竟会有哪种情况真要发生并促成某种特定趋势变为现实。它们也不能够以非常高的概率预测,当某种情况出现时某一趋势将会变为现实”。但是,自然科学并不试图预测趋势,只有历史主义者相信它们,以及社会科学具有这种目标。因此,承认这些目标是不可能实现的,只会令历史主义者失望。摩根索写道:“然而,许多……政治科学家声称,他们确实能够预测社会事件的发生。实际上,他们……是妄念……的牺牲品。”我当然同意他的看法,但这仅仅表明,历史主义应予以抛弃。然而,若认为抛弃历史主义就意味着政治中理性主义的抛弃,反映出的基本上就是一种历史主义的偏见,即认为历史预言是一切理性政治的基础。(在第 1 章的开头我曾想到这种观点具有历史主义的特征。)

摩根索嘲笑所有把权力置于理性控制之下以制止战争的尝试,认为这些尝试源于本质上不适用于社会的那种理性主义或科学主义。显然他证明得太多了。然而,国内和平已经在许多社会建立起来。尽管按摩根索的理论,对权力的本质欲求会阻碍国内和平,他当然承认这个事实,但他没有看到这一个事实破坏了他的浪漫主义论点的理论基础。

突只是个乌托邦式的幻想。但是,建立一种行之有效的执行制度以保护国内和平,对那些经受犯罪威胁的人来说,在不久以前还认为是乌托邦,而现在在众多国家当中,国内的和平极成功地得到了维持。而且,我认为一旦他们能公正理性地面对,控制国际罪行的工程问题就绝不是那么艰难。如果问题清楚地提出了,那么就不难让大家同意,无论是地区性的,还是世界范围的保护性制度是必需的。让国家的崇拜者继续去崇拜国家,但要让制度技术专家们不仅要提高制度的内部机制,同时还要建造一个阻止国际罪行的组织。

七

现在我们回到这些运动的历史上,似乎保护主义的国家理论最早是由高尔吉亚的学生诡辩家利科弗龙提出来的。我们已经提到他是(就像阿基达玛,也是高尔吉亚的学生)最先攻击天赋特权理论的人之一。他所坚持的理论(我称之为“保护主义”由亚里士多德记录下来,亚里士多德谈论他的方式很容易使人认为是他最先提出这一理论的。从同样的资料我们了解到,他清晰地把它表达了出来,而这点他的前辈几乎没有人做到过。

亚里士多德告诉我们,利科弗龙把国家的法律视为“人们互相确保正义的契约”(它没有使公民善或公正的权力)。他进一步告诉我们^①,利科弗龙把国家当成是保护其成员免遭非正义行为的一

^① 引语摘自亚里士多德的《政治学》,Ⅲ,9,8(1280)

(1)我在正文中用了“进一步”一词,是因为我认为正文中提到的段落,即《政治学》,Ⅲ,9,6和Ⅲ,9,12,可能也体现了利科弗龙的观点。我的理由如下,从Ⅲ,9,6,至Ⅲ,9,12,亚里士多德从事对我称为保护主义的那种学说的批判。在正文中引用的Ⅲ,9,8,他把这个学说的一种简洁而又极清晰的表述直接归于利科弗龙。从亚里士多德提到利科弗龙的其他地方(见本注(2)),及利科弗龙的年龄看,他很可能是最早提出保护主义的人之一,即便不是第一个。因此,似乎有理由断定(虽然并

种工具(准许他们和平交往,特别是交易),要求国家应当是一个“阻止罪行的合作联盟”。很有意思的是,在亚里士多德对利科弗龙的表述中,看不出利科弗龙是用一种历史主义的形式即认为国家历史起源于一种社会契约的理论来表达他的理论。相反,从亚里士多德的上下文中清晰地表现出来,利科弗龙的理论惟一关心的是国家的目的,因为亚里士多德认为,利科弗龙没有看到国家的终极目的是使它的公民有德行。这就表明利科弗龙理性地解释了国家的目的,并从技术的角度采纳了平等主义、个人主义及保护主义的主张。

拥有这样的形式,利科弗龙的理论就断不会招致传统的历史

非十分有把握),对保护主义的全部攻击,即Ⅲ,9,6到Ⅲ,9,12,是针对利科弗龙的,而且保护主义各种相同的提法,全部是利科弗龙的。(还应提到,柏拉图把保护主义描述为一种“普遍看法”,见《理想国》,358c。)

亚里士多德的反驳用意全在于表明,保护主义理论不能解释地区的和国家内部的团结,他认为(Ⅲ,9,6)该理论忽略了这一事实,即,国家的存在是为了维护奴隶和野兽都不能分享的那种幸福生活(即维护有道德的地主的幸福生活,因为赚钱的人都因其“手艺人”职业而被禁止获得公民身份)。这个理论还忽视“真正”国家的部落团结,这种国家即是(Ⅲ,9,12)“家庭幸福的共同体,是家庭的集合体,它是为了一种全面且自给自足的生活而由居住在同一地区并互相通婚的人们中间建立起来的”。

(2)关于利科弗龙的平等主义,参阅第138页注①。——乔伊特(在《亚里士多德的政治学》,Ⅲ,126中)将利科弗龙描绘成“一位籍籍无名的修辞学家”;但亚里士多德一定不这样认为,因为在他流传下来的作品中有6本曾提到利科弗龙(在《政治学》、《修辞学》、《残篇》、《形而上学》、《物理学》、《智者的篇》等中)。

利科弗龙不可能比他在高尔吉亚学派的同事阿基达玛年轻很多,因为假如在阿基达玛继高尔吉亚成为学派的首领之后,利科弗龙的平等主义才为人们所知,那么,它也就不可能引起人们这么多的注意。利科弗龙对认识论的兴趣(亚里士多德在《形而上学》,1045b9和《物理学》,185b27中提及)也是一条依据,因为这可能使他成为高尔吉亚早期,即在高尔吉亚真正专心研究修辞学之前的弟子。当然,由于我们资料的不足,对利科弗龙的各种看法必定有很多是推测性的。

主义社会契约理论所遭遇的反对。常有人说,比如巴克^①,契约理论是“由近代的思想家们一点一点发掘出来的”,情况可能如此,但考察一下巴克的观点将表明他们肯定没有理解利科弗龙的理论,在利科弗龙那里巴克看到的是(在这点上我倾向于同意他)一种理论(后来被称为契约理论)最初形式的可能的奠基人。对巴克的观点可做如下理解:(a)在历史上,从未有过一份契约;(b)历史上,国家从未制度化过;(c)法律不是传统,但出自传统、高于武力,也许是天生的直觉之类;在成为准则之前,它们是习俗;(d)法律的威力不在于制裁,不在于颁行法律的国家所拥有的保护性力量,而在于个人守法的禀性,也即个人的道德意愿。

马上就能看得出来,(a)、(b)、(c)三条反对意见,仅就其理论的历史形式而言,本身已被公认为很正确(尽管曾有过一些契约),但却与利科弗龙的看法无关。因此我们无需考虑它们。然而(d)条反对意见却值得进一步探讨。我们能用它指称什么呢?受到攻击的理论比其他任何理论都更强烈地强调了“意志”或者改善个人的决心;事实上,“契约”一词指的是通过“自由意志”结成的协定;契约理论,也许比其他任何理论都更强调法律的力量在于个人依法守法的禀性。那么,(d)又怎么能成为对契约理论的反驳呢?惟一可能的解释是,巴克并不认为契约诞生于“自私的愿望”。联系到柏

① 巴克:《希腊政治理论》,第1卷,第160页。关于休谟对历史上契约论诸形式的批判,参见第113页注①。巴克进一步的论点(第161页)认为柏拉图的正义与契约论的正义相反,说它不是“在灵魂之外的东西”,而是在灵魂之内。我要提醒读者注意,柏拉图屡次建议最严格的制裁,使正义得以实现;他经常提倡使用“说服加强迫”(参阅第254页注③、257页注①和263页注①)。另一方面,一些现代民主国家已经表明,实行自由和宽容的同时而不增加犯罪是可能做得到的。

关于我所说的,巴克把利科弗龙视为(我也如此)契约理论的创始人,参阅巴克,前引书,第63页:“普罗塔哥拉没有在智者利科弗龙之前建立契约理论。”(此外,再参阅第152页注①的正文)。

拉图的批判,这种解释是最象模象样的。但要成为保护主义者,并不需要自私。保护并不意味着自我保护;许多人给自己的生活定下了保护别人而不是自己的目标,同理,他们可能主张国家的保护主要是为别人,在更小的程度上(或者干脆不)保护自己。保护主义的基本观点是:保护弱者免受强者的欺凌。这一主张不仅弱者提出,而且强者也时常提出。至少可以说,认为它是一项自私或不道德主张的说法是欺人之语。

利科弗龙的保护主义,我认为跟所有这些反对意见挂不上钩。它是伯里克利时代人文主义和平等主义运动最恰当的表现形式。然而,它却从我们身上被非法剥夺走了。它以一种歪曲的形式代代相传,或被当成是国家起源于社会契约的历史主义理论;或被当成是声称国家真正的本质是习俗的实在论;或被当成是一种以承认人根本上的非道德性为基础的自私的理论。所有这一切都是由于柏拉图权威无以伦比的影响力。

八

几乎不容怀疑,柏拉图熟知利科弗龙的理论,因为他(八九不离十)是利科弗龙稍年轻的同代人,而且,这个理论确实和先出现在《高尔吉亚篇》、后又出现在《理想国》中的一个论点颇为吻合。(在两处柏拉图都没有提及它的作者;当他的对手仍在世时,这是他惯常采取的措施。)在《高尔吉亚篇》里,这个理论是由卡利克勒斯,一位和《理想国》里的色拉希马库斯一样的道德虚无主义者来阐释的。在《理想国》里则是通过格劳孔。两种情形下,说话者都没有把提出来的理论当成是自己的。

两个段落许多方面有类似性:二者都用历史主义的形式提出理论,也即,把它当成是一种关于“正义”起源的理论;二者提出理论时都假定其逻辑前提必然是自私乃至虚无主义,也就是说,好

象保护主义的国家观只被这样的人拥护；他们也乐意攻击不正义，但太孱弱而做不到，因此他们就主张强有力的人也不要这么去做；这样的描述显然公正，因为该理论惟一必备的前提是：主张镇压罪行或不正义。

至此，《高尔吉亚篇》和《理想国》中两处文字的相似已经提出，这种类似经常被人评论。但是，两者之间存在着巨大的差异，就我所知，这种差异一直被评论家们忽视了。情况确实这样。在《高尔吉亚篇》里，该理论是作为卡利克勒斯所反对的理论而由他提出的；因此既然他也反对苏格拉底，那么其言外之意是，柏拉图不但没有攻击保护主义的理论，而且还持赞成态度。而且，确实，更进一步考察将显示出来，苏格拉底支持该理论反对虚无主义者卡利克勒斯的若干特征，但在《理想国》里，该理论由格劳孔提出，作为对色拉希马库斯——这里他成了顶替卡利克勒斯的虚无主义者——观点的注解和发展。换句话说，这一理论被当成虚无主义的，而苏格拉底成了摧毁这一邪恶自私学说的英雄。

这样一来，大多数评论家所发现的在《高尔吉亚篇》和《理想国》之间思想倾向的相似性，事实上是针锋相对的。尽管卡利克勒斯是含着敌意提出的，而《高尔吉亚篇》的态度是赞成保护主义；而《理想国》则激烈地加以攻击。

这里从《高尔吉亚篇》⁽¹⁾中摘录了卡利克勒斯的一段话：“法律由人民的大多数制定，他们主要是弱者。而他们制定法律……是为了保护他们自身及他们的利益。因此，这么一来，他们就可以威慑强者……以及其他所有可能打败他们的人。……他们用‘不正义’一词来指一个人想打败他的邻人的企图。由于知道自身的低贱，我想说，只要他们能获得平等就已经喜出望外了。”如果我们考虑到这层原因并抛开卡利克勒斯的公开嘲讽和敌意，那么，我们将发现

(1) 参阅《高尔吉亚篇》，483b, f.

利科弗龙理论的所有成因：平等主义、个人主义以及对不正义的保护。即使提及“强者”和自知自己低贱的“弱者”很适合保护主义的观点，但却提供了可供拙劣模仿的因子。说利科弗龙的学说明确地主张，国家应当保护弱者，这一主张当然很不体面，但很难说他不可能提出。（基督教的教义表达了这一主张终有一天会实现的愿望：“温顺者应继承土地。”）

卡利克勒斯本人并不喜欢保护主义，他偏爱强者“天生的”权利。苏格拉底在与卡利克勒斯的辩论中，别有意味地求助于保护主义，因为它把它跟自己的中心论点——做不正义的事比遭受不正义的事更好——联系起来。比如，他说^①：“许多议论，如你后来所说，不是认为正义即平等吗？而且做不正义的事比遭受不正义的事不更让人丢脸吗？”后来他又说：“……自然本身，不光是习俗，确认做不正义的事比遭受不正义的事更让人丢脸，而且正义就是平等。”（姑且不论其个人主义、平等主义和保护主义的倾向，《高尔吉亚篇》也表现出了某些强烈反民主的倾向。不妨这么解释，在写作《高尔吉亚篇》时，柏拉图的极权主义理论还没有形成，尽管他的同情已具有反民主的情绪，但他仍然处在苏格拉底的影响之下。怎么

^① 参阅《高尔吉亚篇》，488e—489b；及 52b。

从苏格拉底在这里回答卡利克勒斯的方式看，历史上的苏格拉底（参阅第 363 页注^①）可能反驳过这些论点以支持品达式的生物自然主义。他争辩道：如果强者应该统治是自然的，那么，平等应该统治也是自然的，因为以执行统治这一事实显示其力量的人民大众要求平等。换言之，他可能已经证明了自然主义要求空洞含糊的特征。他的成功可以激励柏拉图提出他自己的自然主义版本。

我并不想断定，苏格拉底后来对“几何平等”所做的评论（508a）应必须被解释为反平等主义的，也即，它为什么肯定与《法律篇》，744b 以下和 757a—e 中的“比例平等”意思相同〔参阅第 179 页注^①和 193 页注^①（1）〕。这是亚当在他给《理想国》，558c15 的第二条注释中提议的，但也许他的提议确有些道理，因为《高尔吉亚篇》508a 中的“几何”平等似乎指的是毕达哥拉斯的问题（参阅第 363 页注^①；并参阅该注中关于《克拉底鲁篇》的评论），也可能是指“几何比例”。

有人竟认为《高尔吉亚篇》和《理想国》同时对苏格拉底的观点作了真正的阐发,我难以理解。)

现在让我们回到《理想国》,在这里格劳孔提出的保护主义虽然在逻辑上更加严谨,但在伦理上却是色拉希马库斯虚无主义的翻版。“我的话题”,格劳孔说^①，“是正义的起源,以及它的本质。人们说,做不正义事是利,遭受不正义事是害。但他们坚持认为遭受不正义所得的害超过干不正义所得的利。所以人们在彼此交往中既尝到过干不正义的甜头,又吃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,觉得最好大家订立契约,彼此确保既不得不正义之惠,也不吃不正义之亏。这就是法律创立的途径……按照该理论,这就是正义的本质与起源。”

只要其内容合理地发展,则显然是同一个理论。况且该理论的提出方式也在细节上^②跟卡利克勒斯在《高尔吉亚篇》里的演说相类似。然而,柏拉图的看法已经完全改变了。在这里保护主义的理论不再抵御建立在愤世嫉俗的利己主义之上的那个主张。相反,我

① 《理想国》,358e. 358c 中,格劳孔否认他是作者。在读这段话时,读者的注意力很容易被“自然和约定”的问题所分散,在本段中及卡利克勒斯在《高尔吉亚篇》的发言中这个问题占有重要位置。然而,柏拉图在《理想国》中所最关切的,不是击败约定论,而是斥责理性的保护主义观点为自私。(从第 152 页注①、153 页注①及对应正文可见,约定论者的契约理论不是柏拉图的主要敌人。)

② 如果我们将柏拉图在《理想国》中与在《高尔吉亚篇》中对保护主义的陈述两相比较,就会发现二者确是同一个理论。虽然在《理想国》中对平等的强调要少得多。但是,即便在《理想国》359c 中提到平等时也仅仅是一带而过:“自然……被约定的法律所扭曲,受暴力强迫去崇尚平等。”这些言论与卡利克勒斯的演讲更加类似,(参阅《高尔吉亚篇》,特别是 483c/d。)但与《高尔吉亚篇》不同,柏拉图立即就放弃了平等(或毋宁说,他甚至还没有考虑这个问题),并且再也没有回到平等上来;这只能更明确地表明,他在着力回避这个问题。柏拉图兴高采烈地描述犬儒主义的自我主义,把它作为保护主义产生的惟一根源(关于柏拉图对平等主义的保持缄默,特别参阅第 188 页注①及对应原文)。在《柏拉图其人其著》(1926 年)第 268 页中,A. E. 泰勒争论说,格劳孔从“约定”出发,而卡利克勒斯从“自然”出发。

们的人文主义情绪,我们的道德义愤已经被色拉希马库斯的虚无主义唤醒,并被利用来把我们变成保护主义的敌人。这个理论,它的人文主义特征已在《高尔吉亚篇》中指出了;现在柏拉图却使它表现为反人文主义的,而且的确看作是那种令人反感且极不令人信服的理论——不正义对那些可以逃脱惩罚的人来说是一件非常好的事情——的结果,而且他毫不犹豫地反复强调。在所引用的该段文字后面很长的范围内,格劳孔非常详细地阐述了保护主义的据称是必备的假定或前提。其中他提到的观点有,譬如,做不正义事是“所有事中最好的”^①;正义的确立只是因为许多人太软弱而不能犯罪;对单个公民而言,一种罪恶的生活是最有益的。“苏格拉底”,即柏拉图,又明确^②断定了格劳孔对所提出的理论所作解释

① 参阅《理想国》,359a;我在正文中所作的进一步论述指 359b,360d 以下;358c。关于“反复强调”,参阅 359a—362c;对它的解释可参阅至 367e。柏拉图保护主义的虚无主义倾向的描写,在《人人丛书》的《理想国》中,总共占 9 页;足见柏拉图对它的重视。(在《法律篇》,890af. 有一类似的段落。)

② 格劳孔陈述完后,阿代曼图斯接替了他,批判功利主义对苏格拉底来说确实是一项十分有趣且最为恰当的挑战。然而是在苏格拉底已经表示他认为格劳孔说得最出色之后(362d)。阿代曼图斯的讲话是对格劳孔讲话的修正,它重申我所称的保护主义源自色拉希马库斯的虚无主义(尤应参阅 367a 以下)。阿代曼图斯发言之后,苏格拉底本人说他对格劳孔和阿代曼图斯充满敬意。因为他们对正义的信念坚定不移,尽管他们如此精彩地为非正义提出了一个例证,即在“不受非正义之苦”的情况下行不正义之事是好的理论。通过强调格劳孔和阿代曼图斯提出的论证的优越性,“苏格拉底”(即柏拉图)暗示,这些论证真正体现了所讨论的观点;最后他陈述自己的理论,不是为了表示格劳孔的陈述需要修正,而是,如他所强调的那样,为了表明,与保护主义者观点相反,正义是善的,而非正义是邪恶的〔不应忘记——参阅第 223 页注①——柏拉图的攻击不是针对契约理论本身,而仅仅是针对保护主义;因为契约理论很快就(在《理想国》,369b—c;参阅第 153 页注②)的对应 d. 文)被柏拉图自己接受了,起码部分地接受了;包括这一理论,即人们“聚集定居”是因为“每个人都期望这种方式可以促进自己的利益”〕。

还必须指出,“苏格拉底”给人印象深刻的那番话,在第 206 页注①的对应正文中被引用,使该段达到高潮。由此可见柏拉图把保护主义只当成是自我主义的一

的真实性。用这种方式，柏拉图看来成功地说服了他的大多数读者，无论如何所有的柏拉图主义者没有例外，这里所叙述的保护主义的理论跟色拉希马库斯所说的冷酷无情玩世不恭的自私自利完全是一回事。^①而且，尤为重要的是，个人主义的所有形式万变不离其宗，那就是自私，但问题在于他不光说服了他的崇拜者，甚至也成功地说服了他的反对者，特别是那些契约理论的拥护者。从卡尼蒂斯^②到霍布斯，他们接受的不仅有柏拉图危险的历史主义的陈述，而且还有柏拉图所确信的他们的理论基础是道德虚无主义。

现在我们必须认识到，对所谓自私的基础进行的详尽阐述，是柏拉图反对保护主义的全部理由。考虑到这一描述所占据的篇幅，我们可以放心地假定，柏拉图没有提出更好的理由，不是因为他保持沉默，有话没说，而事实上是他根本没有更好的理由。因此不得

种不道德的而且确实邪恶的形式进行攻击。最后，当我们对柏拉图的行文做出评断时，我们绝不能忘记柏拉图论辩中喜欢反对修辞与诡辩，而且确实出于他对“智者”进行攻击，而使这个词有了恶名。因此我相信我们完全有理由在他本人使用修辞和诡辩进行辩论时责备他（并参阅第 257 页注①）。

- ① 我们还可以把亚当和巴克作为这里提到的柏拉图主义者的代表人物。亚当谈到格劳孔(358e 以下的注)时说他的理论与“后来由(在 358e 以下)格劳孔所代表的是同一理论。”巴克谈到(前引书, 159)我所称你的保护主义而他称为“实用主义”的理论时，说它“与色拉希马库斯”的精神一样。
- ② 可以从西塞罗(《论理想国》，I, 8, 13, 23)看出，伟大的怀疑论者卡尼蒂斯相信柏拉图的说法，事实上，西塞罗把格劳孔的说法原版不动地被当作卡尼蒂斯所接受的学说(同时参阅第 378 页注②和注③的正文及第 363 页注①)。

就此我想表达自己的看法，我们可以得到极大安慰的是：事实上反人道主义者经常发现有必要求助于我们的人道主义情感；而且事实上他们也曾常常成功地说服我们相信他们的诚心实意，这表明他们很清楚，这些情感已深深扎根于我们大部分人之中，还表明，那些受鄙视的“多数人”太好、太坦率、太单纯，而不是太坏；同时，他们甚至乐于去听取那些往往是无耻的“较优秀者”的话，他们是没有价值、满脑物欲的自我主义者，只想着“像野兽一样填饱自己的肚子”。

不求助于我们的道德情感来打发保护主义——认为它公然冒犯了正义的理念，冒犯了我们一本正经的情感。

这就是柏拉图对付保护主义理论的方法：该理论不仅是他自己学说的危险的敌手，而且也代表了新兴人文主义和个人主义信念，是柏拉图所珍视的一切之最大的敌人。这个方法很聪明，它惊人的成功已经证明了这一点。但我必须坦率地说，在我看来柏拉图的方法不诚实，否则我将是不公正的。因为他们攻击的理论并不需要任何比非正义即邪恶——即那种非正义是必须避免的，并且必须加以控制——更不道德的假设了。而且柏拉图深知该理论并没有建立在自私这一基础之上，因为在《高尔吉亚篇》中他提出（说明）该理论时，并没有把它跟虚无主义理论当成一码事；可在《理想国》中，该理论“源自”虚无主义理论，但作为它的对立面出现。

总之，我们可以这么说，柏拉图的正义理论，如在《理想国》及以后的著作中所倡导的，是有意识地企图战胜他那个时代的平等主义、个人主义及保护主义思想倾向，并通过形成一种极权主义的道德理论来重申部落制度。同时他又受到新兴人文主义道德观的强烈影响；但他没有跟平等主义论战，而是连讨论这个问题也逃避了。在他天生优等的精英种族的极权主义阶级统治这项事业当中，他成功地获得了人文主义情绪（他深知它的力量）的同情。

这些阶级特权，他声称，对于维持国家的稳定是必不可少的。因此它们就构成了正义的本质。归根到底，这一主张基于此论点：正义对于国家的力量、健康和稳定大有助益；这个论点与近现代极权主义的界定再相像不过了：一切对我的国家、或我的、或者我的政党的力量有用的就是正确的。

但这还不是故事的全部。通过对阶级特权的强调，柏拉图的正义理论把“谁应当统治”这一问题置于政治理论的中心。他对此问题的回答是，应当由最聪明最优秀的人统治。这一冠冕堂皇的回答难道没有更改他的理论的特征？

第七章 领导的原则

聪明人应当领导和统治,而无知者则应当服从。

——柏拉图*

我们对柏拉图政治纲领的解释遭到的某些反驳^①迫使我们
对柏拉图政治纲领中的一些道德理念进行考察,如:正义、善、美、智
慧、真理,以及幸福。本章及以下两章将对它们进行分析,下面我们
首先来探讨柏拉图政治哲学中的智慧理念所扮演的角色。

我们已经看到,柏拉图的正义理念最根本的要求是,天生的统
治者就该统治,天生的奴隶就该被奴役。这是下述历史主义要求
的一部分:为了阻止所有的变化,国家应当是它的理念的复制,或者
是它的真正的“本性”的复制。这一正义理论非常清楚地表明,柏拉
图用一个问题揭示了政治学的基本问题:谁应当统治国家?

—

我深信柏拉图用“谁应当统治?”或者“谁的意志是至高无上
的?”等形式表达出政治学问题的同时,给政治哲学带来了持久的
困惑。这跟他在道德哲学领域内把集体主义和利他主义的混同确

* 本章开头语录出自《法律篇》690b(参阅第153页注①)。

① 参阅第173页注①、②的正文。

有类似之处,这在上章讨论过了。很清楚,一旦问及“谁应当统治?”很难避免诸如“最好的人”或“最聪明的人”或“天生的统治者”或“那些精通统治艺术的人”一类的回答(也许还有“普遍的意志”或“统治的种族”、或“产业工人”或“人民”)。这样的回答,对于那些宁愿倡导“最坏的人者”或者“最大的笨蛋”不统治的人来说,也可能是正确的,但我将尽力表明,这是毫无用处的。

首先,这样的回答倾向于让我们相信我们政治理论的一些基本问题已经解决。但如果我们从另一个不同的角度审视政治理论,那么我们将会发现任何基本问题都远未解决,我们只不过是**通过假定“谁应当统治?”是最基本的问题而跳过去了**。甚至对那些也持有柏拉图所认为的政治统治者并不是十足的“善”和“智”的观点的人来说,要想得到其“善”与“智”(我们用不着对它们的精确含义担忧)足可依赖的政府也十分不易。如果同意这点,那么我们就必须发问,难道政治思想不应该从一开始就面对恶政府出现的可能性?难道我们就不应当在为最差领袖作准备的同时期待最优秀的领袖?但这就把我们带到了政治学问题的另一新途径,因为这使得我们用“**我们怎样组织政治机构才能避免无能力的糟糕的统治者带来太多的损害?**”这一新^①问题取代了原先的“**谁应当统治?**”的问题。

(1) J. S. 穆勒曾表达过类似观点;因此,在《逻辑学》(第一版,第 357 页)中他写道:“虽然统治者的行为并不全由他们的私利决定,但为防范那些私利,宪政制约还是需要的。”在《妇女的屈从》中,他写下类似的话(《人人丛书》版第 251 页;着重号是我加的):“谁怀疑在一个好人的专制统治下,可能会有最大的善,最大的福,最大的爱呢?同时,要求法律和制度去适应的不是好人,而是坏人。”我非常同意加了着重号的句子的含义,但我感到并不真正需要确认句中第一部分〔参阅第 250 页注①(3)〕。在他的《代议制政府》里,一精彩的段落包含有类似的承认(1861 年;特别参阅第 49 页)。在其中穆勒驳斥了柏拉图的哲学上理念,因为,特别是当他的统治仁慈的话、普通公民判断一项政策的意愿和能力将随之被“舍弃”。

应该指出,J. S. 穆勒的这种承认乃是他设法解决詹姆斯·穆勒的《论政府》与“麦考利的著名抨击”之间的冲突所做努力的一部分。(J. S. 穆勒这样来称呼;参阅

相信先前的问题是根本性的人,心照不宣地假定政治力量“根本上”是不受限制的。他们设想某些人拥有权力——或者是个体,或者是集体,如一个阶级。而且他们假定,谁拥有了权力,一般就会为所欲为,尤其会强化自己的权力,这样就几乎达到了无极限的、无限制的权力。他们假定政治权力本质上是统治权。如果这一假定成

他的《自传》,第5章“前进一个阶段”,1873年,第1版,第157~161页;麦考利的批判最初发表在《爱丁堡评论》,1829年3月号,1829年6月号,及1829年10月号)。这个冲突在J.S.穆勒的成长中起过重要作用;正如我们从他《自传》中得知,他想解决这个冲突的打算确实决定了他的《逻辑学》(即,“我后来发表在《道德科学的逻辑》中的几个原则性篇章”)的最终目的和特征。

就解决他父亲与麦考利之间的冲突,J.S.穆勒的见解是:当他父亲认为政治学是一种推理科学时他是正确的,但他认为“这种推理是纯几何的推理”时,他是错误的;而当麦考利认为政治学比推理更具经验性时,他是正确的,但他认为它就像是“化学上的纯经验方法”时,他是错误的;根据J.S.穆勒,正确的解释(《自传》第159页以下)是:政治学适宜的方法是一种动力学的演绎法,他认为这种方法的特征就是在力的构成原则中已举例说明的效应总和。

我并不认为这分析有多么重要,(这个分析不是基于别的,而是基于对动力学和化学的误解。)然而其中似乎仍有许多东西需要维护。

如麦考利(在他的第一篇论文的结尾处)所说,詹姆斯·穆勒,像他之前和之后许多人那样,试图“从人性原则中演绎出统治科学”,麦考利形容这种企图为“根本不可能”。我认为他是对的。而且,他的方法可被认为更富有经验性,因为麦考利为驳斥J.S.穆勒的教条理论充分利用了历史事实。但是,他使用的方法与化学方法、或者J.S.穆勒所认为的化学方法(或者被J.S.穆勒的三段论的激怒,麦考利加以称赞的培根归纳法)没有关系。这个方法就是,在一个无法用逻辑来证明一切所关心事物的领域内,舍弃无效的逻辑证明,同时根据不同的可供选择的理论和可供选择的可能性以及事实的历史证据,去讨论各种理论和各种可能情形。争论的核心之一是,J.S.穆勒认为,他已证明君主政治和贵族政治实施恐怖统治——该论点可轻而易举地用例子驳斥。本注开头引用的J.S.穆勒的两段文字表明了这些辩驳的影响。

麦考利经常强调他只想反驳J.S.穆勒的论证,并不想付诸对他提出的结论的真伪表示意见。仅此似已清楚地表明,他并不想付诸实践自己所称赞的归纳法。

立,那么所剩下的惟一重要的问题就确实是“谁应当是统治者?”

我将称这一假定为(不受制约的)统治权理论,这样表述的目的,并不是指深受波丹、卢梭或黑格尔之流青睐的诸种统治理论中的某一个;而是指那个更加一般的假定——政治权力在实践中是受限制的,也可以说这是行文发展的要求。再加上这个暗示,即所留下的主要问题是使这种权力掌握在最优秀者的手上。这一统治权理论在柏拉图的方法中被暗中承认,且自古以来发挥着其作用。现代有些作家也含蓄地承认了这一理论,比如,他们相信主要的问题是:谁应当统治?资本家还是工人?

无需进行详细的批评,我想指出的是,对上述理论草率而含混的接受应遭到严厉的反驳。无论它表现出何等的思辨品格,它依旧是一个很不现实的假定。从未有过不受制约的政治权力,只要人仍保有人性(只要“美丽的新世界”^{*}还没有变为现实),就不会有绝对的不受限制的政治权力。只要一个人手中不能积聚统治所有其他人的足够的物质力量,仅此他就必须依赖其助手。即便是最有权力的专制君主,也须依赖秘密警察、仆从和刽子手。这种依赖性意味着,他的权力可能异常巨大,但决非不受制约,他不得不有所让步,使一个集团对抗另一集团。这意味着还有其他政治力量,除他的力量之外的力量存在,他只有利用或抚慰它们才可行使其统治权。这些例子就表明,即使是极端的统治权,也根本不是绝对的统治权。这些例子根本没有证明一个人(或者一个集团)在不放弃部分意愿或利益以谋取他征服不了的势力的支持的情况下,能直接地达到其目的,倒有不胜枚举的例子比这更深刻地证明了政治权力的有限性。

我所以强调这些经验主义的观点,并不是因为我想把它们作

* 美丽的新世界:出自1932年奥尔德斯·赫克斯利的同名乌托邦小说,这个社会的特征是高度发达的技术以及极权主义的政治制度。

为一个论据,而仅仅是想避免反驳。我的看法是,各种统治权理论都没能直接面对一个更根本性的问题,这个问题就是,我们是否不应当努力奋斗,通过权力之间的彼此平衡来对统治者实行制度控制?这种制衡理论至少值得仔细考虑。就我所知,对这种看法的仅有的反驳是:(a)这样的控制实际上是不可能的,或者(b)既然政治权力本质上是统治权^①,那么这种控制根本上就是不可思议的。两种教条式的反对意见,我相信可以用事实来反驳;并由此派生出一系列其他有影响观点(例如,认为取代一个阶级独裁统治的惟一途径是另外一个阶级独裁统治的理论)。

为了提出对统治者进行制度控制这一问题,我们只须假定政府并不总是好的或聪明的就够了。但既然我已谈到了历史事实,我觉得我应当承认,我感觉上倾向于稍稍超越这个假定。我倾向于认为统治者很少在中等人之上,无论是在道德上还是在智慧上,而且常常是在中人之下。我认为在政府生活中接受这一原则是合情合理的,即我们要尽可能地为最差的统治者做好准备,当然,同时我们理应想办法得到最好的。在我看来,把我们所有的政治努力都寄托在我们将成功地得到优秀的甚至是有能力的统治者这一微弱的希望之上是荒唐的。然而,从中我强烈地感到,我必须坚持,我对统治权理论的批判并不是以个人的好恶为依据的。

除了这些个人的看法,除了前面提到的针对统治权一般理论的经验性论据,还有一种逻辑性的论据可以用来揭示统治权理论的任何特殊形式的非一致性;说得更准确些,该论据可以用不同却又类似的形式来反驳最聪明的人应当统治的理论,以及认为最优秀的人,或者法律,或者大多数人应当统治的其他理论。这种逻辑论据的一种特殊形式是针对关于自由主义、民主制度、及多数人应当统治原则的一种极天真的说法;它有点类似众所周知的“自由的

^① 例如参考 E. 迈耶所说(《古代史》V, 5, P. 4),“权力,就其本质而言,是不可分的”。

悖论”——由柏拉图最先使用，并且获得了成功。在批判民主，倡导专制统治的过程中，他明确地提出了这样的问题：假如人民的意愿是他们不应当统治，而应由专制君主来统治，将会怎么样？自由的人，柏拉图表示，可以行使其绝对的自由，先是蔑视法律、最终蔑视自由本身并叫嚷着要求有一位专制君主^①，这并不只具有牵强的

① 参阅《理想国》，562b--565e。在正文中，我特别要指出的是562c：“难道极端”（的自由）“竟使得人们急切地要求僭主政治吗？”请进一步参阅563d/e：“如你所知道的，最后，由于他们不想有任何暴君在他们头上，他们竟连法律也不放在心上。不管是成文的，还是不成文的。因此，这就是僭主政治产生的根源。”（关于本段开头，见第89页注②）。

柏拉图关于自由和民主的悖论的其它论述有：《理想国》，564a，“因此，无论在个人方面还是在国家方面，极端的自由结果不可能变为其它什么，只能变为极端的奴役。因此，有理由设想僭主政治不是从别的而只能从民主政治而来。由此，我认为，从极端的自由最有可能产生极端可怕的奴役。”参阅《理想国》565c/d：“平民不是惯于推出一个人来做他们的斗士或者做他们党派的首领，并且提高他的地位使他伟大吗？”——“这是他们的习惯。”——“那么似乎很明白，只要僭主政治发展起来，其产生根源便是民主的党派首领。”

所谓自由的悖论是这样一个论点：在不受任何约束控制这个意义上的自由必定导致极端严厉的约束，因为它使恶霸得以任意奴役服从的人。柏拉图明确地表述了这个观点，但其形式稍有不同，而趋向则尤其不同。

不太知名的是宽容的悖论：无限的宽容必定导致宽忍的消失，假如我们把无限的宽容甚至扩及那些不宽容者，假如我们不准备维护一个宽容的社会，使其免遭不宽容者的攻击，那么，宽容者连同宽容将一道被消灭。——在这个提法中，我的意思并不是，比方说，我们该永远压制不宽容哲学的意见；只要我们能用理性论争和公共舆论来制约他们，那么压制肯定是最不明智的。但是，我们应当声称有压制他们的权利，必要时甚至可以采用武力；因为，它们很显然本来就不准备在理性论辩的高度上同我们较量，而是一上来就指责一切论辩；它们可以禁止他们的追随者去听取理性论辩，其理由是它们是欺骗性的，并且可以教他们用拳头和枪来回应论辩。因此，我们应以宽容的名义要求享有对不宽容者不宽容的权利。因而我们应该主张，一切声明任何不容忍的运动都将自绝于法律，我们应把煽动不宽容和迫害的行为视为犯罪，这跟我们应把煽动凶杀、绑架或恢复奴隶贸易视为犯罪一样。

另一个不太知名的悖论是民主的悖论，或者更确切地说，多数人统治的悖论，它指的是这么一种可能性：多数人可能决定应由一个专制君主的统治。据我所知，

可能性,它发生过许多次;而每当此种情况发生时,都使那些视多数人统治或类似的统治原则为政治信条的基础的民主主义者处于尴尬的境地。一方面,他们所采纳的这个原则要求他们只能赞成多数人统治而反对其他形式的统治,因而赞成新的专制君主,在另一方面,这一原则又要求他们应当接受一切由多数人达成的协定,因此(多数人提出的)新的专制统治也不例外。他们理论的非一致性,必然使他们的行动苍白无力^①。我们这些要求由被统治者对统治者实行制度上的、特别是通过多数人的投票推翻政府的权利的民主主义者,因此就必须把这些要求建立在比任何相矛盾的统治权理论更有说服力的理论之上。(本章下面的部分将简明地揭示这种可能性。)

我们已经看到,柏拉图已几近发现自由和民主的悖论。但柏拉图和他的追随者们所忽略了的一点是,统治权理论的所有的其他形式都会产生类似的不一致性。一切统治权理论都是自相矛盾的。比如说,我们可以选择“最聪明的”或“最好的”作为统治者。但“最聪明的人”因其智可能会觉得不是他而是该由“最好的人”来统治;

伦纳德·尼尔森(参阅第250页注①(2))最先提出,柏拉图对民主制的批评可以按此处构划的方式予以解释,而且多数人统治的原则会导致自相矛盾。虽然尼尔森对入道主义满怀热情,并且热心为自由奋斗,然而,他却采纳柏拉图的政治学说的很多东西,特别是柏拉图的领导的原则。我并不认为他知道事实上可以提出类似的论据来反驳统治权理论的各种不同的特殊形式。

如果我们按本章第二节提出的方法,或其它类似的方法,拟定我们的政治要求,则上述所有悖论都可轻而易举避免。我们要求依照平等主义和保护主义的原则实行统治的政府,它宽容所有愿意给予回报的人,即宽容者;它受公众控制并对公众负责。我们还可以加上某种形式的多数选举制,以及使公众充分知情的制度,当然是最好不过的,尽管还不是控制这种政府的完善无缺的手段(不存在完美无缺的手段)。也可参阅第213页注①前面的正文最后4段;第2卷第17章第199页注①的正文、第24章第349页注②(4)以及本卷第234页注①。

① 在下文的第19章中将对这个问题的进一步论述。

“最好的人”因其善可能会作出应由“多数人”统治的决定。即便是统治权理论的“法治”形式也为同样的批评敞开大门,认识到这一点相当重要。其实这一点早已有人清楚地认识到了,如赫拉克利特的话^①所表明的:“法律同样可以规定,独裁者的意志必须遵从。”

总结这一简略的批判,我相信,人们可以断言,统治权理论无论在经验上还是在逻辑上,其地位都是脆弱的。至少我们可以要求,如果没有仔细地考虑其他的可能性,就千万不要采纳这种理论。

二

要表明一种民主的控制理论可以不受统治权悖论的束缚而发展确非难事。我心里以为,该理论与其说理所应当出自多数人统

^① 参阅第 33 页注^②(7)。

以下关于自由和统治权的悖论的论述,可能显得离题太远;不过,由于在此讨论的论点多少有些形式的性质,也就不妨把论点叙述得更严密,即使这样做有些琐碎。此外,我进行这种论战的经验使我预感到领导原则的捍卫者们,即最优秀者或最智慧者统治的捍卫者们会提出下列的反论:(a)如果“最智慧者”作出应该由多数人统治的决定,那么,他就不是真正的智慧者。再进一步考虑,他们会提出断言(b)以支持这种论点,即一个智慧的人绝不会确立将导致矛盾的原则,象多数统治原则那样。我对(b)的回答是,我们只需改变这个“聪明”人的决定而使之摆脱矛盾就行。(比如他可以决定赞成一个必将按平等主义和保护主义的原则进行统治、并受多数选票控制的政府。)这位聪明人的这个决定就放弃了统治权原则,而且,既然这个决定会因此而摆脱矛盾,它就可以由“聪明的”人来作出。但这并不能使最聪明的人应该统治这个原则因此而免除它的矛盾。另一个论点,即(a),则是另一个问题。它几近危险地要用下面的方式对政治家的“智”或“善”作出判定:只有政治家决心不放弃他的权力,他才被称为“聪明的”或“善的”。事实上,惟一能够免除矛盾的统治权理论将是,主张由一个坚决把持权力的人来统治的那种理论。

那些相信领导原则的人应正视他们信念的这一逻辑结果。如果要没有矛盾,那就意味着强人的统治,握有权力的人的统治,而不是最优秀的人或最智慧的人的统治(并参阅第 2 卷第 24 章第 345 页注^①)。

治的善与正直的学说,不如说恰恰出自专制统治的卑鄙。说得更精确些,它依靠的是决定、或者对建议的采纳来避免或抵御专制。

我们可以对政府的两种主要类型作一区分。第一种形式组成的政府我们可以通过不流血的方式推翻——例如,通过普选;也就是说,该社会制度提供了被统治者可能推翻统治者的方式,而该社会条件^①也确保这些制度不会轻易地被那些握有权力的人破坏。第二种形式组成的政府,被统治者除了举行成功的革命外,无别的推翻政府的出路——也就是说,在多数情况下,但非所有情况。我认为“民主”一词是对第一种类型政府的最简便的标签,而“专制”或“独裁”两词则适合第二种类型,我相信,这也基本符合传统用法。但我想明确提出,我们观点的任何部分都不取决于对这些标签的选择。假如有人想颠倒用法(如今天经常所做的那样),那么,我只想,我喜欢他所称的“专制”,反对他所称的“民主”;一切想发现“民主”“真正”或“根本上”意味着什么的企图,比如说,把这个术语转译成“人民的统治”,我会认为它们与主题无关而拒绝接受。(尽管“人民”可能会以推翻相威胁从而影响他们的统治者的行为,但在任何具体的实践的意义上,他们从未统治过他们自己。)

如果我们照我的建议运用这两个标签,那么我们现在就可以把这个建议,即为了避免专制去创设、发展、保护政治制度,看作是一项民主政策的原则。这项原则并不意味着我们就可以发展出这样的制度,它要不完善无缺,要不完全可靠,要不就能确保民主政府采纳的政策优秀而明智——甚至必然要比一个仁慈专制统治者所采纳的政策更好更明智。(既然没有做出这样的判断,民主的悖论就可以避免。)不过,就采纳民主原则所隐含的意味我们可以说

① 参阅我的演讲《面向一种传统的合理理论》(最初发表在《理性主义者年刊》,1949年,现收集在我的《猜想与反驳》一书中),我在其中尽力说明传统在人(和人的决定)与制度之间起着中介的和媒介的作用。

的是,可以肯定接受民主制度下的哪怕是一项坏政策(只要我们能和平演变工作)要比服从哪怕是何等明智何等仁慈的专制制度更加可取。由此看来,民主理论并非建立在多数人应当统治这一原则之上;不如说,诸如普选和代议制政府等各种各样的民主控制的平等主义方法,应当被视为经过斟酌后,在普遍存在着的对专制统治的不信任传统中的一项合理而有效的制度,防止专制的制度。这些制度永远需要改善,并且要为它们自身的改善提供诸种渠道。

所以只要谁接受了这种意义上的民主原则,他就不一定认为民主选举的结果是对正确的事物之权威的反映。尽管他将接受多数人的决定,因他想使民主制度运转下去,但他觉得,只有用民主的方式反对它,并为它的修正做工作,他才是自由的。难道他应当亲眼目睹多数人通过投票毁坏民主制度那一天的到来,然后这段悲伤的经历将告诫他,还不可能有避免专制统治的安全可靠的办法。但这没有削弱他跟专制统治战斗的决心,也没有暴露出他的理论的非一致性。

三

回到柏拉图那里,我们发现,他通过对“谁应当统治”这一问题的强调,不言自明地承认了统治权的一般理论。对统治者的制度控制和对他们之间权力的制衡这个问题还没有等到提出来就已经被消灭了。兴趣已由制度转向全体成员,现在最迫切的问题成了挑选出那些天生的领袖,并训练他们的领导才能。

有些人认为在柏拉图的理论里,国家的福祉归根结底是个道德和精神问题,取决于个人及个人的责任,而不是非人格的制度结构。我相信柏拉图主义的这种观点是肤浅的。一切长期的政治活动都是制度性的。没有人可以例外,即便是柏拉图。领导的原则并没有用个人问题取代制度问题,它不过带来新的制度问题罢了,如

我们将要看到的,制度甚至肩负起了这样一项任务,即挑选未来领袖的任务,这就超出了我们对一种制度的合理要求。因此,认为制衡理论与统治权理论之间的对立对应于制度主义与人格主义是一个错误。柏拉图的领导原则远离纯粹的人格主义,因为它包括了制度的运作,确实可以说,一种纯粹的人格主义是不可能的。但也必须说,一种纯粹的制度主义同样不可能。不仅制度的结构包含有重要的人格决定,而且即使是最好的制度,如民主制衡,它的功用也常常在很大程度上依赖于相关的人。制度好似堡垒,它们得由人来精心设计并操纵。

个人因素与制度因素在一种社会境遇中的区别常常被民主批判者忽略。他们大多数对民主制度不满意,因为他们发现,它们并不必定能确保一个国家或一项政策达到那些既迫切又可敬的道德标准或政治要求。但是这些批判瞄错了攻击方向;它们不懂我们应当企求民主制度干些什么,也不了解民主制度的代替物会是什么。民主(照上面所建议的来运用这个标签)给政治制度的改革提供了基本架构,从而有可能不使用暴力,而用理性来设计新制度改造旧制度。民主并没有提供理性。公民的心智和道德标准问题在很大程度上属于个人问题。(认为这个问题可以渐次通过一种制度化优生学和教育控制来解决的观点,我相信是搞错了。下面我将给出我的一些理由。)因为一个民主国家的政治缺陷就责备民主制度是大错特错。我们更应责备我们自己,即该民主国家的公民。在一个不民主的国家里,完成合理改革的唯一途径是通过暴力推翻政府,然后引进一套民主的理论体系。那些以任何“道德的”理由来批判民主制度的人,没能分清个人问题与制度问题之间的不同。这就要由我们来使局面有所改观。民主制度不会自我改进。改进民主制度的问题通常是个针对人而非针对制度的问题。但假如我们想有所改进,我们必须搞清楚,哪些制度我们需要改进。

在政治问题领域内,个人和制度之间还有另外一点不同。这是

当前的问题与将来的问题之间的区别。当前的问题主要是个人的，而构造未来的问题又必然是制度性的。如果说通过“谁应当统治？”而解决了政治问题，如果柏拉图的原则——也即最优秀者应当统治的原则——被采纳，那么未来的问题就必定以为将来领袖的选举设计制度的形式而出现。

这是柏拉图教育理论中一个极其重要的问题。关于这一问题，我毫不犹豫地，当柏拉图把教育的理论和实践同领导的理论联系在一起时，他使其（教育的理论和实践）变得彻底地讹误和迷乱。它所导致的损害，如果有的话，甚至比把集体主义等同于利他主义而使伦理学遭受的危害、以及引入统治权原则而使政治理论所遭受的危害更大。柏拉图的假定：选择未来的领袖，训练他们的领导才能应当是教育（说得更准确些，是教育制度）的任务，迄今仍多被认为是理所当然。让教育制度承载起超出一切制度范围的任务，柏拉图就得为他们那悲惨的国家负部分责任。但在对他的教育的任务观进行一般讨论之前，我愿意详细地展开他的领导权理论和智者领导理论。

四

我认为柏拉图的这一理论的许多要素极有可能是受到了苏格拉底的影响。苏格拉底的基本信条之一，我相信，是他的道德（唯）理智论。对此我的理解是：（a）他认为，善和智慧同一，没有谁的行为会悖于他出色的知识，知识的缺乏应当为所有道德错误负责；（b）认为道德的高尚可以被教导，有人类普通的智慧就够了，用不着其他特殊的道德官能。

苏格拉底是位道德家又是个热心人。他是这样一种类型的人：因为它们自身的缺憾而批判任何形式的政府，的确，对任何政府而言，这样的批评既是必需的也是有用的，尽管它只在民主制度下才

有可能做到,同时又认识到忠实于国家法律的重要性。正如所发生的那样,他的大半生是在民主的政府形式下度过的,作为一名优秀的民主主义者,他感到揭露他时代的一些民主领袖的无能与空论是他的义务。与此同时,他反对任何形式的专制;如果我们联想到他在三十僭主统治时期的勇敢行为,那么我们就没有理由来假设他对民主领袖的批判是受到诸如反民主倾向^①之类东西的激励。他未必没有像柏拉图那样主张,最优秀的人在他看来就是最聪明的人,或者那些对正义有所了解的人应当统治。但我们必须记住,他的“正义”指的是平等主义的正义(正如在上一章引用的《高尔吉亚篇》的章节所表明的那样),他不独是位平等主义者,同时也是位个人主义者——也许是一切时代个人主义伦理观最伟大的倡导者。我们应当认识到,假如他主张,最聪明的人应当统治的话,他明确强调他指的并不是最有学问的人;事实上,他怀疑一切职业学术,无论它属于过去的哲学家,还是他同时代博学的大家,如诡辩家。他所说的智慧意思与众不同,所谓智慧仅仅是认识到:我所知道的何其少!那些没有认识到的人,他告诉说,简直一无所知。(这是真正的科学精神。仍然有人认为,就像柏拉图那样,既然他已经把自己确立为一位博学的毕达格拉斯哲学的圣人^②,那么苏格拉

① 关于苏格拉底在三十僭主统治时期的行为,见《申辩篇》,32c。三十僭主竭力让苏格拉底牵连到他们的罪行中,但他拒绝了。如果三十僭主的统治持续得稍为长一些,它对苏格拉底就意味着死亡。同时参阅第358页注③、363页注①。

关于这一段稍后部分中的论点,即认为智慧意即知道自己知识的限度,参阅《卡尔米德篇》167a,170a,其中“认识你自己”的含义就是这样解释的;《申辩篇》(特别参阅23a-b)表现出类似的倾向(在《蒂迈欧篇》72a中仍有对此的回应)。关于对《斐里布篇》中“认识你自己”的解释的重要修正,参阅第252页注①(也参阅第261页注①)。

② 参阅柏拉图的《斐多篇》96-99页。我认为《斐多篇》虽然部分地是苏格拉底式的,但更多的是柏拉图式的。《斐多篇》中的苏格拉底叙述他的哲学的发展历史引起了很多的讨论。我认为它既不是苏格拉底,也不是柏拉图真正的自传。我觉得它只不

底的不可知论态度必须用他那个时代科学的不昌明来解释。但这只能表明他们并没有理解这种精神,他们仍然受前苏格拉底魔术式观念的支配,科学家们被认为是聪明、博学、有专长并受到别人一些崇拜的撒满巫师。他们用所拥有的是知识的量,而不是像苏格拉底那样以对自己无知的自省,作为对科学水平及心智诚实性的量度。)

认识到苏格拉底的唯理智论明显地是平等主义的,这点是重要的。苏格拉底相信人人都能接受教育。在《论道德》中,我们知道他教一位年轻的奴隶学习现在所称的毕达哥拉斯定理^①,以期证明哪怕未受过教育的奴隶都有理解即便是抽象事物的能力。他的唯理智主义也是反极权主义。在苏格拉底看来,一门技巧,比方说修辞说,也许可以由一位专家教条化地教给别人;但真正的知识、智慧以及德行,只能通过一种他所称的助产术的形式才能教给别人。那些渴求学习的人可能会受到帮助使自己从偏见中解脱出来;这样他们就学会了自我批评,知道了获取真知的不易。但是他们也能学会下定决心,批判性地依靠他们的决定,他们的洞察力。考虑到这种教学工作,那么柏拉图的最优秀的人、也即心智上诚实的人

过是柏拉图对苏格拉底发展历程的解释。苏格拉底对科学的态度(这种态度是对理性论争的热切兴趣和适度不可知论的结合),是柏拉图所不可理解的。他试图用苏格拉底时代雅典科学落后来加以解释,这与毕达哥拉斯主义时代正相反。于是,柏拉图这种表述不可知论态度的方式,从他新近获得的毕达哥拉斯主义的立场来看,就不再是正当的了。(他尽力表明,新的形而上学灵魂学说多么能迎合苏格拉底对个人所怀有的强烈兴趣;参阅第 353 页注①、第 287 页注①。)

- ① 这种说法涉及到 2 的平方根和无理性问题;即认为正是这个问题加速了毕达哥拉斯主义的瓦解。通过反驳毕达哥拉斯的几何算术化,从而产生出一种特殊的几何推理法,这种方法我们从欧几里德那里得知。〔参阅第 179 页注①(2)〕在《论道德》中对这个问题的运用或许得跟这一事实,即这篇对话的某些地方有一种倾向——就是想“炫耀”作者(几乎不会是苏格拉底)了解“最新的”哲学发展和方法——联系起来。

应当统治的主张(如果他曾提出过这样的主张的话),同权威主义的最博学的人或者贵族主义的最优秀的人即大多数贵族应当统治的观点之间区别之大是显而易见的(我认为,即使是苏格拉底的勇气即智慧的信条,也可以诠释为对英雄本天生这一贵族式信念的一种直接批判)。

但是苏格拉底的道德理智论是把双刃剑。它具有平等主义和民主的一面,这一面后来被安提斯泰尼所发展;但它还具有另一面,这一面可能导致强烈反民主倾向的出现。它对启蒙及教育之必要性的强调,很容易被错误地解释为反映了对权威主义的需要。这看起来跟一个似乎极大地困扰着苏格拉底的问题有关:那些没有受到充分的教育因而就不够聪明、难以认识到他们的缺陷的人,正是那些最需要受到教育的人。好学本身就表明拥有了智慧,事实上所有的智慧都是苏格拉底要求占有的;因为他准备着学会知道自己知道的何其少。未受教育者好似在一间小屋呼呼大睡,需要一个权威来唤醒他们,因为不指望他能自我批判。但由于强调权威的作用仅此而已,所以在苏格拉底的教育中,这种权威主义的东西得到了极大的平衡。真正的老师只有通过展示未受教育者所缺乏的自我批判精神才能证明自己。“我的权威仅在于我知道我的无知”;或许苏格拉底用这种方式来为他的使命辩护,即惊醒沉睡在教条主义大梦中的人。他相信这种教育的使命也是一种政治使命。他感到改进国家政治生活的途径是,教育公民做自我批评。在这种意义上他声称是“他那个时代惟一的政治家”^①,反对别的那些讨好人民但却不真正推进他们利益的人。

苏格拉底对政治与道德生活的等同很容易被曲解为柏拉图主义和亚里士多德主义的要求,即认为国家理应监护其公民的道德生活。而且它也很容易被用来作为一条合理而有说服力的证据,即

①:《高尔吉亚篇》4521d.f.

一切民主控制都是危险的。这是因为，以教育为己任的人怎么能由未受教育的人做出评判呢？比较优秀的人怎么能由不太优秀的人来控制呢？然而，这个论点确实是非苏格拉底的。它假设了一位聪明博学的权威，这远不同于苏格拉底平和的观点，即教师权威性的树立仅在于他知道自己的不足。这样的权威，事实上所达到的目标很容易跟苏格拉底的全然相反。易于滋生教条化的自足及心智上的自大自满；而不是批判性的不满足和提高的热望。我不认为强调这一很少清楚认识到的危险是没有必要的。即便是格罗斯曼这样的作者，我相信他理解了苏格拉底精神的精髓，在他所称的柏拉图对雅典的第三批判中，他同意了^①柏拉图的说法：“教育，本该是國家的主要职责，却交由个人的任性与怪想……这是又一项应当委托给被证明是正直诚实的人的任务。任何一个国家的未来在年青一代的身上，所以让孩子们的心灵由个人品味、由环境的力量来塑造是何等可怕的事。考虑到教师、校长及博学的演说家^②，国家的放任政策同样是灾难性的。”但是，雅典的放任政策，虽受到格罗斯曼和柏拉图的批判，由于允许某些博学的演说家去教学，特别是他们中间最伟大的一位，苏格拉底，所以具有不可估量的结果。当这

① 参阅格罗斯曼：《今日柏拉图》，第118页：“面对雅典民主的这三个主要错误……”——格罗斯曼对苏格拉底理解得有多么透彻，可以从前引书，第93页：中看出：“我们西方文化中所有优秀的东西，无论体现在科学家、僧侣、政治家身上或者体现在宁要简明的真理而不要政治的谎言的普通男女身上，都源自这种精神，……最终，他们的榜样才是能摧毁暴力和贪婪专制的惟一力量……苏格拉底表示，哲学无非是本着良心反对偏见与愚蠢。”

② 参阅格罗斯曼前引书，第117页（第一组重点号是我加的）。格罗斯曼当时似乎忘了，在柏拉图的国家里，教育是一项阶级垄断事业。诚然，在《理想国》里，有钱并不是高等教育的关键，甚至它一点也不重要。最关键的一点是，只有统治阶级的成员才能接受教育（参阅第106页注①）。另外，至少在晚年，柏拉图绝不是富豪政治的反对者，与一个无阶级或平等的社会相比较，他更亲睐的是富豪政治；参阅《法律篇》744页b以下中的一段，第193页注①（1）中引用。关于教育的国家控制问题，也参阅第213页注①，及第109页注③、110页注①、111页注①。

一政策后来被取消时,其结果就是苏格拉底之死。这确实应当是个警示,国家对这类事务的控制是危险的,对“被证明是诚实正直的人”的呼唤很容易导致对最优秀的人的镇压(贝特兰·罗素最近的镇压便是恰当的例子)。但就最基本的原则而言,我们这里有一种根深蒂固的偏见,认为放任主义惟一的代替物是完全的国家责任。我当然相信,国家应当明白,让它的公民接受教育从而能够参加社区生活,并且利用一切机会来发展他们特殊的(各自的)兴趣和才智;国家当然也应当明白(如格罗斯曼正确强调的),“个人偿付能力”的缺乏不应当妨碍他接受更高层次的教育。这一点,我相信属于国家的保护功能。然而,认为“国家的未来在年轻一代的身上,因而让孩子们的心灵由个人品味影响是可怕的事”的说法,在我看来为极权主义大开了方便之门。国家的注意力丝毫不能放到维护可能威胁最可宝贵的自由形式,即心智自由的措施上来。虽然我不提倡对“教师和校长的放任主义”,但我相信,这个政策较权威主义的政策无比高明,权威主义政策给国家官员充分的影响人们心智、控制科学传授的权力,从而,由国家的权威来支持专家令人怀疑的权威、并且由于千篇一律习以为常地把科学视为权威学说的习惯性教学实践,以致毁坏了科学,破坏了科学的精神——即追求真理的精神,而不是认为自己占有的真理。

我已经努力表明,苏格拉底的唯理智论根本上是平等主义和个人主义的,由于苏格拉底心智的谦和及他的科学精神,其中所包含的极权主义成分已被减到最低限度。柏拉图的唯理智论与此大为不同。《理想国》中的柏拉图的“苏格拉底”^①是极权主义不折不

① 伯内特认为(《希腊哲学》第I卷,第178页),《理想国》是纯粹苏格拉底式的(或者甚至是前苏格拉底式的——这个观点可能更接近真情。尤其参阅A. D. 温斯皮尔:《柏拉图思想的起源》,1940)。但他甚至没有试图认真地把这一观点跟摘自他认为真实的柏拉图的《第七封信》(326a,参阅《希腊哲学》第I卷,第218页)中的一个重要论点统一起来。参阅第363页注①(5)d。

扣的化身。(即使是当中他的一些自责性的言论,也不是由于对缺点的自省,而不过是维护他的优越性的一种讽刺性的方式。)一般来说,他的教育的目的不是为了唤醒批判和自我批判的思维,而毋宁说是灌输——如对大脑和灵魂进行塑造(重复《法律篇》中的一段引文^①),使它们“经过长时期的习惯,变得根本不能独立地做任何事情”。苏格拉底伟大的平等主义和自由主义的思想,如,有可能与奴隶坐而论理、人与人之间有心智上的联结、普遍理解的中介即理性等,被主张统治阶级的教育垄断及严格的检查制度(甚至口头辩论也不例外)所取代。

苏格拉底已经强调过,他不聪明;他不是真理的占有者,而是真理的追求者、探究者、热爱者。他解释道,“哲学家”一词,即智慧的热爱者、追求者,表达的就是这种意思,这与“诡辩家”相反,它指的是职业性的聪明人,即便他曾经声称过政治家应当是哲学家,他的意思只能是,由于承担了一项额外的责任,他们就应当是真理的追求者,并且得有自知之明。

柏拉图是如何改变这种学说的?乍看起来,他没能改变这种学说,因为他主张国家的统治权应当赋予哲学家,尤其是当他像苏格拉底一样,把哲学家定义为智慧的热爱者时。但是,在柏拉图那里的转变的确是巨大的。他的热爱者不再是谦逊的追求者,而是骄傲的真理的占有者,一位训练有素的辩证学家,他具有心智上的直觉力,也即,可以看到永恒神圣的形式和理念并能够与之交流。他被置于所有的普通人之上,不论是他的智慧还是他的权力,即使“不是……神的,也似是神的”。^② 柏拉图理想的哲学家接近全知全能,他是哲学王。我认为,很难想到有比苏格拉底和柏拉图关于哲学的理念更大的差异。这是两个世界的差异——一个是谦逊理性的人

^① 《法律篇》,942c,第204页注①引用得更为完整。

^② 《理想国》,540c。

的世界；另一个是极权主义的半神半人的世界。

柏拉图要求聪明的人应当统治——真理的占有者，“完全合格的哲学家”^①——当然引出了选择并教育统治者的问题。在一种纯粹人格主义（作为制度主义的对立面）理论里，这个问题很容易就解决了，只需宣称聪明的统治者足以聪明到凭其聪明来选择最优秀的人作他的继承者。然而，这并不是对该问题很令人满意的回答。许许多多还将依赖不能控制的环境；一起偶发事件就有可能破坏国家未来的稳定。但是企图控制环境、预见未来并为之做出准备，在这里，如在其他地方一样，肯定将导致对纯粹人格主义解决办法的摒弃，及用制度化的方法取而代之。如已经表达过的，为未来构划的努力将肯定经常导致制度主义。

五

柏拉图所认为的监护未来领袖的机构可称为国家的教育部门。从纯粹政治的视角看，在柏拉图的社会里，它是最最重要的机构。它握有权力的匙钥。仅凭这点理由就很清楚了，统治者至少应当直接控制高年级教育。当然还有其他一些原因，最为重要的一条是，只有“专家跟……被证明是正直诚实的人”——如格罗斯曼所表述的，在柏拉图看来它只指那些非常聪明的能手、也就是统治者本人，才可以委托他们最终把更高级的智慧奥秘传授给未来的贤哲。它坚持认为，其中最重要的就是辩证法，即智性知觉的艺术，设想神圣的本源、形式或理念的艺术，揭示潜藏在普通人日常的现象世界背后那个最大秘密的艺术。

关于这种最高级的教育形式，柏拉图的制度要求是什么？它们值得一提。他主张只有那些韶华已逝的人才应当被接受。当他们

^① 参阅《理想国》，473c-e，引用于第276页注①的对应正文中。

的体质开始衰退,他们已过了公共与军事服务的年龄时,那时,也只有到那时,他们才可准许随意进入这神圣的领域……^① 即最高层次的辩证法研究的园地。柏拉图这条奇特规则的理由相当清楚。他害怕思想的力量。“一切伟大的事情都是有危险的”^② 这句话道出了柏拉图的坦白,他担心哲学思想对那些还没有迈向年老的大脑的影响。(所有这些都假苏格拉底之口说出,他为了维护自己与青年自由讨论的权利而死。)只要我们还记得柏拉图最根本的目的是阻止政治变化,那么这正是我们所应期待的。年轻的时候,上层阶级的成员将战斗。当他们年龄太大而不能独立思考时,他们将成为充满智慧和权威的教条主义的学生,以使他们自己能成为贤哲圣明,把他们的智慧、以及集体主义和极权主义的教育传递给子孙后代。

很有意思的是,在后面更为精致的一段里,柏拉图试图给统治者染上最明亮的色彩,他修正了自己的意见。在这里^③ 他准许未来的贤哲可以在30岁时开始其初步的辩证法研究,当然,强调了“高度谨慎的必要”和“灌输的危险性……它使那么多的辩证法者腐化”;同时他要求“那些可能准许运用辩论的人肯定具有训练有素神志健全的本性”。这一转变当然有助于增强该图景的亮度,但其基本的倾向仍原模原样。因为,在该段的下文里,我们得知,在50岁以前,在他们经受许多次考验和诱惑之前,未来的领袖绝不能被

① 《理想国》,498b/c。参阅《法律篇》,634d/e,柏拉图赞扬了多里安法律的规定:“禁止一切年青人质问哪些法律是正确的、哪些法律是错误的,要让他们全体一致地公开赞扬,所有的法律都是好的。”只有老人才可以批评法律,那位老作者又写道:但即便是老人也只能在年青人听不到他的话时才能这么做。也参阅第247页注①的对应正文,及第88页注①、90页注③、110页注①。

② 《理想国》,497d。

③ 前引书,537c。下面引文出自537d—e及539d。“本段后面的内容”是540b—c。另一最为有趣的评论是536c—d,其中柏拉图说,选中(在前面一段中)进行辩证法研究的人肯定太年老而难以学会新的学科。

引入更高级的哲学研究——进入对善的本质的辩证思考领域。

《理想国》就是这么教导的。看起来似乎《巴门尼德篇》^①包含有一个类似的段落,在这里苏格拉底被描绘为一位杰出的年轻人,他成功地涉猎于纯粹哲学当中。当被要求给更精致的理念问题一个解释时,他陷入了严重的麻烦之中。他被老年的巴门尼德开除,并得到忠告,在再次于更高层次的哲学研究领域冒险之前,他应当更加彻底地训练自己的抽象思维能力。看起来好象我们这里(在其他事情当中)有了柏拉图的回答——“即使是苏格拉底也曾太年轻而不适合辩证法研究”——他的学生们缠着要他传授知识,而他则认为时机还欠成熟。

为什么柏拉图不期望他的领袖有创造力和独创性?我看,答案显而易见。他仇恨变化且不愿看到重新调整势在必行。但对柏拉图态度的这种解释还不够深刻。事实上,这里我们面对的是领导原则的一项基本困难。选择或教育未来领袖这一思想本身是自相矛盾的。在体格的健壮方面,某种程度上你可以解决问题。肉体的创造性和身体的勇气也许并不很难断定,然而心智超群的秘密是批判精神,是心智的独立性,这就导致了任何种类的权威主义也难以克服的困难。一般而言,独裁主义者将选择那些服从、相信并响应他的权威的人。但在这么做时,他必定要选择平庸之辈。因为他要排除那些反叛、怀疑、敢于抵制他的权威的人。从来没有一个权威

① * 参阅 H. 彻尼斯:《早期学园之迷》,P. 79;以及《巴门尼德篇》,135c d. *

格罗特,伟大的民主主义者,就这一点即《理想国》537c - 540 中“更为明快”的几个段落,措辞激烈地评论道:“禁止与青年人辩论的观点……肯定是反苏格拉底的……它确实属于米列图斯和安尼图斯起诉苏格拉底案件一类……这跟他们以毒害青年罪指控苏格拉底是一致的。同时,当我们发现他(即柏拉图)在 30 岁之前的青年时期就禁止一切这样的言论时——我们的看法是这仅仅是一种巧合,这正是克里底亚和卡利克勒斯在三十僭主对雅典的短暂统治时期专门强加给苏格拉底的禁令。(格罗特:《柏拉图及苏格拉底的其他同事》,1875 年,第 III 卷,第 239 页)

承认过,思想上大无畏的人,即那些敢于蔑视他的权威的人,可能是最可宝贵的一类人。当然,权威们总是对他们鉴别创造性的能力保持自信。但他们所指的创造性仅仅是快速领会他们的意图,他们永远不可能明白到两者之间的不同。(在这里我们也许可能窥视到选择有能力的军事领袖时遇到的特殊困难的秘密。军事纪律的需要增加了我们所讨论问题的难度,军事擢升的方法通常是把那些敢于替自己考虑的人清理出去。就思想的创造性而言,没有比认为优秀的服从者同时也是优秀的指挥者^①更为不真实的观点了,极为类似的困难也出现在政党中:党的领袖的“忠实助手”很少成为有能力的继任者。)

我相信,这里我们得出了一个可以加以概括的有一定重要性的结论,这一结论可以通过归纳而得到。很难设计出选拔杰出人才的制度。制度选举对柏拉图心中的目标,即阻止变化,相当奏效。但如果我们的要求不止于此,则它很难发挥作用,因为它经常倾向于革除创造性的原创力,而且,更为普遍的是除掉不同寻常始料未及的品质。这并不是对政治制度主义的批判。它只是重申了对我们前面已说过的话,我们要经常为最坏的领袖做好准备,尽管我们应当尽量想办法,理应如此,得到最好的领袖。但它批判了给制度、尤其是教育制度委以选择最优秀者这一不可能(完成)的任务的倾向。制度永远不能承载这样的任务。这种倾向把我们的教育制度变成了赛马场,把一门研究的课程变成了跨栏跑。它没有鼓励学生为了研究而把精力集中到研究上,它没有鼓励学生真正热爱他的

① 正文中被反驳的观点,即善于服从的人同样善于指挥,是柏拉图的。(参阅《法律篇》,762e)

汤因比曾令人敬佩地指出,在一个静止不变的社会里,柏拉图教育统治者的制度会何等成功地运行;参阅《历史研究》,第Ⅲ卷,特别是第33页以下;参阅第102页注①(3)及116页注②(2)。

学科和调查^①，而是鼓励他为他个人的前途而研究；他被引导为只获取对他跨过栏有所用处的知识，为了自己的升迁，他必须跨越这个栏。换句话说，即使在科学的领域，我们的选拔方法也是依靠迎合某些粗鄙的个人野心（如果热心的学生被他的同学们用怀疑的眼光打量，那就是迎合个人野心的本能的自然反应）。对思想领袖的制度选择这一不可能做到的要求，不仅危其精神科学，而且危及心智的第一生命，真正生命。

曾有人说过，柏拉图是我们的中学、大学的发明人。这话说得太对了。然而他的破坏性的教育体制并没能彻底毁灭人类，我不知道还有没有别的比这一事实更好的论据证明对人类的乐观，更能表达人们对真理和正直的难以割舍的爱，以及他们的创造性，他们的不屈不挠和健康成长。尽管有那么多他们的领袖背信弃义，仍然有相当数量的人，有老有少，他们正派、理智、热爱本职工作。“我有时感到惊讶，怎么没能更清楚地感觉到那些恶劣行径”，塞缪尔·巴特勒说^②，“尽管有善意阻止诱惑他们成长的图谋，青年男女仍然明智可爱地长大成人。有些无疑遭到了损害，并且终生为之忍受；但是许多人看起来很少是或根本不是最坏的人，而有些差不多

① 有人或许要问，一位个人主义者怎么可能要求为事业而奉献，特别是象科学研究这样无实际意义的事业。然而，这样的问题仅仅是显露了过去的错误（前面一章已讨论过了），即把个人主义和自我主义等同起来。一位个人主义者可以是无私的，而且他可能不光致力于帮助其他个人，而且致力于对他人有所助益的制度设施的发展。（除此而外，我不认为奉献应当被要求，而只应被鼓励。）我认为，献身于某些制度，比如献身于一民主国家的制度乃至某些传统，也是个人主义的份内事，只要这些制度并未忽视其人文主义目的的话。个人主义绝不能跟反制度的人格主义等同起来，而这正是个人主义者常犯的错误。他们对集体主义充满敌意是对的，但他们误把制度当成集体成员（集体声称本身就是目的），因而他们就成为反制度的人格主义者；这就使他们危险地亲近了领导的原则（我认为这就部分地解释了狄更斯对议会的敌意）。至于我所用的术语（“个人主义”和“集体主义”），参阅第190页注①至200页注③对应的正文。

② 参阅塞缪尔·巴特勒：《埃瑞洪》（1872年），第135页，人人丛书版。

是更优秀的人。原因似乎是，少年的本能在许多情况下绝对地反叛他们所受的训练，而去做老师们不可能让他们集中注意力去做的事。”

这里应当提及，在实践中，柏拉图没能证明自己是个特别成功的政治领袖的选拔者。我所在意的并不是他跟狄奥尼修二世——叙拉古的僭主——那番交往的令人失望的后果，而是柏拉图学园参与了戴奥反对狄奥尼修的成功远征。在这次冒险行动中，柏拉图著名的朋友获得了柏拉图学园的众多成员的支持，其中之一是卡里普斯，他成了戴奥最可靠的同僚。在戴奥自立为叙拉古的僭主后，他下命令谋杀了他的盟友（也许是他的对手）赫拉克里德。没过多久他本人被夺取僭主地位的卡里普斯谋杀，在僭主位上仅呆了13个月。（卡里普斯又转而被毕达哥拉斯学派的哲学家莱普蒂斯谋害。但这些经历不是柏拉图教师生涯的惟一一面。克里尔休斯，柏拉图的学生（也是伊索克拉特的一位学生），先以民主领袖之姿出现，接着自立为赫拉克里的僭主。他被他的亲戚，柏拉图学园的又一成员芝奥谋杀。（我们无从知晓芝奥，他被有些人当作是一位理想主义者，如何施展才能的，因他很快也被杀死）柏拉图的这些及许多类似的经历^①——他可以吹嘘至少有9个僭主出自他同一时期的学生和同事——这就使将赋予他们以绝对权力的人选问题产生的特殊困难清楚地明现出来。很难找到其品格不被绝对权力腐

^① 关于这些事件，请参阅迈耶：《古代史》，第5卷，第522—525页，及488页；也参阅第380页注①。学园因培养僭主而臭名昭著。柏拉图的学生中，凯伦后来成了佩伦尼的僭主；尤拉斯图斯和科里斯库斯是斯克普西斯（靠近阿塔纽斯）的僭主；赫米亚斯后来也成了阿塔纽斯和阿索斯僭主。（参阅《阿泰奥拉斯》，XI，508及《斯特拉波》，XIII，610。）根据某些史料，赫米拉斯是柏拉图的嫡传弟子，据真实性受到怀疑的所谓《柏拉图的第六封信》，他可能只是柏拉图的一位崇拜者，乐于接受柏拉图的意见。赫米亚斯后来成了亚里士多德及学园三任领袖柏拉图的弟子色诺克拉底的赞助者。

关于佩狄卡斯三世及他跟柏拉图的学生尤法库斯的关系，参阅《阿泰奥拉斯》，

蚀的人。诚如阿克顿爵士所言——一切权力都要导致腐败，而绝对的权力绝对地腐败。

总而言之，柏拉图的政治纲领更多地是制度的而不是个人主义的；他想通过对领导权继承的制度控制来阻止政治变化。这种控制将是教育方面的，依靠权威主义的认知观——依靠博学专家的权威，以及“被证明是正直诚实的人”。这就是柏拉图对苏格拉底下述主张的理解：一位负责任的政治家应当是一位真理和智慧的热

XI, 508 页以下，其中也认为卡里普斯是柏拉图的学生。

(1)如果我们看一看在《法律篇》第1卷中(从637d,特别是643a,“让我来给教育的本质和意义下定义”到650b的结尾)逐步展开的教育和选择的原则,就不会为作为教育家柏拉图没能成功感到太惊讶。在这一长段中他告诉我们,在教育或毋宁说是选择可资信赖的人方面,有一样很好的工具,它就是酒。酒后吐真言,让你知道他的本来面目。“还有什么能比酒更管用的,首先可以检测一个人的品性,其次还可以训练他?还有更廉价更少招致反对的方式吗”(649d/e),到目前为止,我还没有看到哪位推崇柏拉图的教育家探讨过这种饮酒方法,让人奇怪的是,这种方法今天仍在广泛运用,尽管也许不再那么廉价,特别是在大学里。

(2)然而为了公正对待领导的原则,我们必须承认,在柏拉图的选择中,别人比他更幸运。比如伦纳德·尼尔森(参阅第232页注①),对这一原则深信不疑,他好象具有一种独特的力量,既能吸引又能挑选那些即便在最艰难最诱人的环境中仍然对他们的事业忠贞不渝的男男女女。不过,他们的事业属于人道主义的自由观和平等主义的正义观,要好于柏拉图的事业。*(尼尔森一些论文的英文版刚由耶鲁大学出版社出版,题目是《苏格拉底的方法与批判的哲学》,1949年。很有趣味的导言由朱利叶斯·克拉夫特所写。)*

(3)仁慈独裁者的理论甚至在一些民主主义者当中也大行其道,然而,这个理论有根本的弱点。我想起的是,认为领袖人物可资信赖,其意愿是为人民谋福利的理论。就算这种理论头头是道,就算我们相信一个人能不受控制不受约束地继续保持这种态度;然而,我们怎能断定他能找到具有同样难能可贵品格的继任者呢?(也参阅第294页注①和295页注①及第380页注①)

(4)就正义中提到的权力问题而言,把《高尔吉亚篇》(532e, f)和《理想国》(615d, f.)作一比较是很有意思的。两段话非常相似。但在《高尔吉亚篇》中作者坚持认为最大的罪犯通常“来自占有权力的阶级”;该段说平民百姓可能是坏人,但

爱者而不是一位占有者，他之所以聪明^①仅在于他有自知之明。

不至于不可救药。在《理想国》里，看不到明确地警示人们提防权力的腐败作用。最穷凶极恶的罪人仍然是僭主；但它说“其中也有平民百姓”（在《理想国》里，柏拉图笃信自我利益，他相信自我利益将阻止护卫者滥用其权力；参阅《理想国》，466b/c，第210页注①的正文中引用。至于为何自我利益对护卫者、而不是对僭主有所助益，并不是很清楚）。

- ① 在早期（苏格拉底的）对话录中（比如，在《申辩篇》和《卡尔米德》篇中；参阅第239页注①、第261页注①和363页注①（5）），格言“认识自我”被解释为“知道自己知道的何其少”。然而，后期（柏拉图的）对话录《斐里布篇》却发生了微妙且重要的变化。起初（48c/d, f.），对这个格言用含蓄的方式作了同样的解释；那些许许多多不了解自己的人“荒称他们是聪明人”。但是，这种解释后又有如下的演变：柏拉图把人分为两个阶级，弱者和强者。弱者的无知与愚蠢被描述为可笑，而“强者的无知”被“恰当地称为‘可恶’和‘可憎’……”但这里就蕴含着柏拉图的学说：行使权力的人应该聪明而不该无知（或者只有聪明的人应该行使权力）；这就与先前苏格拉底的学说相对立；（每个人，特别是）行使权力的人应当知道自己的无知（当然在《斐里布篇》中并没有谈及“智慧”及智慧应被解释为“有自知之明”；相反，如在《智者篇》中阐发的一样，这里的“智慧”包含有关于毕达哥拉斯的训导及柏拉图的理念论的专门知识）。*

第八章 哲 学 王

国家将树立纪念碑……来纪念他们。要把他们作为受崇拜的人……作为神一样的受神的圣宠保佑的人，祭品应当献给他们。

——柏拉图*

柏拉图和苏格拉底之间信念的差别甚至比我已揭示过的还要大。我说过，柏拉图效仿了苏格拉底对哲学家的界定。我们在《理想国》里读到“你称谁为真正的哲学家？——那些热爱真理的人”^①。但当他作出这一论断时，他本人并不十分诚实。他并不真正相信这个论断，因为在别的地方他直截了当地宣称，充分地利用谎言和蒙骗是王家统治特权的一种：“它是城邦统治者的事，如果说它属于谁的话，去撒谎，为了城邦的利益欺骗他的敌人和他的公民。其他人绝不能沾染这种特权。”^②

“为了城邦的利益”，柏拉图说。我们再次发现，诉诸集体功利原则是终极的道德思考。极权主义的道德支配着一切，甚至包括对哲学家的界定及其理念。几乎用不着提及，用同样的政治技术原则，逼迫被统治者说出真相。“如果统治者发现其他人对他

* 本章警句摘自《理想国》540c-d，参阅第273页注③，也参阅第311页注①，此处更详尽地引用了这段话。

① 《理想国》，475e；也参阅，如485b.f.，510c。

② 前引书，389b.f.

撒谎……那么他将以有了损害威胁城邦的举动为由惩罚他们……”^③ 只有在这种毫无指望的意义上，柏拉图的统治者——哲学王——才是爱真理者。



柏拉图以医生为例，描述了把他的这一集体效用原则适用到真实性问题上的情况。该例子系精心选择，因为柏拉图喜欢视自己的政治使命为社会病体的一位医治者或救星。除此而外，柏拉图给医学分配的任务也使柏拉图城邦国家的极权主义特征清楚地显现出来，在那里国家的利益支配着公民从摇篮直到坟墓的生活。柏拉图把医学看作是政治的一种形式，或者如他自己所说，他“把医神阿斯克勒比斯看作是一位政治家”。^④ 医术，他解释说，绝不能把延长生命，而只应当把国家的利益视为目的。“在一切合理地统治的社会里，每个人有国家所安排给他的特殊工作。他必须做这些工作。没有人会把一生的时间花在生病和治病上。”相应地，医生“没有权利护理每个不能行其职责的人；因为这样的人对己对国都没有用处”。对此还应当进一步思考，这样的人也许有“同样病重的孩子”，他们也将成为国家的负担（年老之后，柏拉图提到医学时带有更强烈的个人情绪，尽管他对个人主义的仇恨有增无减，他抱怨医生甚至把自由公民也当奴隶一样医治，“像个人意愿即为法律的独裁者一样发号命令，然后匆匆忙忙地奔向下一个病奴。”^⑤他恳求

③ 前引书，389c/d；也参阅《法律篇》，730b 以下。

④ 关于这一条及其后三条引语，参阅《理想国》，407e 和 406c。也可参阅《政治家篇》，293a.f.，295b—296e，等。

⑤ 参阅《法律篇》，720c。指出这段话（718c—722b）是用来引出这一观点，即政治家应当说服和暴力一起使用，是很有意思的；而且，既然所谓“说服”大众柏拉图主要是指宣传的谎言——参阅第 256 页注①和 257 页注①及摘自《理想国》，414b/c，正

医生在医疗上更仁慈更有耐心,至少对那些不是奴隶的病人)。关于说谎和欺骗,柏拉图主张它们“只当作一种药物还是有用的”^①;但国家的统治者,柏拉图坚持认为,其行为绝不能像某些“普通的医生”一样没有施猛药的勇气。哲学王,作为哲学家他是爱真理者,作为国王他必须是“更有勇气的人”,因为他注定要“处理众多的谎言和骗局”——这是为了统治者的利益,柏拉图赶紧接着说。这就意味着,如我们已经知道的,而且我们在这里从柏拉图论及医学时又一次了解到的,“为了国家的利益”。(康德曾用另一种截然不同的态度评论说,“真诚是最好的政策”这个论断大可值得质疑,与此同时,“诚实比政策更好”的论断则无可辩驳。^②)

当柏拉图鼓励他的统治者施猛药时,他心中的谎言是哪种类型的呢?格罗斯曼正确地指出,柏拉图指的是“宣传,一门控制……被统治的大多数人行为的技术”^③。当然,柏拉图心目中把它们放在第一位;但格罗斯曼认为宣传谎言的惟一意图是为了麻痹统治

文中的引语——这就表明在我们所谈论的《法律篇》的段落中,柏拉图的思想虽然带有新鲜的温和味,然而仍充满了老一套的联想——运用谎言的医生—政治家,后来,柏拉图又抱怨另一种相反类型的医生:过多地给病人谈论哲学,而不集中精力治病。看起来柏拉图在这里记录的极有可能是在写《法律篇》时他患病的一些个人经历。

- ① 《理想国》,389b——后面几段简短引文参阅《理想国》,459c。
- ② 参阅康德:《论永久和平》,附录。(《文集》,卡西勒编,1914年,第VI卷,第4章,第57页。)参阅M.坎贝尔·史密斯的译本(1903),第162页以下。
- ③ 参阅格罗斯曼:《今日柏拉图》(1937),第130页;并参阅前面的几页。看来格罗斯曼仍然相信宣传的谎言的对象是被统治者,同时柏拉图旨在教育统治者充分利用他们批判性的官能;因为我发现在这里(在《听众》,第27卷,第750页)他写道:“柏拉图深信只有选中的少数人才可以自由演讲、自由言论。”然而事实上柏拉图根本不相信这一套。无论在《理想国》还是在《法律篇》(参阅第246页注①至247页注①引用的话及对应正文),他都表示了他的担心,唯恐有任何人在尚未年迈就想独立思考、自由言论,因这样就会危害到阻止学说的严密性,从而受到阻止的社会也止步不前。也请参阅下面两条注释。

者,而统治者应当是充分启蒙了的知识分子,我对此不敢苟同。我倒认为,柏拉图跟一切类似苏格拉底唯理智论的东西的彻底决裂没有比这里更显而易见的,在这里他两次表达了他的希望,即使统治阶级自身,至少在数代以后,也一定要被引导去相信他伟大的宣传谎言。我指的是他的种族主义,他的“血统与土地的神话”,被认为是这里我们看到柏拉图的功利主义和极权主义原则支配了一切,即使是统治者认知、以及要求被告知真理的特权。柏拉图愿望的动机是,统治者自己应当相信,宣传的谎言是增加他的健康功效的希望,也即是加强对精英种族的统治、最终阻止一切政治变化的希望所在。

二

柏拉图引入他的“血统跟土地的神话”时,坦承这是个骗局。“那么好吧”,《理想国》里的苏格拉底说,“我们现在也许能用什么方法顺手编造一谎言,我们刚才谈到过使用谎言问题。我们只用一个高贵的谎言,如果我们很幸运的话,甚至可能说服统治者——但至少可以说服城邦里的其他人”。^①很耐人寻味的是注意到使用了

① 《理想国》,414b/c。在414d中,他重申了他的希望,说服“统治者本人和军人阶级,然后是城邦的其他人”,相信他的谎言的真实性。后来他似乎又对自己的坦率感到后悔,因为在《政治家篇》269b以下(尤应参阅271b;也参阅第45页注①(4))中,他的言论似乎是相信大地生人的神话,而在《理想国》(见第259页注①)里,他甚至连把它作一个高傲的“谎言”加以介绍也不太情愿。

* 我所译作“高傲的谎言”的术语,通常被译作“崇高的谎言”或者“崇高的假话”甚至译作“神圣的虚构”。

gennaioi 一词我现在译为“高傲的”,直译就是“出身高贵的”或者“血统高贵的”。因此,“高傲的谎言”至少字面上就含有“崇高的谎言”的意思,但它却避免了跟“崇高的谎言”联想到一起,即,一个人在并非不得已的情况下,用撒谎的形式把有损于己的事高尚地承担下来——如汤姆·索亚的谎言,他把贝奇的罪过承担到

“说服”一词。说服某人相信谎言，意思说得更准确些，就是误导或欺骗他；把这段话加以转译，将更符合直言不讳的犬儒主义。“我们可以，如果我们幸运的话，甚至能欺骗统治阶级自身。”但柏拉图频繁地使用“说服”一词，该词在这里的出现使其他的段落意思更加明显。可以以此为警告，在类似的篇章中，他的心中可能有宣传的谎言；尤其是在有些地方他倡导政治家应当“用说服和强制两种手段”^①来统治时。

自己头上，撒切尔法官(在第 35 章中)就这个谎言描述为“一个崇高的、慷慨的、宽宏的谎言”。没有任何理由对“高傲的谎言”作这种理解；因而译为“崇高的谎言”不过是对柏拉图理想化的诸典型努力之一罢了。——康福德译为“一次奇特大胆的虚构”，并在一个脚注里反驳“崇高的谎言”的译法；他给出数段，里面 *gennaïos* 意指“在慷慨大方的意味上”；的确，“弥天大谎”或者“宏大的谎言”应是最为恰当的译法。但是康福德同时又反对使用“谎言”一词；他把那个神话描述为“柏拉图无恶意的寓言”，他反对那种认为柏拉图“会鼓励谎言，其中大部分是不体面的，现在称为‘宣传’的观点”；在下一个脚注里他说道：“要注意到只要有可能的话护卫者自己也准备接受这个寓言。这并不是统治者强加给大众的‘宣传’。”但所有这些理想化的努力都失败了。柏拉图自己清楚地表明，人们应为说谎感到羞愧；见下面第 259 页注①的最后一段引文。(在本书第一版中，我译为“富有灵感的谎言”来暗示其“高贵的出身”，并且提出也可译为“精巧的谎言”；然而，却遭到了我的一些研究柏拉图的朋友们的批评，认为这样的译法意译成份过多，且又带有倾向性。但是康福德“奇特大胆的虚构”的译法也完全是在这种意义上理解的。

也参阅第 257 页注①和 263 页注①。*

- ① 参阅《理想国》，519c, f.，引用于第 158 页注①对应正文甲；关于说服加强制的论述，也参阅本注后面将讨论到的《理想国》，366d，及第 254 页注③和 263 页注①提到的段落。

通常译为说服的希腊词(*peithō*，它的化身是位美丽的女神，阿佛洛狄忒的侍从之一)可以意指(a)“用正当方式说服”及(b)“用不正当方式说服”，即“使相信”(见后面 D 项，即《理想国》，414c)，有时甚至可以指“以礼服人”，即贿赂(见后面 D 项，即《理想国》，390e)。特别是在“说服加强制”这个短语中，“说服”一词通常解释为(a)意，而这个短语又常(有时恰当地)译为“用正当或不正当手段”(参阅下面所引用的《理想国》356d, (c)段中达维兹和沃忽译为“用正当或不正当手段”。然而我认为，当

在宣告其“高傲的谎言”之后，柏拉图没有直接开始叙述其神话，而是先来了一段冗长的序言，有点类似于他发现正义之前的那个冗长的序言。我认为，这就显出了他内心的不安。看起来他似乎并不指望后面所得出的建议能多么地适合他的读者。该神话本身导引出两个观点。第一个是加强对祖国的护卫；这种思想认为，他的城邦的战士是土生土长的本地人，“诞生在祖国的土地上”，时刻准备着保护祖国，他们的母亲。这一古老而尽人皆知的观念当然不

柏拉图把“说服加强制”作为一项政治技巧的工具加以引荐时，他主要是按字面意思来使用这个词的；同时他还推荐使用口头宣传和暴力。（参阅《法律篇》，753a）。下面的段落对于柏拉图在(b)的意义上使用“说服”一词，特别是跟政治宣传相关时，其意味深远。(A)《高尔吉亚篇》，453a至466a，特别是454b—455a；《斐德罗篇》，260b以下，《泰阿泰德篇》201a；《智者篇》，222c；《政治家篇》，296b以下，304c/d；《斐里布篇》，58a。在所有这些段落里，说服（作为“传授真正对立”对立面的“说服的艺术”）与辩术、虚构、宣传相联系。在《理想国》中，364b以下，特别是364e—365d（参阅《法律篇》909b）值得注意。(B)在364e（“他们说服”，也即误导人们相信，“不仅个人，而且整个城邦”）中，该词所用的含义非常近似414b/c（引用于本章有关注释的对应正文中“高傲的谎言”那一段）。(C)365d很有意思，因其中运用了一个术语，林赛非常恰当地译为“欺骗”，这算是对“说服”的一种注解。（“为了不致被发觉……我们要控制游说的能人；……这样，运用说服和强迫，我们就能逃脱惩罚。但也许会遭到反对，说谁也不能欺骗或强迫神……”）以及(D)在《理想国》，390e, f. 中，“说服”一词作为贿赂的同义语而使用。（这肯定是一种古老的用法；该段应是引自赫西奥德。有意思的是柏拉图本人经常反驳人可以“说服”或“贿赂”神的观点，然而在接下来的段落，399a/b中他做出了某些让步。）下面我们看看414b/c，即“高傲的谎言”一段；紧跟在此段的后面，在414c（也请参阅本章下一个注），“苏格拉底”讥讽式地评论道(E)：“要说服每个人都相信这个故事，就必须费一番力气。”最后我还要提到(F)《理想国》，511d和533e，其中柏拉图认为说服或者信仰或者信念（希腊语中“说服”和“信念”的词根一样）是灵魂的一种较低认知官能，跟关于变动不居的万物的（虚妄的）见解之形成相一致（参阅第60页注①，特别是《蒂迈欧篇》，51e“说服”一词的用法），它有别于关于不变形式的理性知识。关于“道德的”说服问题，也请参阅第6章，特别是第224页注②、225页注②及正文，以及第10章，特别是第363页注①、378页注②和380页注①的对应正文。

是柏拉图犹犹豫豫的原因。(尽管对话的措词聪明地暗示了这一点)可是,第二个观点,“故事的其余部分”,是种族主义的神话。“神……在有能力统治的人身上加入了黄金,在辅助者身上加入了白银,在农民及其他生产阶级身上加入了铁和钢。”^① 这些金属世袭遗传,他们是种族主义的特征。在这一段里,柏拉图羞答答地第

① 《理想国》,415a。下一引文出自 415c(也参阅《克拉底鲁篇》,398a)。参阅第 260 页注①/—③及对应正文、第 93 页注①(3)、97 页注①和 99 页注①。

(1)有关正文里这段前面的部分我对柏拉图局促不安的评论,参见《理想国》,414c—d,及上注(E):“要说服每个人都相信这个故事,就必须费一番气力”,苏格拉底说——“你似乎很不情愿把它说出来”,格劳孔说。——“你将会明白我的不情愿”,苏格拉底说,“当我把它讲出来时”。——“不要怕,说出来吧”,格劳孔说。该对话引出了我所称的神话的第一观念(在《政治家篇》中,柏拉图把它作为一个真实的故事而提出;参阅第 256 页注①,也见《法律篇》,740a)。如正文中所提到的,柏拉图暗示正是这“第一观念”才是他犹豫不决的原因,因格劳孔对这一观念的回答是:“你这么长时间为讲述出你的谎言感到羞答答,肯定别有隐情”。当苏格拉底讲述完“故事的其余部分”,即种族主义的神话后,再没有类似的矫饰言论。

* (2)关于土生土长的战士,我们必须记住,雅典的贵族(为反对多利安人)声称他们是土著居民,“像蝗虫一样”诞生在这片土地上(如柏拉图在《会饮篇》,191b 中所说的;并参阅第 283 页注①未)。一位友好的批评家给我提议说,此处(1)中提到的苏格拉底的局促不安,以及格劳孔认为的苏格拉底有理由感到羞愧的评论,应理解为柏拉图的一种讽喻式的暗示,“尽管雅典人声称是土生土长的,却并没有像保卫母亲一样保卫他们的国家,然而,这种有独创性的见解在我看来是站不住脚的。柏拉图既公开承认偏爱斯巴达,就绝不会去指控雅典人缺乏爱国主义;而且这样的指控也是不公正的,因为在伯罗奔尼撒战争期间,雅典的民主派从未向斯巴达屈服(如第 10 章将要表明的),而柏拉图本人所挚爱的舅父克里底亚又真真切切投降了,并成为在斯巴达人庇护下的傀儡政府的领袖。假如柏拉图意在讥讽雅典人卫国不力,那么他暗示的只可能是伯罗奔尼撒战争,这样一来他就成了克里底亚的批评者——而这个人正是柏拉图最不可能用这种方式加以批评的。*

(3)柏拉图称他的神话是“腓尼基谎言”。R. 艾斯勒的见解或可解释这种说法。他指出,埃塞俄比亚人、希腊人(银矿)、苏丹人和叙利亚人(大马士革),在东方分别被描述为金的、银的、铜的和铁的种族,而且埃及为了政治宣传的目的利用了这种描述。(也参阅《但以理书》,ii, 31—45)同时,他提出,这四个种族的故事在赫西奥德时代由腓尼基人传到希腊(我们但愿如此),而柏拉图是了解这一事实的。

一次推出了他的种族主义,这种可能性的存在,即孩子生下来时可能会搀合有其父母亲并不具有的金属;我们必须承认,在这里他宣告了下面的规则:假如在较低的阶级里“发现他们一生下来就带有金银的混合物,他们应当……被任命为护卫者,和……辅助者”。但是这一让步,在《理想国》后面的章节(《法律篇》也如此),尤其是在讲述到人类的堕落及数的故事时^①, (前面第五章曾引用了一部分)又被宣告无效。从这段中我们得知,低贱金属的任何混合种都必须从高等阶级当中排除出去。那么(金属的)混合及相应地位的变化只有一种可能性:生来高贵但却退化了的的孩子可以被降下去,但任何生来低贱的都不能提升上来。在人类堕落故事的结论性段落里,柏拉图描述了任何金属的混合都将导致毁灭的诸情形:“铁和银、铜和金一旦混合起来,将产生变种和荒唐的不一致(的事物);只要哪里有变种和不一致,就在那里引起战争和仇恨。不论冲突发生在何地,我们必须认为这就是血统和出身的冲突”^②。有鉴于此,我们必须认为,那个人类的故事最后得出的结论是构造了犬儒主义的预言,神谕说:“铜铁护卫,国家必亡。”^③ 柏拉图不愿马上用更极端的形式来提出他的种族主义,我猜想是因为他知道要反对他那时民主的和人文主义的倾向是何其艰难。

如果我们考虑到柏拉图明确地承认了他的血统与土地的神话是个宣传的谎言,那么评论家们对这个神话的态度就有些令人费

① 该段出自《理想国》,546a 以下;参阅第 159 页注①至 161 页注①、165 页注①的对应正文。在 434c 中严格禁止了阶级的混同;参阅第 93 页注①(3)、100 页注①和 106 页注②及 208 页注②。

出自《法律篇》(930d-e)的一段包含有这样一条原则:混合型婚姻所生的孩子继承了他双亲中年龄较轻一方的等级。

② 《理想国》,517a。(有关等级混同理论,也参阅第 161 页注①、165 页注①),特别是第 274 页注②至 275 页注③、283 页注②)。

③ 前引书,415c。

解了。例如亚当写道：“没有它(神话)，一个国家现在的图景就不完整。我们需要为城邦的永存作出保证……最符合柏拉图的……教育的道德和宗教精神，最好的办法是他能发现对信仰甚于理智所做的保证。”^①我同意(虽然不完全合亚当之意)，没有什么能比他对宣传谎言的倡导更能与柏拉图的极权主义伦理观保持一致的了。但我不甚明白的是，何以宗教的唯心的评论家们竟能宣称，通过暗示，宗教和信仰也不过是机会主义者的谎言而已。事实上，亚当的评论是对霍布斯约定论老调的重弹，认为宗教信条虽然不真实，却是一种最原则最必不可少的政治设施。这种思考就昭示我们，无论如何，柏拉图比我们所能想到的更是一位约定论者。只要没能“通过约定”(我们必须相信承认这只不过是一种伪造的)建立一种宗教式的信仰，他决不罢休。而那位著名的约定论者普罗塔哥拉至少相信法律由人来制造，仅靠了神圣心感的帮助。为何那些柏拉图的评论家们^②更称赞他跟智者学派破坏性的约定论所作的斗争，称赞他建立在宗教基础上的终极的精神自然主义的努力，却没

① 参阅亚当对《理想国》，414b 以下所做的注，着重号是我加的。最显著的例外是格罗特(《柏拉图及苏格拉底的其他同事》，伦敦，1875，第Ⅲ卷，第240页)，他总结出了《理想国》的精神，它和《申辩篇》的精神背道而驰：“在……《申辩篇》中，我们发现苏格拉底坦承了他自己的无知……，而《理想国》中的他又以一种新的姿态出现……他本人坐在诸莫斯王的宝座上；一贯正确的世俗和精神权威，由他衍生出公众舆论，由他判决什么是正统观念……现在他希望每个人都能按权威指定的那样各就各位，交换意见；包括对那些有意所为的道德和政治构想的看法，例如关于……大地生人……的构想。无论是苏格拉底的《申辩篇》，还是他的否定性辩证法，都不容许柏拉图理想国的存在”。(着重号是我加的；也参阅格罗特，前引书，第188页)

宗教是人们的鸦片的学说，尽管不具有这种特定的意义，然而它看来仍然是柏拉图和柏拉图主义者的信条之一(也参阅第262页注①及正文，尤其是第263页注①)显然它是这个学说最隐秘的学说之一，也即，只有上流阶级中上了年纪的成员才可以讨论它(参阅第246页注①)。不过那些泄露机密的人将会被唯心主义者以不信神的名义起诉。

② 例如亚当、巴克、菲尔德。

能考察他创制一种习俗、或者不如说是一种发明，作为宗教的终极基础？要理解这些问题的确不易。事实上，他对已被他的“富有灵感的谎言”所揭示清楚了了的宗教的态度，在实践当中跟他热爱的舅父克里底亚的态度保持了一致，他的这位叔叔是三十僭主时代的风云人物，伯罗奔尼撒战争后在雅典建立了不很光彩的血腥统治。克里底亚也是一位诗人，他第一个美化宣传的谎言用铿锵有力的诗句，赞美了聪明机智者们的发明，为了“说服”人民，也即为了使他们俯首听命，他们构造了宗教。^①

那时出现了聪明机智的人
 他第一个发明了神的敬畏
 他编造了一个故事，一套昭人耳目的学说
 他把虚假故事的面纱蒙在真理头上
 他把神威严的住所传了出去
 在那惊雷滚滚的九重天上
 电闪的光芒使眼睛失明
 就这样他用恐惧的枷锁把人类禁锢
 居住在公平之地的神包围着他们
 他用他的符咒惑众——唬人
 法律和秩序取代了无法无天

在克里底亚看来，宗教不过是一位伟大而机敏的政治家高傲的谎言而已。柏拉图的观点与之惊人地相似，不论是《理想国》里提

^① 参阅迪尔斯：《前苏格拉底派》，克里底亚残篇 25。（我从 40 余行中挑选出有特征的 11 行）——也许会有人认为本段的开头构划出了一幅社会契约论（这甚至有点类似利科弗龙的平等主义；参阅第 217 页注①）。有关克里底亚的评论，要特别参阅第 355 页注①。既然伯内特已经提出克里底亚名义下的充满诗意和戏剧化残篇应是三十僭主领袖的祖父所为，那么就应该注意道柏拉图在《卡尔米德篇》，157c 中所认为的后者具有诗人天赋；而在 162d 中，他甚至提到克里底亚事实上还是位戏剧家（也参阅色诺芬的《回忆录》，I, N, 18）。

到的那个神话的介绍(在那里,他明确承认这个神话是个谎言),还是《法律篇》中他所说的仪式或神的设置安排乃是“一位伟大的思想家的事”^①——但这就是柏拉图宗教态度的全部真相吗?难道在这方面柏拉图仅仅是个机会主义者,其早期著作中截然不同的思想仅仅是苏格拉底式的吗?当然难以有把握地解答这一问题,尽管我感到,凭着直觉,即使是以后的著作有时候中间流露着一种颇为真实的宗教感情。但我相信,只要柏拉图考虑到宗教事务跟政治的关系,他的政治机会主义就置其他的感情而不顾。因此,在《法律篇》中柏拉图要求对那些对神的观念偏离了国家的观点的人,^②哪怕他的诚实可敬,也要施行严厉的惩罚。他们的灵魂要被由调查者组成的一晚间委员会^③处置,如果他们不改悔甚至重犯的话,将以“不敬神”的名义面判处死罪。难道他已经忘了苏格拉底成了这种审判的一个牺牲品?

刺激这些需要的主要是国家利益,而不是这类宗教信仰的利益,可以用柏拉图主要的宗教信条来衡量判断。在《法律篇》中他告诫道,他把善与恶之间的冲突解释为集体主义与个人主义之间的冲突^④,神将严厉惩罚所有那些站在错误一边的人。神,他坚持说,对人类极感兴趣,他们不仅仅是旁观者。要平息他们的怒火是不可

① 参阅《法律篇》,909e。如引自亚里士多德的《形而上学》(1074b3)的下段文字所显示的,克里底亚的观点后来似乎成了柏拉图学派传统的一部分,同时该段又为把“说服”当作“宣传”用提供了一例证(参阅第254页注③和257页注①)。“为了说服民众,以及为了法律的和一般的(政治的)便宜,其他内容……以神话的形式增加进来……”,并参阅在《政治家篇》,271a,f.中,柏拉图为了论证他肯定不相信的一个神话的真实性所作的努力(参见第256页注①和261页注①)。

② 《法律篇》,908b。

③ 前引书,909a。

④ 有关善与恶之间的冲突,参见前引书,904—906,尤其参阅906a/b(正义与非正义相对;“正义”在这里仍然指《理想国》里集体主义的正义)。前面一段是903c,已在第158页注①对应正文和第200页注①对应正文中引用过了。也参阅第268页注①。

能的,无论是通过祈祷还是奉献祭品都不能逃脱惩罚。^①在这些告诫的后面,政治意图是明显的,并且由于柏拉图下面的主张而更为明显,就这种政治宗教信条的任何部分,尤其是神从不免除惩戒的信念,所提出的疑问都必须加以打消。

柏拉图的机会主义及他的谎言理论自然给解释他所说过的话带来了困难。他到底在多大程度上相信他的正义理论?他到底在多大程度上相信他所鼓吹的宗教教义的真理性?虽然他主张对其他的(较少的)无神论者加以惩罚,但他本人有可能是个无神论者?尽管我们不指望明确地回答当中的任何问题,但我相信,如果连假设柏拉图是无辜的也不做,将不但要面临困难,而且在方法论上也是不正确的。尤其是对他的信仰,即阻止一切变化已是当务之急的忠心耿耿,我认为是几乎不容置疑的。(在第10章中,我将回头再讨论这个问题。另一方面,我们不能怀疑柏拉图使苏格拉底对智慧的爱从属于更为重要的原则,即必须加强精英阶级的统治。)

然而引起人们兴趣的是,我们注意到柏拉图的真理理论略微不如他的正义理论激进。正义,我们已经看到,在实践当中,被界定为为他的极权国家的利益服务。要用同样的功利主义或实用主义方式来界定真理概念当然也是有可能的。那个神话是真实的,柏拉图可能会说,因为凡是服务于我们的国家利益的事物都必须相信,那么就必须称它们是“真实的”;除此再没有其他真理标准。在理论上,黑格尔实用主义的后继者们确实也采取了类似的步骤;在实践上,黑格尔本人及他的种族主义的后继者们采取了类似的步骤。但是,柏拉图怀有足够的苏格拉底的精神来坦率地承认他在撒谎。黑格尔派所采取的步骤,我认为,永远也不可能发生在苏格拉底的

^① 前引书,905d—907b。

任何一位同事身上。^①

三

关于真理理念在柏拉图最好国家中所起的作用,我们的探讨到此为止。但是,如果我们想消除在第6章中所出现的不同意见,反对我把柏拉图的政纲解释为以历史主义为基础的纯粹极权主义,那么,除了正义和真理以外,我们还须进一步思考其他一些理念,如善、美及幸福。通过对我们关于真理理念的探讨所带来的某种否定性后果的思考,我们可以达到探讨上述这些理念,也包括智慧(我们在上一章中已有所涉及)理念的目的。因为这一后果提出了一个新问题:倘若他把哲学家界定为真理的热爱者,却又在另一方面坚持王必须“更有勇气”,并且运用谎言,那么为什么柏拉图主张哲学家为王或王为哲学家呢?

对这一问题的惟一回答是,也只能是,事实上,当柏拉图运用“哲学家”这一词时,他心中别有意思。的确,我们在上一章已经看到柏拉图的哲学家并不是热心的真理的追求者,相反却以真理的占有者自居。他是有学问的人,是个圣者。这样一来,柏拉图所主张的就是学问的统治——智慧统治——如果我可以这么称呼的话。为了理解这一主张,我们必须想方设法搞清楚是什么原因使得柏拉图的国家的统治者应当是知识的占有者,如柏拉图所说,是一位“名副其实的哲学家”。其原因可分为两大类,即跟国家基础有关

① 给本段增加这个注释以表明我坚持的是和大众共识一致的“绝对的”真理观,也即一个陈述有(也只有)符合它所描述的事实时才是真实的。这一真理的“绝对”或者“一致”理论(它回到了亚里士多德)最先由 A. 塔尔斯基明确提出(《形式化语言中的真理概念》,波兰版 1933 年,德文译本 1936 年),是他所称的语义学逻辑理论的基础(参阅第 68 页注①及第 129 页注①(2);也见卡尔纳普,《语义学导论》,1942 年,它更详尽地发展了该真理理论,这是我摘自第 28 页:“特别要注意到,我们刚解

的功能,及跟国家的保护有关的功能。

四

哲学王首要的也是最重要的功用是建立城邦并制定法律,柏拉图需要一位哲学家肩负这项任务的原因是清楚的。要使国家稳定,它就必须是国家神圣形式或理念的真实仿制品。然而,只有一位哲学家彻底精通最高层次的科学,即辩证法,他能够看见,并仿制神圣的原物。在《理想国》里这一点得到了更多的强调,柏拉图发展了哲学家的统治权论点。^①哲学家们“热衷于看到真理”,而一个真正的热爱者常常喜欢看到全部,不仅仅是部分。因此,他的行为与普通人不同,他不爱可感知的事物以及它们“美丽的声音、色彩和形体”,但他想“看到,并且崇尚美的真正本质”——美的形式或理念。用这样一种方式,柏拉图给“哲学家”这一术语赋予了新的含义,他是神圣的形式或理念世界的热爱者和见证者。如此一来,哲学家就有可能成为一个有德行的城邦的建立者^②:“和神意有着交往的哲学家”可能是由于实现他理想的城邦和其理想的公民这个

释过的这种意义上的真理概念——我们也可以称它为真理的语义学概念——跟‘相信的’、‘证实了的’、‘高度确定的’等等之类的概念有根本的不同。”在我的《研究的逻辑》,第84章,论“真理”和“确定性”(第203页以下)中可以发现一个类似的,虽然未经发展的观点;这本书是在我开始了解塔尔斯基语义学之前写的,这就是为何我的理论仍是初步性的原因。早在1907年,实用主义的真理理论(源于黑格尔主义)就被贝特兰·罗素从绝对主义真理理论的视角出发进行了批判;近来他又揭示了相对主义的真理理论与法西斯主义信条之间的关联。见罗素:《让人民思考》,第77页、79页。

① 我着重指的是《理想国》,474c-502,下面的引文出自前引书,475c。

② 本段接下来的七段引文是:(1)和(2),《理想国》,476b;(3),(4),(5)前引书,500d-e;(6)和(7):前引书,501a/b;有关(7)也参阅前引书,484c中类似的一段文字。还请见《智者篇》,253d/e;《法律篇》,946a-966a(尤其是965b/c)。

神圣的梦压倒了一切,他像一位制图员或者一位画家,把“神意作为自己的模特”。只有真正的哲学家才能“描绘出城邦的平面图”,因为只有他们能看见原型并加以仿制,他们“让自己的眼睛来回移动,从模特移到画像,再从画像移到模特”。

作为“制度的画家”^①,哲学家必须借助于善和智慧的光芒。关于这两个理念,以及它们对哲学家作为城邦建立者所起的显著作用,我们将再进行一些评论。

柏拉图善的理念是最高级的形式。它是神圣的形式中理念世界的太阳,不仅把光芒洒播在所有其他成员身上,同时还是它们存在的根源^②。它也是一切知识和真理的源泉或依据^③。因此,对辩证法家来说,发现、鉴赏并认识善的能力是不可或缺的^④。既然它是形式世界的太阳,是光的源泉,它就使哲学画家能辨别他的目标,因此,对城邦的缔造者而言,它的功用是至关重要的。但我们所得到的仅是纯粹形式的信息。柏拉图善的理念在这里起了更为直接的伦理的或政治的作用;我们从未听到何种行为是善,或产生了善,除了众所周知的集体主义道德规范,没有借助善的理念,它的规则就被引介进来。善是目标,每个人都在追求^⑤,这样的话语并

① 参阅前引书,501c。

② 尤其参阅《理想国》,509a, f. —— 见 509b:“可感知事物的生长靠的是太阳。”(尽管他本身并未包括到这一生长过程中);与此相类似,“你应当说理性知识的对象能被认知有赖于善,而且它们的现实性乃至本质是善的结果;虽然善本身并非本质,但它的身份和力量甚至超越了本质。”(关于 509b,参阅亚里士多德:《论生灭》,336a 15, 31, 及《物理学》,1946, 13.) —— 在 510b,善被描述为绝对的本源(不仅仅是假定的或设想的),而在 511b 中,善又被描述为“万物的第一本源”。

③ 尤其参阅《理想国》,508b 以下——参阅 508b/c:“善之为善(即真理)者”“在于它是智力世界中理性与其对象(即观念)之间的纽带”,这正如同在可视世界当中,这种事物(即太阳发射出的光芒)“是视力和它的目标(即可感知事物)之间的纽带”。

④ 参阅前引书,505a;534b 以下。

⑤ 参阅前引书,505d。

没有丰富我们的信息。这种空洞的形式主义在《斐里布篇》中仍然很明显,在这里善跟“方法”或“手段”的理念同一^①。在他著名的演讲《论善》当中,由于柏拉图把善定义为“被明确地看成是一个整体的类别”,从而使一位未受过教育的听众感到沮丧。当我读到这里时,我同情那位听众。在《理想国》中,柏拉图坦言^②他不想解释他的“善”到底意味着什么。我们实际上所得到的惟一见解是我们在第四章开头所提到的——一切持久的事物都是善,而一切导致腐化与堕落的东西都是恶。(然而,看起来在这里“善”并不是善的理念,而是事物所具有的一种使其类似与善的理念的性质。)因

① 《斐里布篇》,66a。

② 《理想国》,506d 以下及 509—511。

这里所引用的善被定义为“构成一个整体的确定性,(或者有限性的,或者有限的)类别”,我认为这并不难理解,它和柏拉图的其他言论如出一辙。“确定性的类”即是形式或理念的类,被认为是雄性原则或原本,以对立於雌性的、无限的或不确定的空间[参阅第 56 页注①(2)]。这些形式或始基当然是善的,因为它们是古老而又不变的本源,它们中间的每一个都是对立於由它们生成的众多可感知事物。如果我们想到原来的族类的众多,则他们就不是绝对的善;因而只有当我们认为它们是一个整体,是一个始基,则绝对的善才是有可能的(想象得到的)。(也参阅亚里士多德,《形而上学》,988a10)

柏拉图善的理念实际上空洞无物。在道德的意义上,也即我们该如何做上,它没有就善是什么给我们以启示。如同我们可从本章特别是第 267 页注②、③中看到的,我们所听到的一切是善处于形式或理念王国里的最高层次,是一种超理念,理念起源于它,又赖它而存在,我们由此得出的一切只可能是:善是不变的,优先的或基本的,因而是古老的(参阅第 75 页注①),也就是整体一;因而善即是那些与善有关的不变的事物,即善就是持久(参阅第 74 页注②、75 页注①)的东西,是古老的东西,特别是古代的法律(参阅第 90 页注③、133 页注①中论述柏拉图主义的文字,及第 246 页注①),同时整体主义是善(参阅第 263 页注④);也即,我们事实上重又回到了极权主义道德上(参阅第 208 页注②、210 页注①之对应正文)。

假如《第七封信札》是真实的,那么我们就有了柏拉图的另一命题,他关于善的学说是不能进行系统表达的;因他说这一学说“不像其他的学科部门一样可以进行表达”(也参阅第 371 页注①)。

又是格罗特,他清楚地看到并批评了柏拉图善的形式或理念的空洞。提问什

而，善指的就是事物静止不变的一种状况；是事物保持静止的状态。

但这并不能使我们远离柏拉图的政治极权主义；对柏拉图智慧理念的分析带来的结果同样令人失望。智慧，我们已经看到，对柏拉图而言并不意味着苏格拉底式的自知之明；也不是如我们多数人所期盼的那样，意味着对人类和人类事务的浓厚兴趣及有益的理解。柏拉图笔下的智者，全神贯注于较高世界的问题，“他们没有时间俯察人类的事务，他们目不转睛地仰视那个有秩序的整齐的世界。”正是这种学问使人聪明：“哲学家的禀性是热爱这样一门学问，它给他们展示了一种亘古永存，不受生育与退化困扰的真实世界。”看来柏拉图对智慧的态度并不能使我们超越他的阻止社会变化的观点。

五

尽管对城邦奠基者作用的分析并没能揭示出柏拉图学说中任何新的道德因子，但它已经表明城邦的奠基者必须是哲学家有一条确切的理由。但这依旧不能充分证明为何需要哲学家的持久统

么是善后，他说道（《柏拉图》，II, 241f.）：“问题提出了……但不幸的是仍未回答……要描述其他人的精神状况……他们推测有一种真正的善……所做的一切都是为了能得到它，但当他们理解判断它是什么的努力徒劳无用时，他们迷惘了”——“他（柏拉图）已经无意识地描述了他自己的处境。”可叹的是当代竟没有几个作者留意到格罗特对柏拉图的精彩批判。

关于正文里下一段的引文，参见（1）：《理想国》500b—c；（2）前引书，485a/b。这里的第二段相当有趣。如亚当强调指出的（485b9注），就是在这一段中，“繁殖”和“退化”第一次在半技术意义上运用。它提到了流变，提到了巴门尼德不变的实在。它还引介了偏爱哲学家统治的主要论据。也参阅第63页注②（1）和第74页注②（2）。在《法律篇》（688c）时，提出了“最糟的无知”（这种无知，就是不知道如何遵从那些天生的统治者；见689b），柏拉图解释了他所说的智慧指的是什么：只有以

治权。它只是解释了哲学家为何必须是第一位立法者,但没能解释为何需要他作永久的统治者,尤其考虑到后继的统治者中没有一位肯定带来任何的变化。要使哲学家应当统治获得充分的证明,我们就必须得接着分析关于维系城邦的任务。

从柏拉图的社会学理论中我们了解到,只要统治阶级的联合体不出现分裂,国家一旦建立,将长治久安。所以,这个阶级的引出,乃因统治权巨大的维系功能,只要国家存在,这一功能就必须存在。这到底在多大程度上证明了国家必须由哲学家来统治的主张?要回答这个问题,我们得再次区分这一功能里面的两类不同活动:教育的督导及优生的督导。

为什么教育的领导者应当是一位哲学家?为什么国家和教育制度建立后,让一位有经验的将军,一位武士王来管理是不够的?如果说,教育制度不仅要培养出战士,还得有哲学家,因而就认为哲学家跟战士一样可以作监管人,这样的回答显然不能令人满意。因为,假使不需要哲学家作教育的督导者和持久的统治者,那就没有必要让教育制度提供新的哲学家。对教育制度的需要并不能就此证明柏拉图的国家里有对哲学家的需要,或者就能从中假定统治者必须是哲学家。如果柏拉图的教育除了为国家的利益服务外还有一个人主义的目标,例如为了自己的缘故而发展哲学才智,情况将有所不同。但当我们看到,如我们在前面一章所看到的,柏拉图对允许独立思考一类的东西是何等地恐慌^①;当我们现在看到

最大的整体或者“同一体”为日的一类的智慧才使得某个人有资格成为权威。《理想国》,591b 和 d 中,“同一体”一词被解释为正义(即保持某人的位置)理念和节制(知足)理念的和谐融洽。这样我们就又回到了我们的出发点。

① * 一位本段文字的批评者声称,他在柏拉图那里没能发现任何惧怕独立思考的迹象。但我们应当记住,在《理想国》中(见第 246 页注②至 247 页注①),柏拉图坚持检查(制度),并禁止任何不到 50 岁的人进行高级辩证法研究。更不用提《法律篇》了(见第 246 页注①,及许多别的段落)。*

这种哲学教育终极的理论目标只不过是一种“关于善的理念的了解”，这种知识对于清晰地说明该理念是必不可少的，那么我们就开始认识到这并不是应有的理解。如果我们还记得第4章，在那里我们也看到主张对雅典的“音乐”教育以限制时，这种印象就得以加深。柏拉图之所以赋予统治者的哲学教育以最大的重要性，只能通过其他原因——必须从纯粹政治上——来解释。

我们能发现的主要原因是，最大程度增加统治者权威的需要。如果对辅助者合适地施行教育，就会有一大批优秀的战士。因此，对于树立一位未遇挑战也不可挑战的权威而言，仅有杰出的军事才能是不够的。它的树立必须依赖更高的要求，柏拉图依靠的是超自然的要求，是他的领袖所展示的神秘的力量。他们属于另一个世界，他们与神意往来。因此，哲学王有几分部落牧师之王（这种制度我们曾经提到过，跟赫拉克利特有关）复制品的味道。（这种部落牧师之王或者巫医或者巫师制度，它们令人惊讶而又朴素的部落禁忌似乎也影响过老毕达哥拉斯学派。显然，这些禁忌当中的大多数甚至在柏拉图之前已经不复存在，但毕达哥拉斯学派给权威以超自然的根据的主张依然流行。）因此柏拉图的哲学教育就有一种明确的政治功用，它给统治者打上了印记，在统治者与被统治者之间构筑了障碍。（直到我们的时代，它依然是“高等”教育的主要功能。）获取柏拉图式的智慧主要是为了建立一种持久的政治阶级的统治。它可以被描述为政治“医药”，把神秘的力量给予它的占有者——巫医。^①

然而，对于我们的国家里政治家的功用问题而言，这并不是满

① 关于祭司阶级问题，参见《蒂迈欧篇》，21a。其中有一段显然是指《理想国》里最好的或“古老的”国家，这里祭司阶级取代了《理想国》中的“哲学家种族”。也参阅《政治家篇》，290c, f., 对教士（甚至包括埃及教士）、占卜者、巫师的攻击；也参阅第286页注①(2)，以及第97页注①。

下一段的正文中引用的亚当的话，出自他给《理想国》，547a3（前面第166页注③的相应正文中引用过）所作的注。

意的答案。毋宁说这样一来意味着为何需要哲学家的^{问题}已经发生了转移,我们现在可以提出类似巫医或巫师实际的政治功能问题。当柏拉图设计他的专门的哲学训练时,他肯定已有了一些明确的目标。我们必须为统治者寻求一项持久的功能,类似于今天立法者的功能。发现这样一项功能的惟一希望似乎在培养统治种族领域内。

六

要找出为何哲学家有必要成为一位持久的统治者的原因,最好的办法是提这样一个问题:按照柏拉图的意思,假如国家没有持续地由一位哲学家统治,那么将会发生什么情况?柏拉图已经给这个问题以明确的答复。如果国家的护卫者,哪怕出类拔萃,却不知道毕达哥拉斯的神话和柏拉图的数,那么该护卫者种族,以及由此导致整个国家肯定要退化。

因而种族论在柏拉图政治纲领中所占据的核心地位超过了我们的第一感觉。正如柏拉图的种族或婚姻的数目为他的描述性社会学提供了场所,“柏拉图的历史哲学也是在该场所中构造的”(亚当这么说),它因而也为柏拉图哲学家的统治权这一政治主张提供了场所。在第4章中,我们已经谈过柏拉图国家的放牧人或者牲畜饲养者的背景后,我们就不至于在发现他的王是饲养者之王时连一点准备也没有。但是,可能仍有一些人对他的哲学家变为哲学的培养者而感到吃惊。对科学、数理辩证法及哲学的培养教育的需要并不是要求哲学家统治权后面最终的论据。

在第4章中已经表明了,在《理想国》里,怎样来强调并阐明获得纯粹的人类监督者的种的问题。但到目前为止,还没有任何可信的理由来解释为何只有一位聪明且完全合格的哲学家才应当是一位老练成功的政治培养者。然而,狗、马或鸟的饲养者都知道,没有一套规范,没有一个目标指导他的工作,没有一种想法以使他可以

通过淘汰和筛选来达到目标,合理的饲养是不可想像的。没有这样一套标准,他甚至确定不下来哪位子孙“足够的好”;他根本不可能辨别“好的子孙”与“不好的子孙”。但这个标准恰好跟柏拉图计划培养的种的理念有关。

根据柏拉图的观点,正如同只有真正的哲学家、辩证法家能够看到城邦的神圣原型,也只有辩证法家才能看到其他的神圣起源——人类的形式或理念。只有他才能够照原型复制,把它从天国唤回人间,^①并且在这里获得实现。它是个高贵的理念,关于人的理念。它不是,如一些人所想的,代表人类共享的东西;它不是一般概念上的“人”。相反,它是人类神圣的原型,是不发生变化的超人;它是位超级希腊人,是位特级大师。哲学家们必须想办法在人世间实现柏拉图描绘的“最坚定、最勇敢、同时在可能的范围内最有风度的人……出身高贵,性格严肃”^②的人的种族。它将是男人和女人当中“塑造得相当俊美,就算不是神圣的,也和神有类似之处的”种族^③——一种高贵的种族,其本性注定它要拥有王位和统治权。

我们看到哲学王的两种功用有类似之处:他要复制城邦的神圣

① 参阅,如《理想国》,484c,500e 以下。

② 《理想国》,535a/b。亚当就我译为“使人敬畏的”一词所说的一切支持了通常的看法,即,这一术语意思是“冷酷的”、“严厉的”或者“威严的”,特别是含有“煽动性的惊恐”的意思。亚当认为,我们译成“阳刚的”或“强有力的”,这是顺应了减弱柏拉图言语的语气的一般倾向。林赛译为“固执道德的……”。

③ 前引书,540c;也见 500c-d:“哲学家本人……变得跟神差不多,”及第 311 页注①,那里更完整地引用了 540c, f. ——最让人感兴趣的是注意到在为贵族等级制度辩护时柏拉图是如何来改变巴门尼德的一的。一与多的对立没有坚持,而是产生了一种等级制度:一个观念——较少的人接近它——更多的人是他们的助手——多数人,即民众(在《政治家篇》中这一区分是根本性的)。与此相反,安提斯泰尼的一神论保持了最初埃勒阿提学派的一(神)与多(他可能认为他们是兄弟,因为他们跟神的距离均等)——通过芝奥对高尔吉亚的影响,安提斯泰尼受到了巴门尼德的影响。也可能还受到了德谟克里特的影响,他曾教导说“聪明人属于所有国家,因为一颗伟大灵魂的家园是整个世界”。

原型,同时他还得复制人类的神圣原型。他是惟一能够、并且拥有这种欲望,“在单个人身上,以及在城邦里实现他的神圣的原版本。”^①

现在我们就明白为什么他放弃了原先的暗示:他所需要的统治者须有中人之上的才能,在同一个地方,他第一次声称动物繁衍的原则必须运用于人类。我们,他说道,在繁殖动物时,尤为慎重,“如果不这样来繁殖它们,难道你不觉得你的鸟和你的狗的种很快将要退化吗?”当从这里推出必须用同样谨慎的方法来繁殖人类时,“苏格拉底”惊叫道:“天哪!……如果同样的原则运用于人类,我们该要求我们的统治者具有何等高超的才干啊!”^② 这声惊呼引人注目;它第一次暗示了统治者应当组成一个有地位、受过训练、具有“高超才能”的阶级;这就使我们相信他们应当是哲学家乃势所必然。然而,当念及该段落直接导出柏拉图的政治主张:作人类的医生,运用谎言和欺骗是统治者的职责时,那么该段落就更显意味深长。谎言是必须的,柏拉图断言:“要让你们的种尽善尽美”;因此,“为了使护卫者种族免于不和”,就必须“除统治者外谨守秘密,不让他们知道这种安排”。与此相关,为使统治者把谎言当医药用时更有勇气,他的确向他们提出了呼吁(前而所引);这也给读者们预备好了下一个主张,柏拉图认为它尤其重要。他宣称^③,为了与年轻的辅助者配对成婚,统治者应当设计“一套巧妙的抽签办法,以使求偶受挫者只能怨自己运气不好而不怪统治者”,统治者们秘密地行使抽签权。想出这项卑劣的建议后,为了搪塞承担责

① 《理想国》,500d。

② 引文出自《理想国》,459b 以下;也参阅第 106 页注②,尤其还应参阅第 165 页注①(2)。一并参阅《政治家篇》中的三个隐喻,那里政治家和它们进行了比较:(1)牧羊人、(2)医生、(3)织工,并解释说,其机能如同一个人用巧妙的教养之道来陶冶性情(310b, f.)。

③ 前引书,460a。我说柏拉图认为这种法律至关重要的论点,乃基于这一事实:在《理想国》和《蒂迈欧篇》,18d/e 中,柏拉图为它勾勒了轮廓。

任,(把它通过苏格拉底之口表达出来,柏拉图谤污了他伟大的老师)“苏格拉底”很快提出了一项建议^①,马上就被格劳孔采纳并加以详尽阐发,因此我们可称之为格劳孔敕令。我指的是那项残忍的法令^②,它要求男女长幼一律依从勇敢者的意愿,理由是战争在继续。“只要战争还在进行,没有人可以对他说‘不’。相应地,假如一个战士想向别人(男的或女的)表示爱意,那么这项法令将使他更热切地赢得光荣。”这里谨慎地指出,国家因而将得到两点明确的好处——更多的英雄,因激励所致;其二,还是更多的英雄,因英雄的孩子们数目的增加(这后一个好处,从长远的种族政策的角度看更为重要,它是通过“苏格拉底”之口表达出来的)。

七

这种素养的获得并不需要特殊的哲学训练,然而,哲学素养在抵制退化的危险上起着重要的作用。要跟这些危险作斗争,就需要一位完全合格的哲学家,也即,一位在纯粹数学(包括立体几何)、纯粹天文学、纯粹教育学以及在辩证法中取得至高无上成就的人。只有他,才了解数学优生学和柏拉图数的奥秘,才能让他们享受人类堕落之前所享受的幸福和欢愉,并替他们保持。^③所有这些都应该牢记心间,格劳孔敕令颁布后(随后有一幕小插曲,是探讨希腊人和野蛮人天生的差别,据柏拉图讲,这就相当于主人跟奴隶之间的差别),该学说就已被清晰地阐明,并且柏拉图审慎地把它视为最让人激动的政治要求的核心——哲学王的统治。仅这一项要求,

① 前引书,460b。“该建议马上被采纳”,即468c;参阅下注。

② 前引书,468c。

③ 关于数与堕落的故事,参阅第260页注②和283页注②及第161页注①和165页注①及正文。

他教导说,就足以终结社会生活中的邪恶;终结国家中蔓延的邪恶,也即政治不稳定性及其潜在的根源,人类种族的成员里蔓延的邪恶,也即种族退化。该段就是这样表述的。^①

“啊”,苏格拉底说,“现在我正在接近此前我所比拟为滔天大浪的那个主题了。然而我还要继续说下去,尽管我已预见到这将遭致铺天盖地的讥笑。确实,我现在已能看到了,就这股浪潮,把我的头淹没在嘲笑和贬损的汪洋大海里。……”——“不要纠缠你这个故事了!”格劳孔说。“除非,”苏格拉底说道,“除非,在他们的城邦里,哲学家们被授予王权,或者我们现在称为国王和寡头的人成为名副其实的哲学家;除非政治权力和哲学二者合二为一(而现在许多顺乎自然、得此失彼的人应由暴力加以镇压),除非这样的事发生,我亲爱的格劳孔,否则的话,将永无宁日;邪恶将继续蔓延于城邦——以及,我相信全人类。”(就此,康德聪明地回答道:“国王成为哲学家,或者哲学家成为国王,似乎是不可能发生的,也不需要发生,因为权

① 《理想国》,473c-e。注意(神圣的)静止和邪恶,即腐化或者衰败形式的变化。关于这里译成“僭主”的那个词,参阅第286页注①末。它等同于“世袭贵族”。

为了行文之便,我括在括号里的短语是重要的,因为其中柏拉图要求压制所有“纯粹的”哲学家(和非哲学的政治家)。该短语直译过来将是这样:“而(具有)放任自流”“本性”(赋予的或者天生的)“多数人”,“现在只在这二者之一当中,被强迫排除在外”。亚当承认柏拉图这个短语的意思是“柏拉图拒不承认对追求知识的垄断”;他建议说应当译为:“也被强行阻止排他性的追求,从而弱化该段语后几个词的意义(着重号是我加的。参阅他编辑的《理想国》,vol.1,330.473d24的注),但他的建议原文中找不到依据——他只是在一厢情愿地把柏拉图理想化。林赛的译法同样如此(“被强行阻止有这种行为”)——柏拉图究竟想压制谁?我相信柏拉图在这里所谴责的才智或“本性”有限或不完善的“多数人”和他在《理想国》497d里提到的“许多本性不完善的人”就哲学家而言是一回事;跟489e(也参阅490e/491a)中提到的“其邪恶是不可避免的”“许多人”(自封的哲学家)也是一回事;参阅第277页注③、285页注④和288页注①(和第149页注②)。因而,这场攻击一方面就对准了“未受教育的”民主派政治家,另一方面可能主要针对那位“未受教育的杂种”,平等主义哲学家、半色雷斯人安提斯泰尼;参阅后面第277页注③。

力之位将不可避免地降低理智及独立的判断力。然而，一位国王或是如国王般的人，也即自我管治的人及人民，不应压制哲学家，而应留给他们公开言论的权利，这一点无论如何是不可或缺的。”^①

柏拉图这段话重要的话被公允地称为整部作品的核心。该段最后的几个词：“以及，我相信，全人类”，我认为相比较在这里是次要的余论，然而，有必要对它们作一番评论，因为把柏拉图理想化的习惯导致了这样一种解释：^② 柏拉图在这里谈论的是“人道”，把他的谎言从拯救国家扩及拯救“全人类”。就此必须指出，超越了民族、种族、阶级差别的伦理学范畴“人道”，对柏拉图而言是极为陌生的。事实上，我们有充分的证据表明柏拉图对平等主义信念的敌意，从他对安提斯泰尼——苏格拉底的一位老学生兼朋友的态度就可见一斑。^③ 和阿基达玛、利科弗龙一样，安提斯泰尼也属于高尔吉亚派，他把他们平等主义的思想融入全人类兄弟一家、人类

① 康德：《论永久和平》，增补版（《文集》卡西勒编，1914年，第VI卷，第456页。着重号是我加的；我也把康德漫长的日期做了某些压缩；参阅M. 坎贝尔·史密斯的译本（1903），第160页。

② 参阅，例如冈珀茨：《希腊思想家》，V, 12, 2（德文版，vol. I 2, 382）；或者，《理想国》的林赛译本（关于对这一解释的批评，参阅下面第280页注②）。

③ 必须承认，柏拉图对待安提斯泰尼的态度引出一个高度思辨性的问题；当然这跟很少有人通过第一手资料了解安提斯泰尼这一事实有关系。甚至连斯多葛学派古老的传统，即犬儒学派或犬儒主义运动可追溯到安提斯泰尼，今天也时常受到质疑（参阅，例如，G. C. 菲尔德的《柏拉图》，1930年，或D. R. 杜德利：《犬儒主义的历史》，1937年），尽管其理由也许并不充分（参阅在《精神》，vol. 47, p. 390，弗雷兹对后一本书的评论）。就我们对安提斯泰尼的了解，特别是通过亚里士多德，在我看来柏拉图的作品当中有许多处极可能隐指他；要寻求柏拉图为何工于此类隐指的证据，其实有一件事就足够了：在苏格拉底亲近的小圈子里，除柏拉图外安提斯泰尼是唯一在雅典讲授哲学的人。现在，在我看来由达姆勒（特别是《理想国》，495d/e，本章下面第285页注①）提及；《理想国》，535e, f.，《智者篇》，251b-e）率先指出的柏拉图作品中的一系列攻击极有可能体现了这些隐指。这几段和亚里士多德对安提斯泰尼讥讽式的攻击之间存在有确凿无疑的相似性（至少在我看来）。亚里士多德提到安提斯泰尼的名字时，说他是笨蛋，他还说到“未受教育者如安提

大一统帝国^①的学说里。在《理想国》里，作者拿希腊人和野蛮人天

斯泰尼”(参阅第2卷第11章第49页注^②)，柏拉图在上述段落中用了类似的口吻，但更加尖锐。我记得第一段是出自《智者篇》，251b, f.，它跟亚里士多德的第一段确实有很强的-致性。鉴于《理想国》中的两段，我们必须记住，根据传统说法，安提斯泰尼是个“杂种”(他的母亲来自野蛮的特雷西)，而他在雅典专为“杂种们”设的大学预科任教。现在我们发现，在《理想国》，535e, f. (参阅第283页注^③末)，有一处攻击是那么醒目，它肯定是针对某个人。柏拉图说“要涉猎于哲学者，不受其个人卑微情感的束缚，”同时他辩解道“出自低贱的人应被禁止”从事哲学。他说这些人对工作和对休息的热爱是“不平衡的”(或“偏颇的”或“跛足的”)；从而就演变成对个人的攻击。他提到某些具有一颗“残缺的灵魂”的人，尽管他热爱真理(如一位苏格拉底主义者那样)，却没有获得真理，因为他“沉迷于无知之中”(也许是由于他没有接受形式理论的缘故)；他还警告城邦不要信任这种跛足的“杂种”。我认为安提斯泰尼是这一毫无疑问的人身攻击的对象；我的一条强有力的证据是，承认敌人热爱真理。它的确存在于极端粗暴的攻击之中。但假如这段是指安提斯泰尼，则很有可能另一颇为相似的段落，即《理想国》，496d/e，指的也是他，那里他又一次成了柏拉图笔下的牺牲品，把他描述成灵魂和肉体都“毁坏了的”或“偏颇了的”人。在本段中，他坚持认为，他鄙视的对象，尽管妄图成为哲学家，却堕落到这种地步以致于不以屈尊(“手艺的”，参阅第2卷第11章第8页注^④)体力劳动为耻。现在我们知道安提斯泰尼建议进行体力劳动，他十分尊崇体力劳动(有关苏格拉底的态度，参阅色诺芬：《回忆录》，I, 7, 10)，并且言传身教，付诸实践；这是证明拥有偏颇灵魂的人就是安蒂斯内森的又一条有力证据。

就在同一段中，《理想国》，495d，针对“那些许多本性不完善的”，然而却又渴求哲学的人也有一番评论。这应当是指具有“许多本性”的同一团体(亚里士多德的“安提斯泰尼”)，在《理想国》，473c-e中要求对它们进行压制，本章第276页注^⑤已讨论过了一也参阅《理想国》，489e。本章第288页注^⑥和285页注^⑦要提到。

- ① 从西塞罗的《论神的本性》和菲洛德摩斯的《论虔诚》中我们知道安提斯泰尼是一神论者；从他表述他的一神论(“根据自然”，即真理，只有一个神，尽管“依据约定”有许多神)的形式就看得出在他心中自然 约定是对立的，这种对立也存在于从前的高尔吉亚学派的成员和同时代阿基达玛及利科弗龙的心中(参阅第138页注^⑧)，且必然跟平等主义有关。

从这一点并不能理所当然地得出半野蛮人的安提斯泰尼相信希腊人和野蛮人兄弟一家的结论，然而在我看来他极有可能这么认为。

W. W. 塔恩《亚历山大大帝和人类的一统》，参阅第 138 页注①(2)曾试图表明——我认为成功了——人类一统的观念至少可以追溯到亚历山大大帝。我认为用一种颇为类似的推理方式，我们可以追溯得更远；直到狄奥根尼、安提斯泰尼，以至到苏格拉底和伯里克利时代（参阅第 342 页注②及正文）“伟大的一代”。即便没有更详实的证据，这一点也是很有可能的；因为世界主义观念只可能是伯里克利时代那种帝国主义倾向产生的必然结果（参阅《理想国》，494c/d，第 280 页注②(5)里提及，以及《第一阿基比德篇》，105b 以下；并参阅第 330 页注①至 339 页注①、346 页注①和 354 页注①的及对应正文）。如果存在其他平等主义倾向，则这就是很有可能的。我并不想低估亚历山大信念的重要性，但是他的观念在我看来，在某种意义上是五世纪雅典帝国主义的一些精华思想的复兴。

至于细节方面，我首先要说的是有力证据表明，至少在柏拉图（和亚里士多德的）时代，平等主义问题显然跟两个十分相似的区别有关：一方面是希腊人和野蛮人之间的，另一方面是主人（或自由人）同奴隶之间的；参阅第 138 页注①。现在我们有有力证据，五世纪时雅典反奴隶制运动并未局限于像欧里庇得斯、阿基达玛、利科弗龙、安提芬、希庇亚斯之类的少数知识分子中间，但现实中它获得了相当的成功。在雅典民主制敌人（特别是“老僭主”、柏拉图、亚里士多德；参阅第 88 页注①、89 页注①和 97 页注①及第 346 页注①）全体一致的记录中保留了这一证据。

如果我们从公认的证明了世界主义之存在的贫乏却有效的证据出发，那么，我相信它极其合理地给我们提出，在这些证据当中同样包括了对这一运动敌人的攻击。换言之，如果我们想如实评价其重要性，我们就必须充分利用老僭主、柏拉图及亚里士多德对人文主义运动的攻击。因此老僭主(2,7)攻击了雅典人折衷式的世界主义生活方式。柏拉图对世界主义及类似倾向的攻击，尽管并不常见，却有独特的价值（我记得的段落如《理想国》，562e/563a——“公民、居留的异乡人、外邦的陌生人，都以平等为基础”——这一段应和《米纳塞努篇》245c-d 中讽刺性的描述进行比较，后文中柏拉图讽刺式地赞美了雅典人对野蛮人持之以恒的仇恨；《理想国》，494c/d；当然《理想国》，469b-471c 一段文字必须从这一语境出发思考一番。也参见第 192 页注①末）。我尊敬塔恩的分析，但我不认为他十分公正地对待五世纪这一运动中的各种各样的知名政治家，如安提芬（参阅第 149 页、他的书之注 29）或者欧里庇得斯或者希庇亚斯、或者德谟克利特（参阅第 343 页注②），或者狄奥根尼（第 150 页，注 12）和安提斯泰尼。我不认为安提芬只想强调人们之间的生物学关系，因他毫无疑问是位社会改革家；而且对他来说“依据本性”就是“依据真理”。因而在我看来就很难确定他曾抨击说希腊人和野蛮人之间的差别是虚

生的不平等与主人和奴仆的关系相比照,从而攻击了平等主义信念,碰巧就在我们时下正谈论的这个重要段落之前,发动了攻击。^①由于这些及其他的理由,^②我们似乎可以放心地断定,当柏

构的。欧里庇得斯的残篇上陈述说,一个高贵的人就像鹰击长空一样能在世界上闲庭信步,对此塔恩评论道,“他知道鹰有一个固定的巢穴”;但这一评论对残篇并不完全公正;因为要成为一个世界主义者,他并不需要放弃自己持久的家庭。藉于这一切,当狄奥根尼用我是位世界主义者,是整个世界的公民来回答“你从哪儿来”时,我不明白为什么他的意思纯粹是“否定性的”;特别是如果考虑到记录下来的苏格拉底的类似回答(“我是这个世界上的人”),以及德漠克里的另一回答(“聪明人属于一切国家,因为一颗伟大灵魂的家属于全世界”;参阅迪尔斯,残篇247;其真实性受到塔恩和迪尔斯的怀疑)。

也必须从这一证据出发来思考安提斯泰尼的一神论。毫无疑问这种一神论不是犹太教型的,也即不是部落或排他型的(假使真的如狄奥根尼·拉尔修,VI,13所载,安提斯泰尼在西诺萨基斯“杂种们”的大学预科任教,那么他肯定在有意突出他自己混合的蛮族血统)。当塔恩指出(第145页)亚历山大的一神论和他的人类一家观念相关联时,他当然是正确的。但这些也适用于犬儒主义观念,因为,我相信(见上注)它受到安提斯泰尼以及苏格拉底的影响。(主要参阅西塞罗:《图期库卢姆谈话录》,II,37和爱比克泰德,I,9,I,以及狄奥根尼·拉尔修,VI,2,63-71的证据;也参《高尔吉亚篇》,492c,及狄奥根尼·拉尔修,VI,105。也参阅爱比克泰德,II,22和24。

综上所述,如传统的记载那样,亚历山大(他,像塔恩暗示的,并没有受到他的老师亚里士多德的特殊影响)受到狄奥根尼观念的激励并不是完全没有可能;影响他的观念肯定存在于平等主义传统中。

- ① 参阅《理想国》,496b-471c,尤其是470b-d,及469b/c。这里我们得到的(参阅下注)确似在介绍一套新的伦理体系,包含的内容比城邦更广泛;也即希腊优越论。如所预料的(见下注(1)(b)),柏拉图详细地阐述了这一点。*(康福德公正地概括了这一段,他说,柏拉图的“人文主义关怀没有超出希腊边界”;参阅《柏拉图的理想国》,1941年,第165页。)*
- ② 本注汇集了进一步解释《理想国》473c及柏拉图的人文主义问题的论证。我要向我的同事H. D. 布罗德赫德教授表达我的感激之情,他的批评极大地帮助我完善并明确我的论证。

(1) 柏拉图的基本论题(参阅《理想国》, 368e, 445c, 577c, 及第 156 页注②, 方法论方面的评论)之一, 是个人与整体也即城邦之间的比较和对立。引入甚至比城邦更广泛的新的整体, 即人类, 对一位整体主义者来说, 这是需要采取的关键重要的一个步骤; 它将需要(a)准备和(b)阐述。(a)并不是我们在前面讨论希腊人和野蛮人的对立一段里所见到的那样的准备。我们发现(《理想国》, 469b-471c)没有阐述, 如果有的话, 那就是取消了“人类种族”这一模糊性的表述。首先, 紧接着我们思考的关键段落, 即哲学王(《理想国》, 473d/e)一段的后面, 是对那令人生疑的表述的解释, 采取的是总结或结束整个演讲的形式。这一阐述就是柏拉图一般的对立, 城邦——个人, 代替了城邦——人类的对立。该阐述的大意是: “其他任何宪政都不能建立国家的幸福, 无论是在私人还是在城邦事务当中。”其次, 如果我们分析思考中的关键段落的 6 次重复或变种(即, 487e, 499b, 500e, 501e, 536a-b, 下面第 283 页注②, 将得到类似的结果)。其中的两种(487e, 500e)只提到城邦, 其他几处柏拉图一般的对立, 城邦——个人, 又一次取代了城邦——人类的对立。其他任何地方都没有进一步提及柏拉图所谓的观念, 即仅智慧的统治就不仅能拯救苦难的城邦, 还能拯救苦难的全人类——由此出发, 显然在所有这些地方, 萦绕在柏拉图心头的只有他的一般的对立(然而, 并不想就此作出任何允诺), 或许其意思是仅智慧的统治就能使任何国家——获得稳定与幸福——神圣的静止, 国家里所有个体公民和他们的后代也是如此(否则邪恶——即退化的邪恶将蔓延)

(2) “人类”一词, 柏拉图把它当作一种规则来使用, 要么作为“神圣的”的对立面(于是, 有时就带有一种轻微的贬义, 尤其当强调人类知识或人类艺术的限度时, 参阅《蒂迈欧篇》, 29e/d, 77a, 或《智者篇》266c, 268d 或《法律篇》, 691e, f., 854a), 要么在动物学意义上使用, 相对于或比照于动物, 例如鹰。除苏格拉底早期对话篇外(有关另一例外, 参见下面本注(6)), 别的地方我没有发现该词(或“人”一词)在人文主义意味上使用, 即指某种超越民族、种族或阶级差别的東西。“人类”一词甚至鲜有用于“精神”方面。(我记得《法律篇》, 737b 中有这样的用法: “一种人不可能做的傻事”。)事实上, 在第 2 卷第 12 章第 78 页注②对应正文中引用的费希特和斯宾格勒的极端民族主义观点, 是对柏拉图“人类”一词用法恰当的表达, 表示的是一种动物学而非伦理学范畴。应当指出柏拉图段落中大量的这样及其他类似的用法: 《理想国》, 365d; 486a; 459b/c; 514b; 522c; 606e, f. (其中, 作为人类事务指导者的荷马和给神颂唱赞歌的创作者相对立); 620b. ——《斐多篇》, 82b ——《克拉底鲁篇》, 107b. ——《巴门尼德篇》, 134e. ——《泰阿泰德篇》, 107b. ——《克里托篇》, 46e. ——《普罗塔哥拉篇》, 344c. ——《政治家篇》, 274d(人类畜群的牧人是神而非人)——《法律篇》, 673d; 688d;

737b(890b 可能是歧视性用法的又一例——“人类”在这里几近等同于“多数人”)。

(3)确实是真实的,柏拉图设定了人类的形式或理念;但如果认为这表明所有的人都有共同的方面就错了;相反,它是一种骄傲的上流希腊人的贵族观念;它不是基于人类兄弟一家信仰,而是(人类)“本性”的等级制信仰,是贵族还是奴隶,这跟其起源,与人类种族古老祖先的相似度相一致。(希腊人比其他任何种族更接近他。)因而“神只同极少数人分享智慧”(《蒂迈欧篇》51e;参阅亚里士多德,第2卷第11章第6页注①对应正文)。

(4)“天国之城”(《理想国》,592b)及它的公民,如亚当正确指出的,并不是希腊人;但这并不等于他们就是他所认为(470e30的注及其他)的“人类”;他们是绝无仅有的超级希腊人(他们在470e以下里的希腊城邦“之上”)——比任何时候都更远离野蛮人(这些评论并不意味天国之城的观念——例如天国的狮座及其他的星座——不具有东方起源)。

(5)最后应当提到,499c/d一段排除了希腊人和野蛮人之间的差别,认为它不过如同过去、现在、未来之间的差别一样;这里柏拉图力图有力地对时空范围的无所不包做一概括:他无非是想说:“无论何时,也无论何地”(我们不妨加上:即便在最不可能的地方,如蛮族的国家)“的确发生过这样的事,那么……”(《理想国》,494c/d中的话语表达了当面临着处理某些不敬的荒唐行为时类似的然而更为强烈的情感,这种情感由于阿基达玛对希腊人和外邦人大一统帝国的希冀而被激发出来(我同意菲尔德:《柏拉图及其同时代人物》,130,注1,及塔恩表达的观点;参阅第138页注①(2))。

总之,除了对超越种族阶级的人类一统的人文主义观念的敌意外,我什么也没能发现,而且我认为那些发现了与此相反的理想化的柏拉图的人,同时没能看到他的贵族的和反人文主义的排他主义跟他的理念论之间的联系。也见本章第283页注①-②、286页注①及以下。

* (6)据我所知,真正的例外只有一处,有一段立场与所有这些形成鲜明的对照。这一段(《泰阿泰德篇》,174e.f.)设计好来说明哲学家宽广的胸怀和全球性的视野,我们读到:“每个人都有无数的祖先,无论如何他们中间肯定有富人、也有贫者,有国王、也有奴隶,有野蛮人、也有希腊人。”这一段很有意思而且确实是人文主义的——它强调了主人与奴隶、希腊人与野蛮人之间的呼应,使人联想到柏拉图所反对的所有其他理论——我不知道它是如何跟柏拉图自己的观点调和的。也许它也跟《高尔占亚篇》中的许多处一样,是苏格拉底式的;也许《泰阿泰德篇》(跟通常的推测不同)早于《理想国》。*

拉图谈到人类蔓延的邪恶时,他在暗示一种理论,一种此时他的读者非常熟知的理论,也即,国家的福祉最终取决于统治阶级诸位成员的“本性”;他们、他们的种族乃至子孙后代的“本性”反过来又受到个人主义教育的邪恶及更为重要的种族退化的威胁。柏拉图的话语,清晰地道出了神圣的静止和邪恶的变化衰退之间的对立,预示着“数目与人类堕落的故事”。^①

在阐释他最重要的政治要求的段落里暗示出其种族主义是最合适不过的了。如果没有那些在对优生学至关重要的学科里受过训练的“名副其实的哲学家”,国家将迷失方向。在“数目与人类堕落”的故事里,柏拉图告诉我们,退化了的护卫者所犯的最大也最致命的过失之一,就是失去了对优生学,对监管、检验、提纯人种的兴趣:“这样一来统治者们将被告知,他们不再适合护卫者的任务;也即,监管、检测、提纯金属种(这即是赫西奥德的种族,也是你的种族)金、银、铜、铁的任务。”^②

① 我认为暗示的是数目故事里的两个地方,在那里柏拉图(通过说“你们的种族”)来指人类种族:“关注你们的种族”(546a/b;参阅第161页注①及正文)并且“检验你们种族里的金属”(546d/e,f.;参阅第155页注①、165页注①及下一段)。也参阅本章第283页注②中,就这两段,即哲学王的关键段落数目故事一段之间的“桥梁”所作的论证。

② 《理想国》,546d/e,f. 此处引用的一段是数目和人类堕落故事的一部分,546a - 547a,引用于第161页注①、165页注①的对应正文里。也见本章第260页注②、275页注③——我的论点(参阅上注对应正文),即《理想国》,473c(参阅本章第276页注①和280页注②),哲学王的关键段落里的言语预示着数目的故事,由于观察到两个段落之间存在着一条桥梁而变得更加坚定。毫无疑问《理想国》,536a/b,预示着数目的故事,另一方面,可以认为该段是哲学王关键段落的倒置(因而可认为是一变种);因为实际上它的意思是,假如不合适的人被选作统治者,那么肯定要发生糟糕透顶的事,该段甚至以直接联想到巨浪而结束:“假如我们选择了另一类人……那么我们将给哲学招来另一类嘲笑的浪潮。”这一明确的联想,我相信,表明柏拉图意识到了这一段特性(从473e的末尾到开头都可看出),它表明如果我们忽视了哲学王一段提的建议,将会发生什么样的后果。现在,倒置(536a/b)一段可被描述为“关键段落”(473e)和“数目段落”(546a以下)之间的桥梁;因为它明确提

这一切都源于对神秘的婚姻数目的无知。但毫无疑问数目并不是柏拉图自己的发明。(数以纯粹的和声学为前提,而和声学反过来又以立体几何——写作《理想国》时的一门新兴学科——为条件。)因此我们就发现,通晓真正的护卫职位的奥秘、掌握破解其匙钥的,除柏拉图外别无他人。这就只意味着一件事:哲学王就是柏拉图自己,而《理想国》就是柏拉图本人对神圣权力的要求——他认为这种权力非己莫属。如他所做的,哲学家要求和殉道者科德鲁斯(最后一位雅典国王,据柏拉图讲,他“为了给他的孩子们保全王国”而牺牲了自己)后嫡及法定继承人的要求在他身上有机地结合起来。

八

得出此结论后,许多问题豁然开朗。比如,在柏拉图的作品里,到处是对当代问题及其特征的暗示,我们几乎用不着怀疑,作者的用意并不仅是一篇理论长文,而是一份针砭时弊的政治宣言。“我们将彻底误解柏拉图”,A. E. 泰勒说,“如果我们忘了《理想国》不仅仅是探讨政府的理论文汇……而是一部由一位雅典人提出

到了种族主义,预示了关乎同一主题的另(546d, f.)一段,本注即为该段所加。(这可以当成柏拉图种族主义,并且在写作哲学王一段时,他有所表露的又一证据。)这里我引用“倒置”段落(536a/b)的开头:“我们必须仔细分辨嫡种和杂种。因为假如个人或城邦不知道如何看待这类事务,他们将极其天真地认可任何地位的不平衡,或为(跛足的)杂种们的服务;可能当成朋友,或甚至当成领袖”(也参阅本章第277页注③)。

要对柏拉图沉浸在种族退化和种族培养的之类问题进行某些解释,参阅第324页注①、326页注①和376页注②,并联系第161页注①(3)和165页注①(2)。

* 关于下段正文中引用的殉道者科德鲁斯一段,见《会饮篇》,208d,第43页注②有更完整的引用——R. 艾斯勒《高加索》,5,1928,p. 129,注237断言“科德鲁斯”是前希腊语中的“国王”。这就给认为雅典贵族是土生土长的传统说法涂上更浓的色彩[见本章第259页注①(2)]。*

的严肃认真的现实改革方案……像雪莱一样,燃烧着‘改造世界的热情’”^①。这一点毫无疑问是真实的,仅从这种考虑出发,我们就该得出结论:在描绘他的哲学王时,柏拉图肯定想到了同时代的一些哲学家。而在写作《理想国》时,全雅典称得上哲学家的只有三位知名人物:安提斯泰尼、伊索克拉特及柏拉图本人。如果我们带着这些思考来解读《理想国》,那么,我们马上就可发现,在探讨哲学王的过程中有一冗长的段落,因其中蕴含了柏拉图的个人意向而格外醒目。在开头,^②它确凿无疑地在暗示一个广为人知的人物,即阿基达玛,结尾时,它坦白地提到了泰阿格斯的大名,而苏格拉底指的就是他自己。^③这样就只有极少数人能称得上真正的哲学家,能胜任哲学王之职。阿基达玛出身高贵,属于合适人选;但他抛弃了哲学,尽管苏格拉底曾试图挽救他。哲学一方面被一些人轻视、抛弃;另一方面又被一些根本不配此道者宣称对其拥有所有权。最终的情况是,“有资格和哲学相联的人只剩下为数不多的几个人了。”从我们业已论及的观点出发,我们不得不猜测“根本不配此道者”是安提斯泰尼、伊索克拉特及其它们那一学派。(他们也是柏拉图在论及哲学王时的关键段落中要求对之予以“武力镇压”的那种人。)事实上还有一些别的论据能印证这种猜测。^④与此相似,我们不妨猜测“有资格的少数人”中包括柏拉图,还可能包括他的一些朋友(戴奥很可能被包括)。实际上这段文字几乎令人确切无

① A. E. 泰勒:《柏拉图》(1908,1914),第122页,我赞同该段引用于正文中的部分。然而,我在“雅典人”后面省略了“爱国者”一词,因为我不完全同意泰勒那里为柏拉图描绘的特征。有关柏拉图的“爱国主义”,参阅第87页注①—③,关于“爱国主义”一词和“父邦”,参阅第340页注①至341页注②、342页注①和353页注①。

② 《理想国》,494b:“那么这种类型的人从童年起不会样样第一吗?”

③ 前引书,496c:“我个人的精神轨迹,不需要我说。”

④ 参阅亚当在他编辑的《理想国》注495d23和495e31中的言论,以及第277页注③(也参见第288页注①)。

疑地相信柏拉图在此说的正是他自己：“这个小圈子里的人……能看清多数人的疯狂和所有公共事务的普遍腐化。哲学家……就像一个身居野兽笼中的人。他不具备许多人都有的非正义，但是他的力量还未强大到靠他一个人的力量来战斗的地步，因为他被困于一个野兽的世界之中。就在他能够做一些有益于他的国家或朋友的事之前，他自己就可能被害……已充分地考虑过这些，他保持平静，只局限于做自己的工作……”^①这些尖酸且极非苏格拉底

① 《理想国》，496c—d；参阅《第七封信》，325d。（伯克在《希腊政治理论》，1, 107, n. 2, 中就引用的段落说“有可能……柏拉图正在想着犬儒派的人”，我不认为此时他的猜测是明智的。该段当然没有指安提斯泰尼；而狄奥根尼、伯克心中肯定想到他，在著述时他还远未出名，这就离事实太远，柏拉图是不可能用这样的方式来指他的。

(1)《理想国》中还是这一段的前面，另有话语可能在指柏拉图自己。谈到相称的小团体及从属于他们的人时，他说：“一位出身高贵受过良好教养的人因逃跑（或者“放逐”）而得救。”（得救，也就是避免了阿基达玛的下场，他成了奉承谄媚的牺牲品并且疏远了苏格拉底哲学）。亚当认为（496b9 的注）“柏拉图不可能被放逐”；但老师死后苏格拉底的弟子们大批逃往梅加腊的一幕深深地留在了柏拉图的记忆中，并且成为他人生的转折点之一。那一段几乎不可能指戴奥，因为身遭放逐时，戴奥已 40 岁左右，韶华已逝；而且没有如柏拉图的情形，与苏格拉底的同事阿基达玛相对照（这与柏拉图曾抵制戴奥的放逐，并试图取消它的事实大有出入）。如果我们承认该段指柏拉图，那么我们就不得不承认 502a 也指柏拉图：“谁会怀疑国王或君主的子孙有可能是天生的哲学家？”；该段的后面与该段的前面太相似了，以致于它们好象是在指同一个“出身高贵的人物”。对 502a 的解释可能就在本身，因为我们必须记得柏拉图时常因他的家族表露出自豪感，比如，颂扬他的父亲和兄弟们，称他们是“神圣的”。（《理想国》，368a；我不同意亚当，他认为这些话是讥讽式的；也参阅《会饮篇》208d 对柏拉图所称的祖先科德鲁斯的评论，再联系他说自己是阿提卡部落王的后代。如果同意这个解释，499b—c 中提到的“统治者，国王或他们的子孙”，极符合柏拉图，将不得不从同样的立场出发来思考，也即，把它看成是对 502a 的准备。但这将解开另一个谜。我心里指的是 499b 和 502a，要把这些段落解释为企图奉承小狄奥尼修斯，就算不是不可能，也决非易事，因为这样的解释几乎不能跟柏拉图攻击（572—580）老狄奥尼修斯时的纯粹的狂暴及公认的（576a）个人经历相一致。柏拉图在这三段中（473d, 499b, 502a）都谈到了世袭王国（他把其与僭主制严格区别开来）和“王朝”，注意到这一点是重要的；然而我们从亚里士多

式^①的词句中所表露的强烈的憎恶之情,表明这是柏拉图自己的

德《政治学》,1292b2(参阅迈耶《古代史》,第V卷,第56页)和1293a11中获知,“王朝”是世袭寡头家族,因而与狄奥尼修斯式的僭主家族颇为不同,它反倒象柏拉图自己的家族,我们现在称之为贵族家族。修昔底德,IV,78,和色诺芬:《希腊史》,V,4;46支持亚里士多德的观点。(这些论点是针对亚当给499b13做的第二个注)也见第43页注②。

* (2)在《政治家篇》中发现了含有明确地提及自我的又一重要的段落。这里正统的政治家的本质特征被认为(258b,292c)是他的学问或知识;其结果是再次吁求智慧统治:“惟一合适的政府是在其中统治者是真正的知识大师(293c)。”而且柏拉图证明道,“占有正宗知识的人,无论统治与否,如我们的论点所示,肯定会被宣称是王室的”(292e/293a)。柏拉图当然声称占有了正宗的学识,于是该段清楚地暗示他认为他自己是一位“必须被宣称为王室的人”。想试图解释《理想国》,就绝不能忽视这段启发性的文字。〔当然,这门正宗的科学又成为培养精英阶级的浪漫主义教学法,它必须为维护 and 团结其他阶级——奴隶、劳动者、职员等的机构提供指导,在289c以下中讨论到。这样正宗科学的任务就被描述为:当这些节制且有勇气的人被君主的权术聚集在一和谐友爱的共同体中生活时,把他们的性格“交织”在一起。也见第165页注①(2)、97页注①及271页注①〕*

① 在《斐多篇》著名的一段(89d)里,苏格拉底警告不要厌恶人类或仇恨人类(他把此与厌恶议论和不相信理性论辩进行了比较)。也见第343页注①及239页注②。

本段下一引语出自《理想国》,489b/c,——如果考虑到整个488和489,特别是在489c中对“众多的”哲学家的抨击,说他们的弱点总是不可避免的,也即有同样“众多的”和“不完美的本性”,第276页注①和277页注③讨论了对他们的压制——那么它与前一段的关联就更为明显。

我认为,在《法律篇》,704a—707c中可以找到一条柏拉图梦想成为哲学王和雅典拯救者的证据,其中柏拉图力图指出海洋、航海、贸易和帝国主义的道德危险性(参阅亚里士多德:《政治学》,1326b—1327a,以及第330页注①至339页注①及346页注①及其正文)。

特别参阅《法律篇》,704a:“如果国家建立在海边,并且拥有天然的港湾……那么她将需要一位强有力的勇士,一位超人的立法者,以使其免于变异和退化”。难道我们不能把此理解为柏拉图把他在雅典的失败归因于地理位置所带来的超越人类的困难?(尽管有这些失望——参阅第250页注①——柏拉图仍然相信说服僭主所用的方法;参阅《法律篇》,710c/d,第91页注①对应正文中引用)。

意思。然而为充分理解之见,这段个人坦白应和下面的词句相对照:“经验丰富的航海家乞求无技术经验的水手接受其命令,这和聪明的人趋附富人一样都是违反自然的事情……而真实且自然的过程应当是不管富人还是穷人,只要他生了病就应该对医生趋之若鹜。同理,那些被统治的人应围在有能力的统治者的家门周围。如果一位统治者有真本事,他就根本用不着乞求他们接受他们的统治。”谁还听不出该段所洋溢的个人自傲感?我来了,柏拉图说,我是你们天生的统治者,是知道怎样统治的哲学王。如果你们需要我,你们就必须得想到我,如果你们再坚持,我也许会成为你们的统治者,但我不会乞求你们的。

他相信他们会来吗?跟许多伟大的文学作品一样,《理想国》里也有证据表明,作者经历了对成功的极度渴望^①及与此相伴的失望和悲伤。至少,有时柏拉图希望他们能来;希望他的著作获得成功,他的智慧的名声能把他们吸引过来,然后他又感到,他们只会受到刺激而进行恶意进攻;他能给自己带来的只是“嘲笑和诽谤的浪潮”——也许还有死亡。

他雄心勃勃吗?他已触及了天上的星星——接近了神圣。我有时纳闷,人们对柏拉图的热情为何不部分地归于他曾表述过许多神秘梦想这一事件。^②即使在那些驳斥野心的地方,我们也只能

① 在一段文字里(《理想国》,498d/e,的开头;参阅第311页注①),柏拉图甚至这样表达了他的希望:一旦“多数人”学会(也许是从《理想国》里?)分辨名副其实的哲学家和浪得虚名的哲学家,他们就有可能改变观念并接受哲学家为统治者。

正文中该段的最后两行,参阅《理想国》,473e—474a,及517a/b。

② 有时候会公开承认这类梦想。F. 尼采:《权力意志》(1911年版,V,4,格言,958,此处指《泰阿格斯篇》,125e/126a)写道:“在柏拉图的《泰阿格斯篇》中写道:‘只要有可能性,我们中间的每个人都想成为他所有人的君主——而且他最想成为上帝本人。’这是必然回归的精神。”我不打算评论尼采的政治观点;但另有一些哲学家,柏拉图主义者,他们天真地暗示说,如果一位柏拉图主义者,因某些偶然的机遇和运气,在一个现代国家里取得了权力,他将朝着柏拉图的理想奋斗,至少会使事情比

感到他受到了野心的刺激。他给我们保证,^①哲学家不能有野心,“尽管注定要统治,他却是最不想统治的人。”但所给的理由却是——他的地位太高了,他只要已跟神意有过沟通,就有可能从自己的高位降到凡人的位置,为了国家的利益而牺牲他自己。他并不渴求,但作为一个天生的统治者和拯救者,他随时准备着出马。可怜的平民百姓们需要他。如果没有他,国家必将毁灭,因为只有他才知道怎样维系它——即知道防止退化的秘密。

我认为我们必须正视这一事实,即在哲学王统治背后隐藏的是对权力的追求,给最高统治者的画像就是一幅自画像。我们从这一令人震惊的发现中平静过来后,就该重新审视这幅令人敬畏的画像。而且,如果我们勇于正视苏格拉底讽刺式的药剂,那么我们或许将不再觉得它有多么可怕。我们也许将开始了解它的人性、确实是它的富有人性的特征。我们可能甚至会为柏拉图感到一丝惋惜。他感到满足的只能是建立了第一个哲学教授职位,而不是哲学王位。他永远不可能实现他的梦想,照他自己的形象构建的国王理念。靠着讽刺式的药剂坚强起来后,我们可能还会发现,柏拉图故事中的忧郁,类似于《丑陋的猎狗》的故事里对柏拉图主义单纯无意识的小小讽刺,其中那只名叫托诺的丹麦大狗凭它自己的想象形成了他的

他原来看到的要更接近完善,“诞生于‘君主制’或‘民主制’中的人……”我们读到(我怀疑,这是在暗指1939年的英格兰)“有了柏拉图式哲学家的理念并能发现自我,靠着环境因素的时来运转,占有最高的政治权力,将理所当然地要努力使柏拉图的国家变为现实,而且即使他们没有大获成功,至少会使整个国家比原来更象那个模型。”(引自A. E. 泰勒:“《理想国》第Ⅷ卷中“国家的衰退与堕落”》,《精神》, N. S. 48, 1939, p. 31。)下一章的论证部分地是针对这样的浪漫主义梦想。

* 在H. 凯尔森精辟的论文《柏拉图的爱》(《美国意象》,第Ⅲ卷,1942年,第1页以下)中对柏拉图的权力欲进行了分析。*

① 前引书,520a~521c,引文出自520d。

“大狗”之王的理念(只是最终它愉快地发现他自己就是大狗)^①。

柏拉图的哲学王理念到底是怎样一座关于人类渺小的丰碑!它跟苏格拉底的相互比较与人道形成了多大的反差!苏格拉底警告政治家防范因其权力、才能、智慧而忘乎所以的危险,并且力图教导我们,最为要紧的是——我们都是脆弱渺小的人类,从(苏格拉底)讽喻、理性、真实的世界到柏拉图因其具有魔幻般的权力而使他凌驾于普通人之上(尽管还没有高到无需运用谎言或者无视每个巫师的卑鄙交易——他们兜售咒符,兜售生育的咒符,以换取凌驾于同行之上的权力——的地步)的哲人王国,这是何等的退步!

^① 参阅 G. B. 斯特恩:《丑陋的猎狗》,1938。

第九章 唯美主义、完善主义、乌托邦主义

为了从头开始，一切事物都须加以摧毁。我们整个糟糕透顶的文明必须先垮掉，然后我们才能使这个世界合乎情理。

——“穆尔朗”^①（杜·加尔：《蒂博一家》）

在柏拉图的纲领中内在地存在着我认为极其危险的关于政治学的研究方法。从理性的社会工程的观点来看，其分析具有重大的现实意义。我想到的柏拉图哲学的研究方法可以描述为乌托邦工程，它和另一种类型的、我认为是惟一一种理性的社会工程相对立，而后者可以命名为零星工程。乌托邦的方法更为危险，因为它似乎可以成为一种彻头彻尾的历史主义——意味着我们不能够改变历史进程的极端历史主义方法的显而易见的替代方法；与此同时，它似乎成为对象柏拉图的理论那样允许人类干预的不那么极端的历史主义的必要补充。

乌托邦方法可描述如下：任何一种理性行动必定具有特定目的。它有意识地且一以贯之地追求其目的，并且根据其目的决定所采取的手段，这同样是理性的。因此，假如我们想要理性地行动，那么选择这个目的就是我们必须做的第一件事情；而且我们必须小

^① 题记格言出自《蒂博一家》，罗热·马丁·杜·加尔著，引自英文版第575页（《1914年夏天》，伦敦1940年）

心谨慎地决定我们真正的或最终的目的,我们必须把它们同那些实际上仅仅作为达到最终目的的手段或中间步骤的中间的或局部的目的明确区分开来。假如我们忽略了这个区别,那么我们也一定会忽略了追问这些局部的目的是否可能促进最终目的的实现。而相应地,我们必定无法理性地行动。假如应用于政治活动领域,这些原则要求我们在采取任何一种实际行动之前,必须决定我们最终的政治目标,或理想国家。只有当这个终极目的确定之后,至少是要有粗略的大纲,只有当我们拥有了像是我们目标所系的社会蓝图一样的某种东西,只有那时,我们才能开始考虑实现它的最佳途径和手段,并制订实际行动的计划。这些是能够称得上是理性的、特别是社会工程的任何实际政治行动必需的基本条件。

简言之,这是我称之为乌托邦工程的方法论上的研究方法^①。它让人确信无疑且富有吸引力。实际上,这种方法论上的研究方法吸引了所有既未受到历史主义偏见影响,也没有反对这些偏见的那些人们。这恰恰使它更具有危险性,并使对它的批判更为紧要。

在着手开始详细批评乌托邦工程之前,我想先概述一下另一种社会工程即零星工程的思考方法。我认为这种思考方法在方法论上具有合理性。采用这种方法的政治家在其头脑之中,可以有或者可以没有一个社会蓝图,他可以拥有或者也可以不拥有人类有一天将实现某种理想国家、并在人世间达到幸福与完善的希望。但是他会明白,假如至善至美在任何程度上可以实现的话,那么它也

① 我对乌托邦社会工程的描述似乎与伊斯特曼在《马克思主义:它是科学吗?》一书中所倡导的那种社会工程一致;尤可参见该书第22页以下。我有这样一种印象,伊斯特曼的观点表现了从历史主义到乌托邦工程摇摆不定态度的来回摆动的变化。但是也许我弄错了,而且伊斯特曼真正想到的也许更倾向于我称之为零星工程的想法。罗斯科·庞德的“社会工程”概念明显是“零星的”;参阅第50页注①。也见第143页注②(3)。

是极其遥远的,而且每一代人,并且因此也包括所有在世者就拥有了一种权利;或许不是一种要求获得幸福快乐的权利,因为并不存在使一个人幸福快乐的制度手段,而是一种在能够避免的情况下要求不被造成不幸的权利。假如他们遭受苦难,他们有权利要求给予所有可能的帮助。因此,零星工程将采取找寻社会上最重大最紧迫的恶行并与之斗争的方法,而不是追求其最大的终极的善,并为之奋斗的方法^①。这种区别远远超过单纯的字面上的差异。实际上,这是极其重要的。它是一种改善人类命运遭际的明智的方法与另一种方法之间的区别,后者假如真的加以尝试,会很容易地导致不可容忍地加剧人类苦难。其区别在于,前者可以在任何时间加以运用,而后者的主张会容易成为持续的拖延行动的手段,把行动拖延到以后各种条件更为有利的时候。其区别还在于,前者是迄今为止在任何时候、任何地点(我们将看到,包括苏俄在内)惟一真正取

- ① 我认为,从伦理学的观点来看,在苦难与幸福,或痛苦与快乐之间并不存在着对称关系。功利主义者的最大幸福原则和康德的“增进他人幸福……”的原则,在我看来(至少在它们的表述上),二者在这一点上都是根本错误的。然而这一点并不是理性论证的观点。(关于伦理信仰的非理性方面,参见这一章的有关注释,而关于理性方面,参见第24章的第2节以及特别是第3节)。在我看来[参阅第131页注①(2)],人类的苦难提出了一种直接的道德诉求,即获得帮助的诉求,而无论如何不存在增进一个处境不错的人的幸福类似要求(对功利主义的口号“最大化快乐”的进一步的批评是,它在原则上假定了一种连续的快乐——痛苦标度,这种标度允许我们把痛苦的程度作为负的快乐程度。但是,从道德观点来看,痛苦在重要性方面不能被快乐抵消,而且尤其是一个人的痛苦不能被另一个人的快乐抵消。不是要求最大多数人的最大限度的幸福,人们应当更为适度地要求所有人只承受最小限度的可避免的苦难;而且进一步说,不可避免的苦难——诸如在不可避免的食物短缺时代的饥荒——应该尽可能平等地分摊开来)。我发现在这种伦理学观点和我在我的《研究的逻辑》一书中倡导的科学方法论的观点之间存在某种相似之处。如果我们消极地阐述我们的主张,即假如我们要求减少苦难而不是增进幸福,那么在伦理学领域中,这就会更加清晰。同样,把科学方法的任务阐述为(从尝试提出的各种不同的理论当中)消除错误的理论而不是获得既定真理,这也是有益的。

得成功的改善事物状况的方法；而后者，无论在哪里，只要加以采用，就会导致采用暴力而不是采用理性，如果不是导致放弃这个方法本身，至少也得导致放弃原来的蓝图。

为了支持他的方法，零星工程的管理者可能断言，针对苦难、不公正和战争的有系统的斗争比为了实现某种理想而战，更能获得广大人民的认可和赞同。社会恶行的存在，也就是说许多人遭受苦难的社会条件的存在，比较而言能够较好地予以确认。那些受苦的人自己就能够判断，而其他几乎不可能否认，他们不愿意互换位置。就某种理想社会作推论则更加无限地困难。社会生活如此复杂，以致很少有人或者根本无人能够在总体的规模上评价某项社会工程的蓝图；评判它是否可行；它是否会带来真正的改善；它可能引起何种苦难；以及什么是保证其实现的手段。与此相反，零星工程的蓝图相对而言比较简单。它们是关于单项制度的蓝图，例如关于健康和失业保险，或关于仲裁法庭，或是关于编制反萧条的预算^①，或是关于教育改革的蓝图。如果它们出了错，损害不会很大，而重新调整并不非常困难。它们风险较小，且正是由于这个原因，较少引起争议。但是，如果就现存的恶行和与之斗争的手段达成某种合乎情理的一致意见，比就某种理想的善行及其实现的手段达成协议更为容易的话，那么，通过使用零星的方法，我们可以克服所有合乎情理的政治改革遇到的极其重

① 这种类型的零星工程，或者相应的零星技术的一个非常好的例子是在澳大利亚的《经济纪录》（1941，第192页以下，以及1942，第16页以下）上的西姆金所著关于“预算改革”的两篇论文。我很高兴能够提及这两篇论文，因为它们有意识地运用了我倡导的方法论原则；它们因此证明了这些原则在技术研究实践中是有用的。

我并未暗示零星工程不可能是无拘无束的，或者它必须被限定到“较小的问题”上。但是我认为我们能够对付的复杂程度，是由我们在有意识的和系统性的零星工程中获得的经验的程度决定的。

大的现实困难，即在实施这项纲领时，运用理性，而不是运用激情和暴力，这也就有着更大的希望。这将存在一种达成合乎情理的妥协，并且因此通过各种民主的方法实现改善的可能性。（“妥协”是一个难听的词，但对我们来说，学会适当地使用它是十分重要的。各种制度必然是同各种境遇状况、各种利益等等达成妥协的结果，尽管作为人，我们必须抵制这种影响。）

与之相反，乌托邦主义者试图实现一种理想的国家，他使用作为一个整体的社会蓝图，这就要求一种少数人的强有力的集权统治，因而可能导致独裁^①。我认为这是对乌托邦的思考方法的批评；因为我在“领导原则”一章里已力图证明了，权威式的统治是一

① 最近哈耶克在几篇不同的有趣的论文中（例如可参阅他的《自由与经济体制》，公共政策活页文选，芝加哥 1939 年）强调了这一点。我认为我所称的“乌托邦工程”大部分与哈耶克所称的“中央集权的”或“集体主义的”计划相符。哈耶克本人推荐他所称的“为自由而计划”。我猜测他会同意这将带有“零星工程”的特征。我相信，人们在某种程度上可以把哈耶克对集体主义计划的反对意见阐述如下。假如我们试图按照某个蓝图来构造社会，那么我们会发现我们不能把个人自由包含在我们的蓝图之中，或者如果我们这么做，我们就无法实现它。原因是中央集权的经济计划从经济生活中消除了个人的一项最重要的职能，即他作为产品的选择者、作为自由的消费者的功能。换言之，哈耶克的批评属于技术领域。他指出了一种技术上的不可能性，即为一个社会起草一份同时在经济上是中央集权的而且又是个人主义的计划，这是不可能的。

* 哈耶克所著《通往奴役之路》（1944）一书的读者们可能对这条注释感到迷惑，因为哈耶克在这本书中的立场是如此明确，以致没有为我的注释的有些含糊不清的评论留下任何余地。但我的注释是在哈耶克的著作出版之前付印的；而且尽管他的许多最重要的思想在其早期作品中已有所预示，但它们还不像在《通往奴役之路》中那样明确。而且我们现在作为理所当然之事，将其同哈耶克的名字联系在一起的一些思想，在我写下我的注释时，我还不了解。

按照我现在了解的有关哈耶克的立场的内容，我对它的总结在我看来并没有弄错，尽管毫无疑问，它是对其看法的不完全的陈述。下述几条修正或许可以弥补这个不足。

(a) 哈耶克本人不会将“社会工程”一词用于任何一种他预备提倡的政治活动。他反对这个术语，因为它与被他称为“唯科学主义”的一种一般倾向联系在一

种最为令人不快的政府形式。在那一章里未触及的某些内容为我们提供了甚至更为直接的反对乌托邦思考方法的论据。仁慈的独裁者面临的一个困难是弄清他的措施的效果是否与其良好的意愿相符。这个困难来源于权威主义必定阻止批评这个事实；于是，这位仁慈的独裁者就不容易听到人们对他已采取的各项措施的抱怨。但是没有某种这样的检验，他几乎不可能查明其措施是否达到

起——唯科学主义即是这样一种天真的信念，认为自然科学的方法（或者，确切来说，许多人以为是自然科学方法的方法）在社会领域中必然产生类似的引人注目的结果〔参阅哈耶克两部系列论文《唯科学主义与社会研究》，《经济学》，IX—XI，1942—1944），以及《科学的反革命》（出处同上，VIII，1941）〕。

假如我们用“唯科学主义”指称社会科学领域中模仿被认为是自然科学的方法的倾向，那么历史主义可以被描述为唯科学主义的一种形式。一种典型的且很有影响的支持历史主义的唯科学主义论点，简单来说，就是：“我们能够预测日食月食；为什么我们不能预测革命呢？”；或者，以一种更精巧的形式说：“科学的任务是预测；如此来说，社会科学的任务必然是做出社会即历史的预测。”我已尝试驳斥这种论点〔参阅我的《历史主义的贫困》《经济学》，1944—1945，尤其是第三部分〕（1945），以及《预测与预言，及其对社会理论的重要意义》，《第十届国际哲学大会论文集》（阿姆斯特丹，1948）；而且在这种意义上，我反对唯科学主义。

但是，假如我们竟然用“唯科学主义”来指认为社会科学的方法在很大程度上与自然科学的方法相同这样的观点，那么我将不得不承认作为一名“唯科学主义”的追随者的“罪过”；确实，我相信社会科学与自然科学二者之间的相似性，甚至可以用以修正关于自然科学的错误观念，因为可以证明自然科学比通常所认为的更加近似于社会科学。

正是由于这个原因，我继续在罗斯科·庞德的意义上使用罗斯科·庞德的术语“社会工程”，就我所知来看，这个术语与我认为必须摒弃的那种“唯科学主义”无关。

除了术语之外，我仍然认为可以把哈耶克的观点解释为支持了我所称的“零星工程”。另一方面，哈耶克已经提供了关于其观点的比我原来的概述所表明的更为清楚的系统阐述。他的观点与我所称的“社会工程”（在庞德的意义上）相对应的部分，是他提出的建议，即在一个自由社会里，存在着重建他所描述的“法制框架”的一种迫切需要。*

了预期的仁慈目标。这个形势对乌托邦工程者来说一定变得甚至更加糟糕。社会的重建是一项巨大的事业，它必然给许多人造成相当程度的不便，而且会持续相当长的时间阶段。故此，乌托邦工程的管理者将不得不对许许多多的抱怨置若罔闻，事实上，压制超越情理的反对将会是他的一部分工作内容。但是这么做时，他也必然一律地压制合乎情理的批评。乌托邦工程的另一个困难与独裁者的继承者问题有关。在第7章中，我已提到这个问题的几个特定方面。同试图找到一个同样仁慈的继任者的仁慈的僭主面临的困难相比^①，乌托邦工程产生了一个与此类似的、但甚至更为严重的困难。这样一种乌托邦事业的名副其实的扫荡，使在一个或一组社会工程管理者有生之年之内不可能实现其目的。而且假如继任者们并不追求同一个理想，那么，其人民为了这个理想而遭受的所有苦难将全都是徒然无功的。

对这个论据的概括导致了对乌托邦思考方法的进一步的批评。显然只有当我们假定原来的蓝图，也许加以某些调整，一直保持作为这项工作的基础直至完成，那么这种方法才可能具有实际价值。但是那将用去相当长的时间，在这段时间里，将在政治上和精神上两个方面都进行革命，而且在政治领域里将经历新的实验和经验。因此可以预料，思想观念和理想将发生变化。在制定原有蓝图的人们看来属于理想国家的状态，可能在他们的继任者们看来并非如此。假如承认这一点，那么整个这种方法就破产了。首先确定一个终极政治目标，然后朝着这个目标推进的方法，假如我们承认在其实现过程期间，这个目标也许会有相当大的改变，那么这种方法就是徒劳无益的。在任何时候均可证明，迄今为止所采取的步骤实际上引导人们悖离了新目标的实现。而且假如我们按照这个新的目标改变我们的方向，那么我们会再次陷入同样一种危

^① 参阅第250页注①。

险之中。尽管付出一切牺牲,我们也永远根本达不到任何地方。那些喜欢一步即实现遥远理想而不喜欢实现零星妥协的人,应当永远记住,如果这个理想非常遥远,那么要说清该步骤是迈向它还是远离它,甚至都会变得困难。如果这个过程是以曲折的步骤或者用黑格尔的莫名其妙的话来说,“辩证地”来推进的话,或者假如它根本没有明确清楚地计划好的话,情况就更糟糕了。(这与关于目的在多大程度上能证明手段的正确性这个古老而有些幼稚的问题有关。除了断言从来没有任何一个目的能够证明所有手段的正确性之外,我认为相当具体而能够实现的目的可以证明更为遥远的理想永远也不能证明的当前措施的正确性。①)

- ① 是否某个良好的目的能够证明不好的手段的正确性,这个问题似乎是由于下述这样的情况而产生的:是否应该对一名病人说谎,以使其心灵处于安宁状态;或者是否保持一个民族处于愚昧无知的状态,以使他们幸福;或者,为建立一个安宁而美好的世界,是否应当发动一场持久而血腥的内战。

在所有这些情况下,打算采取的行动都是为了可能带来的认为是善的一个间接的结果(被称为“目的”),而首先要导致被认为是恶的一个更为直接的结果(被称为“手段”)。

我认为在所有这样的情形下,产生了三个不同种类的问题。

(a)我们在多大程度上有资格假定这种手段将会在实际上导致预期的结果?因为这种手段是更为直接的结果,在多数情况下,它们将是打算采取的行为的更为确定的结果,而更为遥远的目的则将是较不确定的。

这里提出的是一种根据事实而来的问题,而不是道德评价问题。事实上,它是这种手段与这个目的二者之间假定的因果关系是否可靠的问题;而有人可能说,假如假定的因果关系并不成立,那么这个情况就不是关于手段与目的的问题,并且因此实际上不应当在这个题目下予以讨论。

这也许是对的。但在实践中,这里考虑的这个内容包含着也许是最为重要的道德问题。因为尽管该问题(打算采取的手段是否将导致预计的目的)是一个事实性的问题,但是我们对于这个问题的态度提出了某些最根本的道德问题——这个问题是,在这样的情况下,我们应否依赖于我们对这样一种因果关系成立的确信无疑的信念;或者换句话说,我们应否教条主义地信赖各种因果理论,或者我们是否应当对它们采取一种怀疑的态度,特别是在我们行动的直接后果本身被认为是恶的情况下。

这个问题在我们的三个例子中的第一个里或许并非那么重要，但它在另外两个例子里却是非常重要的。一些人可能认为，在这两种情形中所假定的因果关系的成立是非常有把握的；但是这种因果联系却是非常疏远的关系；而且甚至是在感情上确定他们的信念，这也许本身就是试图消除他们的疑虑的结果。（这个问题，换句话说，是狂热者与苏格拉底意义上的理性主义者二者之间的争论的问题；苏格拉底意义上的理性主义者试图了解其智力的局限性。）“手段”的罪恶程度越大，这个问题就越发重要。然而，进行自我教育，以便对于他的各种因果理论采取一种怀疑主义的态度，并采取一种理智谦虚的态度，这毫无疑问是一种最为重要的道德责任。

但是，让我们假定，这种假想的因果关系成立，或者换言之，存在着人们可以适当地谈论手段与目的的一种情形。于是，我们必须划分出两个进一步的问题：(b)和(c)。

(b)假设这种因果关系成立，而且我们能够合理地确定这一点，那么这个问题主要地变成了在两害——打算采取的手段造成的恶与假如不采取这些手段必然带来的结果造成的恶——二者之中选择较轻者的问题。换言之，最好的目的就其本身而论并不能证明坏的手段的正确性，但是避免产生结果的尝试可以证明其本身将造成不好结果的行动的正当性（我们大多数人并不怀疑，为了保住某人的性命而截掉其一肢是正确的）。

在这一点上，事实上我们无法估价所讨论的各种坏处，这也许变得非常之重要。例如，一些马克思主义者（参阅第2卷第19章第238页注②）相信，在一场暴力的社会革命中所带来的苦难要远远小于在他们所称的“资本主义”中固有的慢性祸害中造成的苦难。但是，即使假定这场革命导致了一种更好形势的后果——他们又如何评价一种状态下与另一种状态下的苦难呢？这里再次出现了一种事实性的问题，而且不过高估计我们的实际知识再次成为我们的责任。此外，就算是打算采取的手段总的说来将改善形势——我们是否弄清了有没有其它的手段将以更小的代价达到更好的结果呢？

但是，同一个例子提出了另一个非常重要的问题。再次假定“资本主义”制度下苦难的全部总和，假如它持续了几代人的话，超过了内战的苦难——我们能够为了后几代人的利益而迫使一代人遭受苦难吗？（为了他人的利益而牺牲自己与为了某种这样的目的而牺牲他人——或者牺牲自己和他入，这二者之间存在着巨大的差异）。

(c)第三个重要内容是，我们不可以认为，所谓的“目的”，作为一个最终的结

现在我們看到了，烏托邦方法只有靠柏拉圖哲學的對於一個絕對的且不變的理想的信仰，加上兩條進一步的假定，才能得以拯救。這兩條假定是，(a)存在著一勞永逸地決定這種理想是什麼的理性方法，以及(b)決定實現這個理想的最佳手段是什麼。只有這樣，具有深遠影響的假設才能阻止我們宣布烏托邦方法論是完全無效的。但是，即使是柏拉圖本人以及大多數忠誠的柏拉圖主義者也承認，(a)肯定是不正確的；並不存在決定最終目標的理性方法，但是，假如說有的話，也只是某種直覺。烏托邦工程管理者們之間的任何一種意見分歧，在不存在理性方法的情況下，因此必然導致運用權力而不是運用理性，即導致暴力。假如在任何程度上在任何一个確定的方向上取得了任何進步的話，那麼，儘管採用了這種方法，這個進步也不是由於採用這個方法取得的。例如這種成功也許可以歸功於領導者們的英明；但是我們永遠不要忘記，英明的領導者們不可能通過理性的方法產生出來，而只能靠運氣僥倖獲得。

恰當地理解這種批評十分重要；我並不是以斷言某種理想永遠不能實現、它必定總是保持為一種烏托邦來批評這種理想的。這不是一種邏輯上正確的批評，因為許多曾一度被教條主義地宣布為不可能實現的事情已經實現了，例如保障國內和平，即防止國家

果，比中間結果即“手段”更為重要。通過諸如“結局好的，一切都好”這樣的說法提倡的這種思想，極具誤導性。首先，所謂“目的”幾乎從來不是該事件的结果。第二，這種手段可以說一旦實現了該目的，並不會被取代。例如，“不好的”手段，諸如為了勝利而在戰爭中使用的某種杀伤力強的新式武器，在這個“目的”實現以後，也許會產生新的麻煩。換言之，縱然某種事物能夠被正確地描述為達到某種目的的手段，它也十分經常地遠遠超過這一點。除了所討論的這個目的之外，它還產生了其他的後果；而且我們不得不權衡的不是這種（過去的或現在的）手段與（未來的）目的的比較，而是一個行動過程的在其能被預見的程度上全部結果，同另一個行動過程的全部結果的比較。包括中間結果在內的這些結果會延續一個時間階段；而且打算實現的“目的”將不是需要考慮的最後的结果。

内部的犯罪的制度的确立；而且我认为，例如对应的防止国际犯罪即武装侵略或讹诈的制度的确立，尽管经常被冠以乌托邦的污名，甚至也不是一个非常困难的问题^①。我在乌托邦工程名义下所批评的内容是建议从整体上重建社会，即名副其实的扫荡性的变革，其实际后果由于我们有限的经验而很难加以计算。它要求理性地为全社会制订计划，尽管我们并不拥有为了使这样一种雄心勃勃的要求取得良好效果所必需的确凿可靠的知识。我们不可能拥有这样的知识，因为我们在这种类型的计划活动方面没有足够的实践经验，而实际知识必须以经验为基础。目前，进行大规模的工程必需的社会学知识恰恰并不存在。

鉴于这个批评，乌托邦工程管理者可能承认需要实践经验，并需要以实践经验为基础的社会工艺。但是他将争辩说，如果我们畏畏缩缩而不去进行惟一能提供给我们所需要的实践经验的现实

① (1)我相信在国内和平的制度问题和国际和平的制度问题二者之间的相似性是极其重要的。任何一个拥有立法、行政和司法机构，连同随时准备采取行动的一个武装执行机构的国际组织，在维护国际和平方面应该像国家内部的类似机构一样地成功。但在我看来，并不寄予过高期望是很重要的。我们已经能够在各个国家之内把犯罪降低到相对而言并不重要的程度，但是我们还没能完全消灭它。因此，在未来的很长一段时期内，我们需要随时准备用来实施打击，而且有时确实要实施打击的一支警察部队。同样，我认为，我们必须为我们也许不能消灭国际犯罪这个可能性做好准备。假如我们宣布我们的目标是一劳永逸地使战争不再可能爆发。那么我们也许承诺得太多了，这会带来当这些希望破灭之时，我们也许没有一支可用于实施打击的部队这样的灾难性后果。（国际联盟未能针对侵略者采取行动，至少就对满洲国的攻击来说，主要应归咎于这样一种普遍的感觉，即认为联盟是为了结束所有战争而且不进行战争而建立起来。这证明了旨在结束所有战争的宣传是在自拆台脚。）我们必须结束国际上的无政府状态，并准备进行反对任何国际犯罪的战争。〔尤可参阅曼海姆著：《战争与犯罪》，（1941）；以及林赛的“结束战争之战”，载《背景与问题》（1940）。〕

但是，同样重要的是，寻找在国内和平与国际和平二者之间相似性的不周密的方面，即寻找这种相似性不成立的方面。就由国家维护的国内和平来说，存在着由

国家保护的公民个人。公民可以说是一种“自然的”单位或原子(尽管即使在公民权的条件方面存在着某种特定的“约定性”的成分)。另一方面,我们的国际秩序的成员或单位或原子,将是各个国家。但是,一个国家从来不可能是一个像公民一样的“自然的”单位;并不存在一个国家的自然的疆界。一个国家的疆界是变化的,而且只能应用原来状况的规则加以界定;而且,既然每一种原来状况必定是指一个任意选定的日期,所以一国疆界的决定就纯粹是约定性的。

试图寻找某种“自然的”国家疆界,并相应地把国家视为一种“自然的”单位,这导致了民族国家的原则和民族主义、种族主义和部落主义的不切实际的虚构想象。但是,这个原则并非“自然的”,而且,认为存在着像民族或语言或种族集团的思想观念,这完全是虚构的。这里,如果有什么地方可据以考证的话,那么我们就必须向历史学习;因为自有史以来,人们不断地混合、融汇、消散,并再一次地混合在一起;而这无法被取消,纵然人们想这样去做。

在国内和平和国际和平二者之间的类比,还存在第二点无效的地方,国家必须保护公民个人,即其单位或原子;但是,国际组织最终也必须保护人类个体,而不是它的单位或原子,即国家或民族。

完全抛弃民族国家原则(这种原则之所以流行,完全应归因于以下事实,即它诉诸部落本能,而且它是没有更好的东西可以提供的政治家借以飞黄腾达的最为廉价而又最有把握的方法),并认识到所有国家之间的界限都不可避免地是约定性的,以及更深刻地洞察,即使是国际组织的终极关怀,也必须是人类个体而不是国家或民族,这将帮助我们清晰透彻地认识到并克服我们的基本类比无效所带来的难题(也可参阅第2卷第12章第95页注②至107页注①及正文及第13章第138页注②)。

(2)在我看来,必须承认人类个体不仅是国际组织的终极关怀,而且是国际的以及“国内的”或地方的所有政治事务的终极关怀,这个观点具有重要的用途。我们必须认识到我们能够不带偏见地对待个人,即使我们决定粉碎一个侵略成性的国家或这些个人所属于的“民族”的权力组织。认为破坏和控制一个国家或“民族”的军事的、政治的以及甚至是经济的权力意味着对其公民个人的苦难和征服,这是一种为人们广泛持有的偏见。但是这种偏见无法证明其正当性,而且它是危险的。

假如某个国际组织保护了因此被削弱的国家的公民们免受他们的政治和军事弱点的剥削,那么这种偏见就无法证明其正当性。惟一不可避免地有损于公民个人的是对其民族自豪感的伤害。而且如果我们假定他是侵略国的一名公民,那么,若是这场侵略已经被扼制的话,这就是一种在任何情况下都不可避免的伤害。

认为我们不能区别对待一个国家与其公民个人的这个成见也是非常危险的，因为它涉及惩处某个侵略国的问题时，它不可避免地会在各个战胜国之中产生两个派别，即主张严厉惩处的那些国家一派与主张宽大处理的一派。作为一种规则，二者都忽视了严厉地惩处一个国家而与此同时宽大地对待其公民的可能性。

但是，如果忽视了这种可能性，那么就可能发生下述事情。紧随胜利之后，侵略国及其公民将受到严厉的惩处。但是该国家、该权力组织将可能不会受到理应受到的那样严厉的惩处，这是因为不情愿无情地惩处无辜的个人，也就是说，由于宽大派的影响将使它自身从某种角度感到不情愿这么做。尽管不情愿这么做，个人也可能将遭受到比他们应受的更大的痛苦。因此，短时间之后，在各个战胜国之内就可能出现一种反应。平等主义和人道主义倾向可能将加强宽大派的力量，直至使严厉政策发生逆转。但是，这样的发展不仅仅可能给该侵略国提供了进行一场新的侵略的机会，这还将给原侵略国提供了受不公正对待者的道德义愤的武器，而各个战胜国则可能变得为那些觉得他们也许做了错事的人们的畏缩情绪而苦恼。

这种对社会有危害的事态发展必然以导致一场新的侵略而告终。当且仅当从一开始就把一方面为侵略国（及对其行为负有责任的那些人）和另一方面是其公民这二者做出明确的区分，这样，这种有害后果才能够得以避免。对于侵略国严酷无情，甚至是彻底地摧毁其权力工具，假如同对于其公民个人的公正政策相结合，就将不会在各个战胜国之中引起这种人道主义情感的道德反应。

但是，摧毁一国的政治权力，而又不任意地伤害其公民，这有没有可能呢？为了证明这是可能的，我要构造一个破坏了一个侵略国的政治和军事权力、而又没有违背其公民个人利益的政策范例。

侵略国的边界，包括其海岸及其主要（而非全部）的水力、煤炭和钢铁资源，可以从其国家分离出来，并被作为永不归还的国际疆域加以掌管。在他们请求各个国际委员会控制这些设施的适当使用的条件下，港口以及原材料可以被该国公民用于他们从事合法的经济活动，而不对他们强加任何经济上的不利条件。任何一种可能帮助逐步积聚新的战争潜力的使用都是被禁止的，而且，假如存在怀疑这些国际化的设施和原材料可能被如此使用的理由，就必须立即中止使用。然后，就要由受到怀疑的一方请求并协助进行一次全面彻底的调查，并做出适当使用其资源的令人满意的保证。

这样一种程序虽然不会消除发生新的攻击的可能性，但它会迫使侵略国在逐步积聚新的战争潜力之前，针对国际化的领地发起进攻。假如其他各国已经保存

并发展了他们的战争潜力,那么这样的攻击就不会有成功的希望。面对这个局势,原来的侵略国会被迫彻底改变其态度,并采取一种合作态度。它会被迫请求对其工业的国际控制,并协助国际管制机构的调查(而不是妨碍它们),因为只有这样一种态度,才能保证其可以使用它的工业所必需的设施;而且,这样一种事态发展可以在没有任何对于该国内部政治事务的干涉的情况下出现。

这些设施的国际化可能有为了剥削或羞辱战败国的人民的目的而被滥用的危险,但这种危险可以通过提供上诉法院等等的国际法制措施加以消除。

这个例子证明了,严厉惩处一个国家而又宽大地对待其公民,这并不是不可能的。

* (我按照在1942年所写的原样保留了本注释的第(1)和(2)部分。只有在没有主题的第(3)部分里,我才在前两面之后做了一个补充。)*

(3)但是这样一种解决和平问题的工程方法是科学的吗?我确信,许多人将认为,解决战争与和平问题的真正的科学态度必然是另外一种。他们会说,我们必须首先研究战争的原因。我们必须研究导致战争的各种力量,并且还必须研究可能带来和平的那些力量。例如,最近有人宣称,只有当我们充分地考虑了社会中可能产生战争或和平的“各种潜在的动态力量”,“持久的和平”才能够到来。为了弄清这些力量,我们当然必须研究历史。换言之,我们必须用一种历史主义的方法而不是用一种技术性的方法,来研究和平问题。据称,这是惟一科学的研究方法

历史主义者在历史的帮助下可以证明,能够从以下各方面找到战争的起因:经济利益的冲突;或阶级冲突;或意识形态如自由与专制的冲突;或是种族,或民族,或各帝国主义,或各个军国主义体制的冲突;或仇恨;或恐惧;或妒忌;或复仇的愿望;或是全部这些事情纠缠在一起,以及无穷无尽的其他的原由。而且因此他将证明,消除这些原由的任务是极端困难的。而且他将证明,只要我们没有消除战争的起因,例如经济原由等等,构建一种国际性的组织就是毫无意义的。

类似地,唯心理论也许争辩说,战争的起因应当在“人性”中来寻找,更为特别的是在于人性的攻击性,并且获得和平的途径就是为攻击准备其他的发泄途径。(有人十分认真地建议阅读惊险读物——尽管事实上我们已故的独裁者们读这类书上瘾。)

我认为,处理这种重要问题的这些方法并不是很有希望解决问题。而且尤其是,我不相信认为为了确保和平,我们必须弄清战争的某个原由或各种原由这个貌似有理的论点。

无可否认,存在着这样一些情况,运用找寻某种祸害的原由并消除它们的方

验,我们就永远不会更多地了解这些事情。而且他也许会补充说,乌托邦工程只不过是把实验方法应用于社会。若没有扫荡性的变

法,可能获得成功。假如我感到脚疼,我可能会发现它是由一粒石子造成的,并把它除去。但是我们不可以从这个例子了进行过度的概括。除去石子的办法甚至没有包括我脚部疼痛的所有情况。在某些这类情形下,我可能找不到“原因”;而在其他情况下,我可能无法消除它。

总的来说,消除某种不希望发生事件的原因的办法,仅当我们知道短短的一系列必要条件时(就是这样一系列条件,除非该系列中至少一个条件存在,否则所讨论的事件永远不会发生),而且当所有这些条件都能够加以控制,或者准确地说,都能够加以预防时,才是适用的。(也许可以评论说,必要条件几乎不是人们用含糊的术语“原因”来描述的什么东西;确切而言,它们通常被称为“成因”;作为一种规则,在我们提到“原因”的地方,我们是指一组充分条件。)但是我认为,我们不可能指望排列出这样一个战争的必要条件的清单来。战争是在极其多样化的情形下爆发的。战争并不是诸如或许是雷暴之类的简单的现象。没有理由相信,把非常多样的现象称为“战争”,我们就保证了它们全都是“起因”于同样一种方式。

所有这一切表明了,这种貌似不带偏见的而且确实可信的科学方法,对于“战争起因”的研究,实际上不仅是怀有偏见的,而且会阻挡通向一种合乎情理的解决办法的道路;它实际上是伪科学的。

假如我们不是采用法律以及建立一支警察部队,而是“科学地”研究犯罪问题,即试图查明准确地说什么是犯罪的起因,那么我们会进展到什么程度呢?我并不是意味着,我们有时不能发现促成犯罪或战争的重要因素,以及我们不能以这种方式避免恶行;但在我们已把犯罪置于控制之下以后,即我们已建立了我们的警察部队之后,这才能够做好。另一方面,对于犯罪的经济的、心理的、遗传的、道德的等等“原因”的研究,以及消除这些原因的尝试,几乎都没有让我们证明,警察部队(并没有消除起因)能够把犯罪置于控制之下。确实除了诸如“战争的起因”这样的短语的模糊不清之外,整个这种方法也不是科学的。它就像是一个人坚持认为,当天冷时穿大衣是不科学的;以及我们最好应当研究寒冷天气的起因,并消除它们。也许或是,有人认为润滑是不科学的,因为我们最好应当查明摩擦的原因并予以消除。我相信后一个例子证明了这种貌似科学的批评的荒谬;因为正如润滑肯定减少了摩擦的“起因”一样,一支国际维和部队(或另一支这种类型的部队)同样可以减少战争的一个重要的“原因”,即“打成战争”而不受惩罚的希望。

革,就不可能进行实验。实验必然是规模宏大的,这是由于现代社会具有众多人口的特殊性质决定的。例如,社会主义实验如果限定在一个工厂,或一个村庄,或者即使是一个地区,都永远不可能给我们提供那种我们如此迫切需要的现实信息。

支持乌托邦工程的这类论点表现了一种被广泛持有的但却站不住脚的偏见,即认为如果要在现实环境下实施社会实验,必须是在“大规模”上进行,它们必然涉及整个社会。但零星社会实验却能在现实环境下,在社会之中加以实施,尽管是在一种“小规模”上进行的,也就是说,不使整个社会发生革命性剧变。实际上,我们一直都在进行这样的实验。采用一种新的人寿保险,实行一个新的税种,进行一项新的刑罚改革,这些都是具有遍及整体社会的影响而又不是从整体上重新改造社会的社会实验。即使一个人开了一家新商店,或是预订一张戏票,他也是在小规模上进行了一种实验;并且我们关于社会环境的所有知识,都是以进行这种类型的实验所获得的经验为基础的。我们反对的乌托邦工程管理者,当他强调社会主义实验如果是在实验室的条件下进行的,例如在一个孤立的村庄之中进行,它就会毫无价值时,他在这一点上是正确的,因为我们想要知道的是,各种事物在正常的社会环境条件下的社会之中是怎样被证明是切实可行的。但恰恰是这个例子表明了乌托邦工程管理者的偏见之所在。他确信当我们对社会进行实验时,我们必须重新塑造整个社会结构;并且他可能因此确信一种更为适度的实验仅仅是重塑一个小社会的整个结构的实验。但是我们能够从中学得最多的那种类型的实验,是一次改变一项社会制度的实验。因为只有通过这个途径,我们才能得知怎样使各种制度适应于其他制度的框架,以及怎样调整它们,以便它们按照我们的意图来运作。而且只有通过这个途径,我们才可以犯错误,并从我们的错误之中学习,而不是冒着造成必然危及未来改革意愿的严峻形势的危险。进而,乌托邦方法必然导致对于以往造成了无数牺牲的

某个蓝图的危险的教条主义的忠诚。强大的利益必定与这项实验的成功联系在一起。所有这一切都无助于这项实验的理性行动或科学价值。但是零星的方法却允许反复的实验和连续的调整。实际上,它可以导致这样一种让人满意的形势,在这个形势下,政治家们开始注意他们自身的过错,而不是试图为自己辩解,并证明他们总是正确的。这种方法——而不是乌托邦计划或历史预言——将意味着把科学方法引入政治事务当中,因为科学方法的全部奥秘是一种愿意从错误中学习的态度^①。

我相信,通过比较社会工程与比如说机械工程,能够进一步证明这些观点。乌托邦工程管理者当然会宣称,机械工程师们有时甚至从整体上设计非常复杂的机器,而且他们的蓝图可以预先处理和设计,不仅是某种特定类型的机器,而且甚至是生产这种机器的整个工厂。我的回答是,机械工程师能够做到所有这一切,是因为他拥有充分的经验即由试错法发展而来的各种理论供他运用。但这意味着,因为他已经犯过了所有类型的错误,所以他能够设计;或者换句话说,因为他依赖于他通过采用零星的方法已经获得的经验。他的新机器是许许多多小的改进的结果。他通常先有一件模型,而且只有在对它的不同零部件进行了大量的零星调整之后,他才开始进入能够拟定他对该产品的最终设计计划的阶段。类似地,他的机器生产计划也吸收了大量的经验,即在旧工厂里进行的大量零星改进。一扫无遗的或大规模的方法,只有在零星的方法已经提供给我们许许多多的详尽经验的情况下,并且甚至仅仅在

① 我在我的《研究的逻辑》一书中已尝试证明了这一点。我相信,按照所概括的这种方法论,系统性的零星工程将帮助我们逐步建立一种通过试错法得出的经验性的社会工艺。我相信,只有通过这个途径,我们才能开始逐步建立一种经验性的社会科学。迄今为止几乎还没有这样一种社会科学,而且历史方法也没有能力促进它更好地发展,这个事实是否定大规模的或乌托邦社会工程的可能性的最有力的证据。也可参见我的《历史主义的贫困》(《经济学》,1944—1945)。

这些经验的范围之内,才是有效的。几乎没有制造商只是在一张蓝图的基础上,没有首先制作模型,并且没有经过一点尽可能的调整加以“发展”,就会准备着手生产一种新发动机,纵然蓝图是由最了不起的专家拟就的。

把对于柏拉图在政治学上的唯心主义的这种批评和马克思对他所称的“乌托邦主义”的批评加以对照,也许是有益处的。马克思的批评和我的批评的共同之处在于,我们都更加主张实在主义。我们两人都相信,乌托邦计划永远不可能按照它们被构想的方式得以实现,因为几乎没有任何一个社会行动曾准确无误地产生出期望的结果(在我看来,这并未使零星的方法失效,因为在这里我们可以学习——或者确切地说,我们应该学习——并在行动中改变我们的观点)。但是存在许多不同点。在批驳乌托邦主义时,马克思实际上谴责一切社会工程——这一点很少被人理解。他指责说,对社会制度进行理性计划的信念完全是不现实的,因为社会必然按照历史规律而不是按我们的理性计划来发展。他断言,我们所能做到的一切,只是减轻历史进程中的阵痛。换言之,他采取了一种彻底的历史主义的立场,反对一切社会工程。但存在着乌托邦主义之内的一个因素,它是柏拉图的方法的专有特征,而马克思并未反对,尽管它也许是我作为不具有现实性加以抨击的那些要素之中最为重要的一个。它是乌托邦主义的扫荡性,它千方百计地试图把社会视为一个整体。它是这样一种坚定的信仰,即必须找到社会罪恶的真正根源,假如我们希望“使这个世界合乎情理”(如杜·加尔所言),就要做把这个可恶的社会体制彻底消除的事情。简言之,它是毫不妥协的激进主义(读者将会注意到,我是在其原来的和字面的意义上使用这个术语的——而不是在现在习惯上的某种“自由主义的进步论”的意义上使用它,只是为了概括“追溯事物的根源”的态度的特征)。柏拉图和马克思两个人都梦想着决定性的革命,它将使社会世界发生翻天覆地的变化。

我相信,柏拉图的方法(以及马克思的方法)的这种扫荡性,这种极端的激进主义,是同它的唯美主义联系在一起的,即希望建立一个不仅比我们的世界好一点且更为理性的世界,而且是完全消除它的所有丑恶的世界:不是一条百衲被、一件胡乱拼制的旧衣服,而是一件完全崭新的外衣,一个真正美丽的新世界^①。这种唯美主义是一种非常可以理解的态度;实际上,我相信我们大多数人都有一点承受着这样的追求完美梦想之苦。(我希望,我们所以如此的某些原因,将在下一章中揭示出来。)但是这种审美的热情,仅当它受到理性、受到责任感以及受到帮助他人的人道主义的迫切要求的约束时,它才会变得有价值。否则,它就是一种危险的热情,有发展成为一种神经官能症或歇斯底里的危险。

我们在任何地方都找不到比在柏拉图那里表达的更强烈的这种唯美主义。柏拉图是一个艺术家;而且像许多第一流的艺术家一样,他企图使某个模型、他的作品的“神圣的原型”形象化,并忠实

① 关于一种非常类似的系统阐述,参见约翰·卡鲁瑟的演讲:《社会主义与激进主义》(由海默史密斯社会主义者协会作为小册子出版,伦敦,1894)。他以一种典型的反对零星改革的方式争辩说:“每一种治标的措施都随之带来它自身的祸害,而且这种祸害一般比它意欲整治的祸害还要严重。除非我们下定决心要拥有一件完全崭新的衣服,否则我们必须准备好变得衣衫槛楼,因为缝缝补补不会改善旧衣服。”(应该注意到,卡鲁瑟在其讲演的题目中所使用的“激进主义”,其含义同这里的意思相反。卡鲁瑟提倡一种毫不让步的擦净画布的纲领,并抨击“激进主义”,即由“激进的自由主义者们”倡导的“进步性的”改革规划。对术语“激进主义的”这种用法,当然比我的用法更符合惯例,不过,这个词原来意味着“追溯根源”——例如追溯罪恶的根源——或者“根除罪恶”;而且对于这个词没有合适的替代词。)

关于正文中下一段里的几段引文(艺术家—政治家必须“描摹”的“神圣的原型”),参见《理想国》,500e/501a。也可参见第266页注②、267页注①。

我认为,在柏拉图的形式论里,有些内容对于理解艺术和艺术理论具有很大的重要意义。关于柏拉图哲学的这个方面,斯图尔特在其著作《柏拉图的理念论》(1909)第128页以下有所论述。然而,我认为,他过多强调了纯粹沉思的客体对象(与艺术家不仅使之形象化,而且他经过精心劳作在其画布上再现出来的“图案”相对)。

地“描摹”它。在上一章中给出的大量引文证实了这一点。柏拉图作为辩证法加以描述的内容,主要是对纯粹美的世界的知性直觉。他的受过训练的哲学家们是“已经看见过美者、正义者和善者的真实”^①,而且能够把它从天国带到人间的人。政治对柏拉图而言,是最高艺术。它是一种艺术——并不是在我们可能谈论操纵人的艺术或做事情的艺术的一种比喻的意义上,而是在这个词本来的意义上的艺术。它是一种创作的艺术,像音乐、绘画或建筑一样。柏拉图的政治家为了美而创作城邦。

但是在这里我必须提出异议。我认为,人类生活不能用作满足艺术家进行自我表现愿望的工具。恰恰相反,我们必须主张,每一个人,如果他愿意,都应该被赋予由他本人塑造他的生活的权利,只要这样做不过分干预他人。实际上,因为我同情这种唯美主义的冲动,我建议这样的艺术家寻求以另一种材料来表现。我主张,政治必须维护平等主义和个人主义的原则,追求美的梦想必须服从于帮助处于危难之中的人们以及遭受不公正之苦的人们的迫切需要;并服从于构造服务于这样的目的的各种制度的迫切需要^②。

注意到柏拉图的彻底的激进主义,即实行大扫荡式的措施的主张,同他的唯美主义二者之间的密切联系,是很有趣的。下述几

① 《理想国》,520c。关于“最高艺术”,尤其可参见《政治家篇》;参阅第286页注①。

② 人们一直以来常说,伦理学只是美学的一个组成部分,因为伦理问题归根结底是一种趣味问题。(例如可参阅卡特林著:《政治科学与方法》,第315页以下)假如这么说,仅仅意味着伦理问题不能用科学的理性方法加以解决,那么我是同意的。但是,我们绝不能忽略道德的“趣味问题”与美学上的趣味问题二者之间存在若巨大差别。假如我不喜欢一篇小说、一支乐曲,或者也许是一幅画,那么我不必阅读它、听它、或看它。审美问题(建筑可能是个例外)主要具有一种私人的性质,但是伦理问题都牵涉到人以及他们的生活。在这个意义上,它们之间存在着根本差别。

段话最具有特色。柏拉图在论及“同神密切交流的哲学家”时，首先提到他将“被在个人连同城邦实现他的无比美好的想象的……强烈欲望征服”——这个城邦，“如果其起草人不是把神作为他们的楷模的艺术家，就永远不会懂得幸福。”当被问到他们的制图术的细节时，柏拉图的“苏格拉底”做出了如下引人注意的答复：“他们将把城邦和人们的品性作为他们的画布，而且他们将首先把他们的画布擦净——这决非易事。但是，你知道，这正是他们与所有其他人的区别所在。除非给他们一张干净的画布，或者自己动手擦净它，否则他们将既不对城邦也不对个人开始动手工作，他们也不会制定法律。”^①

① 关于这一段与前面的引文，参阅《理想国》，500d—501a（着重号是我加的）；也可参阅第 97 页注①结尾，以及第 266 页注①、267 页注①、273 页注③、274 页注①（尤其是 266 页注②和 274 页注①）。

下一段中的两段引文出自《理想国》，541a，以及《政治家篇》，293c—e

《理想国》的两节——500d 以下关于擦净画布一段，以及 541a 善于清洗的一段——两者之前都提到哲学家像神一样，看到这一点很有意思（我相信，因为它傲视神明——它像神一样野心勃勃傲慢自大，这是浪漫的激进主义的歇斯底里的特征）；参阅 500c—d，“哲学家本人变得……如同神明一样”，以及 540c—d（参阅第 273 页注③及正文），“并且国家将由公众负担费用，为纪念他们而竖立纪念碑；而且像半神……或者至少像受上帝恩典的神圣的人们一样供奉他们。”

同样也很有趣的是（由于同样的原因），在这些段落的第一段之前是这样一段（498d/e/f；参见第 288 页注①），其中柏拉图表达了他的希望，即作为统治者，哲学家甚至可以为“多数人”接受。

* 关于术语“清洗”，可以引用下述现代的激进主义的激烈言论：“难道不是显而易见吗？如果我们要实行社会主义——真正而永久的主义——那么，就必须‘清洗’所有根本对立面（即通过剥夺公民权，以及必要时以监禁手段，使其在政治上失去活力）。”这个引人注目的设问句印在还要更为引人注目的小册子，即吉尔伯特·科普所著，由布雷德福特主教作序的《阶级斗争中的基督教徒》一书的第 18 页上。（1942；关于这本小册子的历史主义，参见第 27 页注②）该主教在其序言中谴责说“我们现在的经济体制”是“不道德的和反基督教的”，而且他说，“当某种事物如此显见乃是魔鬼所为时……教堂牧师们没有任何理由不去为毁灭它而劳作。”相应地，他把这本小册子“作为一种明了易懂且鞭辟入里的分析”加以推荐。

当柏拉图读到擦净画布时他想到的那种类型的事物,稍后做了解释。“怎样能做到那一点呢?”格劳孔问道。“所有十岁以上的公民”,苏格拉底答道,“必须把他们从城邦里赶出来并流放到乡村某地。而且必须把这些现在免受其父母的平庸性格的影响的孩子们接管下来。他们必须以真正的哲学家的方式,并按照我们已描述过的法律接受教育。”以同样的态度,在《政治家篇》中,柏拉图谈到按照政治家的最高科学实行统治的最高统治者:“无论他们碰巧依法或不依法统治那些愿意或不愿意的庶民;……以及无论他们为了国家的利益,通过杀戮或流放某些公民来清洗国家——只要他们按照科学与正义行事,并维护了……国家,而且使之比过去更好,那么这种政府形式必然被描述为惟一正确的形式。”

这就是艺术家——政治家开始进行工作时必须采取的方式。这是擦净画布的含义所在。他必须根除现存的各种制度和传统。他必须采取净化、清洗、流放、驱逐和杀戮的手段。(“清算”是其恐怖的现代术语)柏拉图的陈述确实是对所有各种形式的彻头彻尾的

可以从这本小册子中多引用几句话。“两个政党可以保证部分民主,但是——一种完全的民主只能由一个单一的政党建立起来……”(第 17 页)。——“在过渡阶段内……工人们……必须由一个不容忍其他同它根本对立的党派存在的政党领导和组织起来……”(第 19 页)。——“社会主义国家中的自由意味着不允许任何人抨击财产公共所有制的原则,但是鼓励每个人为了它更有效的实现和运作而工作……如何废除反对党这个重要问题,取决于反对党本身所运用的方法”(第 18 页)。

最有趣的也许是下述值得仔细阅读的论点(也可在第 18 页上找到):“如果在社会主义国家中不可能有资产阶级政党,那么为什么在资本主义国家中却可能有社会主义政党呢?答案很简单,因为一个是以绝大多数人的全部生产力反抗极少数人的运动,而另一个是少数人企图通过重新对多数人进行剥削来恢复他们的权力和特权地位。”换言之,一个居于统治地位的“极少数人”能够宽容,而“绝大多数人”却不能容忍“极少数人”。这个简单的答案确实如该主教所称,乃是“一种明了易懂且鞭辟入里的分析”之典范。*

激进主义的决不妥协态度——对唯美主义者拒绝妥协态度的真实描述。认为社会应当像一件艺术品一样美丽的观点只是太容易导致采取暴力措施,但是这种激进主义和暴力二者全都是不切实际而没有用处的。(苏俄发展的实例已经证明了这一点,在所谓的“战时共产主义”的擦净画布导致了经济上的崩溃之后,列宁提出了他的“新经济政策”,实际上这是一种零星工程,尽管没有有意识地系统阐述其原则或某种技术。他开始恢复伴以如此之多的人类苦难而被清除的那幅画面的绝大部分特征。货币、市场、收入分化以及私有财产——一度甚至是生产领域的私人企业——被重新采用,而且恰恰在重新建立起这个基础之后,才开创了一个新的改革时期^①。)

为了批判柏拉图的唯美主义的激进主义的基础,我们可以区分两个不同的要点。

第一点如下所述。谈到我们的“社会体制”,并谈及需要用另一种“体制”来取而代之的一些人,他们头脑中想到的非常类似于画在画布上的一幅画,在画一幅新画之前,必须把画布擦干净。但是存在某些重要差别。其中一个差别是,画家和同他合作的那些人连同使他们的生活成为可能的各种制度、他的建立一个更美好世界的梦想和规划、以及他的行为准则和道德规范的标准,全部都是该社会体制即要被擦掉的那幅画面的组成部分。假如他们真的要把这块画布擦净,他们必将自我毁灭,并摧毁他们的乌托邦计划(而且随之而来的可能将不是一种柏拉图式的理念的美丽摹本,而是一团混乱)。政治艺术家如阿基米德大声疾呼,为了用杠杆把世界撬离它的中心点,要在社会世界之外找到一个他能够立足的地方。但是这样一个地方并不存在,而且在任何一种重建过程期间,这个社会世界必须连续不断地运转。这就是在社会工程方面拥有更多经验之前,我们为什么必须一点一点地改革它的各项制度的简单原因。

① 关于这种发展,也可参照第2卷第13章,尤其是第143页注①及正文。

这一点把我们引向了更为重要的第二个要点，即激进主义中固有的非理性主义。在所有事物方面，我们只能通过试错法，通过犯错误和改进来学习，我们永远不能依靠灵感，尽管灵感只要能够经过经验的检验，也许极有价值。因此，假定彻底重建我们的社会世界将会立即带来一种可行的体制，这是不合理的。相反，我们应当预料到，由于缺乏经验，我们会犯很多错误，只有通过一种持久而勤勉的小幅度调整过程，才可能消除这些错误；换句话说，只有运用我们倡导使用的零星工程的理性方法，才能做到这一点。但是，那些因其不够彻底而不喜欢这种方法的人们，为了用一张干净的画布重新开始，必将再次擦掉他们刚刚建构起来的社会；而且，既然因为同样的原因，这一次重新开始也不会带来至善至美，他们将不得不重复这种过程，而永远取得不了任何进展。那些承认这一点并准备采纳我们的更为适中的零星改进方法，但只是在第一次彻底擦净画布之后这样去做的人们，几乎不可能逃避认为他们最初的扫荡和暴力措施完全没有必要的批评。

唯美主义和激进主义必然引导我们放弃理性，而代之以对政治奇迹的孤注一掷的希望。这种非理性的态度源于迷恋建立一个美好世界的梦想，我把这种态度称为浪漫主义¹。它也许在过去或在未来之中寻找它的天堂般的城邦，它也许竭力鼓吹“回归自然”

① 似乎在文学上以及哲学上的浪漫主义，可以追溯到柏拉图。卢梭受到他的直接影响（参阅第 171 页注①），这一点广为人知。卢梭也了解柏拉图的《政治家篇》（参阅《社会契约论》，第二卷，第七章以及第三卷，第六章）以及它对古代山地游牧部落的赞颂。但除了这种直接影响之外，可能卢梭间接地从柏拉图的思想中产生了他的田园牧歌式的浪漫主义和对原始状态的钟爱；因为他肯定受到了意大利文艺复兴的影响，后者重新发现了柏拉图，尤其是他的自然主义和他对某种完善的原始游牧部落社会的梦想（参阅第 83 页注①（3）和第 102 页注①以及第 171 页注①。）——有趣的是，伏尔泰马上认识到了卢梭的浪漫蒙昧主义的危险；就像当康德面对赫尔德的“理念”中的这种成份时一样，并没有因为他对卢梭的钦佩而妨碍他认识到这种危险（也可参阅第 2 卷第 12 章第 99 页注②，以及正文）。

或“迈向一个充满爱和美”的世界”；但它总是诉诸我们的情感而不是理性。即使怀抱着建立人间天堂的最美好的愿望，但它只是成功地制造了人间地狱——人以其自身的力量为自己的同胞们准备的地狱。

柏拉图攻击的背景

第十章 开放社会及其敌人

他将使我们恢复最初的本性，治疗我们，使我们快乐和幸福。

——柏拉图^①

我们的分析仍有一些疏漏之处。认为柏拉图的政治纲领纯属极权主义的看法，以及第6章对这个看法所提出的异议，引导我们去考察正义、智慧、真理和美之类的道德观念在这个纲领所发挥的作用。这个考察结果一直是没有什么区别的。我们发现这些观念的作用是重要的，但它们不能促使柏拉图超越极权主义和种族主义。这些观念中有一个还有待继续考察，即幸福的观念。人们可能会记得，我们引用过格罗斯曼的话，他坚信柏拉图的政治纲领基本上是一个“建立一个每个公民都真正幸福的完善国家的计划”，我将这一信念描述为将柏拉图理想化倾向的遗风。如果要论证我的看法，我不会费太大的劲便能指出，柏拉图对幸福的论述与其对正义的论述极其相似，尤其是，这个论述是基于同一信念，即社会“天然地”分为各个阶级或等级。柏拉图力主，真正的幸福^②只有通过正义，即安于本分，

① 本章开头的语录摘自《会饮篇》，193d。

② 参阅《理想国》，419a 以下，421b，465c 以下，和 519e；并参阅第6章，特别是第2和第4节。

才能实现。统治者只有在进行统治时才能找到幸福，武士只有在进行战争时才能找到幸福。而我们还可以推论，奴隶只有在被奴役时才能找到幸福。除此之外，柏拉图常常说起，他的目标既不在于个人的幸福，也不在于国家中任何特定阶级的幸福，而仅在于整个国家的幸福。他还声辩道，这只不过是正义统治的结果。我已指出，这种正义统治就其性质而言是极权主义的。《理想国》的主要论题之一便是只有这种正义才能带来真正的幸福。

从这一切来看，把柏拉图视为一个极权主义党派政治家，就其直接的实践工作而论是不成功的，但从长远来看，他所做的阻止和摧毁他所憎恨的文明的宣传却十分成功。^① 这似乎自圆其说、难以反驳地解释了这些材料。然而，若要使人们感到这种解释有重大错误，就得以这种率直的方式来谈论这些材料。不管怎样，当我这样表达时，我感觉就是如此。我所感到的似乎是，并非不真实，而是有缺陷。于是，我开始寻找有可能驳斥这种解释的证据^②。然而，除了一点以外，在每一点上试图反驳我的解释都是十分不成功的，新的材料只能使柏拉图主义和极权主义之间的一致性更为明显。

使我感到我在寻求反驳中获得成功的那一点，是关于柏拉图对僭主政治的憎恨。当然，把它解释为并无其事总是可能的。人们会很容易说柏拉图对僭主政治的控诉不过是宣传而已。极权主义往往宣称热爱“真正的”自由，而柏拉图歌颂自由而反对僭主政治听起来与这种所谓的热爱十分相像。尽管如此，我还是感到他对僭主政治的某些看法^③是真诚的，这将在这一章的其后部分谈到。显然，在柏拉图的时代里，“僭主政治”通常指的是以群众支持为基础

① 我考虑的不仅是中世纪的抑制社会的企图，即以柏拉图的统治者对灵魂——被统治者的精神福祉——负责的理论（以及被柏拉图在《理想国》和《法律篇》中发展的许多实用手段）为基础的企图，而且还考虑了许多以后的发展。

② 换句话说，我一直力图尽可能地运用我在《研究的逻辑》中描述的方法。

③ 特别参阅《理想国》，566e；并参阅第 376 页注②。

的一种统治形式，这一事实使我能够说柏拉图之憎恨僭主政治与我原先的解释相一致。但我感到这并不能消除要修正我的解释的必要。我还感到，仅仅强调柏拉图的根本真诚，对完成这种修正是很不够的。无论怎样强调也不能抵消这幅画像的总印象。一幅新的画像是需要的，它必须包括柏拉图相信他是一个医生，负有医治有病的社会的使命，同时还必须包括事实上他对在他之前和之后的希腊社会所发生的事情都比任何别人看得更清楚。既然试图否认柏拉图主义与极权主义之间的雷同无助于改进这幅画像，所以我终于不得不修正我对极权主义本身的解释。换句话说，对照现代极权主义来理解柏拉图，竟然使我修正我对极权主义的看法，我自己也感到惊讶。我并不改变我对极权主义的敌视，但这终于使我看到，老的和新的极权主义运动的力量都在于它们要回答一个极其实的需要，尽管这种回答可能被认为不妥。

按照我的新解释，我觉得柏拉图宣称他希望使国家及其公民幸福，并非纯属宣传。我愿意承认他的根本善意^①。我也承认他在一定的限度内，在他的幸福许诺所根据的社会学分析上是对的。把这一点说得更确切些，那就是：我相信柏拉图以其社会学的深刻见识，发现了他那个时代的人正处在以民主主义和个人主义的兴起为开始的社会革命所引起的严重压力之下。他成功地发现他们的严重不幸的主要原因——社会的变化和分裂——他并且极力加以反对。没有理由怀疑，他的极其强烈的动机之一就是为公民夺回幸福。出于在这一章稍后部分所讨论的理由，我相信他所推荐的医疗——政治学的处方，以阻止变化并回到部落社会去，是完全错误

^① 在我的故事中，应该“没有恶棍……。犯罪没有意思……。只有人们满怀美好的愿望，在最佳状态时所做的事情，才真正使我们感兴趣”。我曾设法尽量将这种方法论的原因运用于对柏拉图的分析。（本注中引用的对这条原则的陈述，摘自萧伯纳为《圣女贞德》写的序；详见“悲剧，并非闹剧”一节中的头几句。）

的。这个建议作为一种治疗是行不通的，但它却证明了柏拉图的诊断能力。它表明，柏拉图是知道毛病出在哪里，知道人们所经受的压力和不幸，尽管他错误地声称他要引导人们回到部落社会去，以减轻这个压力和恢复他们的幸福。

我想在这一章里对促使我持有这些看法的历史材料作一番简略的考察。在本书的最后一章里，将会看到，我对所采取的方法，即历史解释的方法提出一些评论。所以，在这里我只说，我并不宣称这种方法具有科学的地位就够了，因为，对一种历史解释进行检验是不可能像通常的假说检验做得那么严格。历史解释主要是一种观点，其价值在于它是否富有成效，在于它对历史材料的解释力，能否引导我们发现新材料，并帮助我们材料条理化和连贯化。所以，我在这里所要说的话，并不意味着作为一种教条式的断言，尽管我有时也许会大胆表达我的看法。

我们的西方文明起源于希腊。看来希腊人最早从部落主义过渡到人道主义。让我们考虑一下这意味着什么。

早期希腊部落社会在许多方面同波利尼西亚人，例如毛利人的部落社会相似。通常住在设防的居住地的各个战斗者小集团，在部落首领或王或贵族家庭的统治下，在海上和陆地上彼此进行战争。当然，在希腊人和波利尼西亚人的生活方式之间存在着许多区别，因为部落社会当然不是千篇一律的。没有标准的“部落生活方式”。然而，在我看来，在这些部落社会中，如果不是全部，至少在大部分，都可以发现某些典型特征。我指的是他们对社会生活习惯那种神秘的或非理性的态度，以及与这些习惯相应的严格性。

对社会习惯的这种神秘态度在上面已经讨论过了。它的主要因素就是未能把社会生活中的习惯的或约定的规律性同在“自然”

中所发现的规律性区别开来；而这种情况又往往兼有如下的信念，以为这二者都是由超自然的意志来执行的。社会习惯的严格性在大多数情况下也许只是这种态度的另一个方面。（有理由相信，这个方面甚至更为原始，而且超自然的信念又是害怕改变常规的一种合理化而已——我可以在每一个幼小儿童中发现这种畏惧。）当我谈到部落社会的严格性时，我并不是说部落的生活方式不会发生变化。我指的却是，相当罕有的变化都具有宗教改变的性质，或引进新的神秘禁忌的性质。这些变化并非基于要改进社会状况的理性目的。除了这些变化之外——这是极其罕见的——禁忌严格地规定和支配生活的一切方面。它们不会留下许多空白。在这种生活形式中很少出现问题，而且没有出现事实上与道德问题相同的问题。我的意思并不是说，部落的成员为了按禁忌行事有时不十分需要英雄气概和坚韧不拔的精神。我的意思是，他难得发现自己正处在怀疑他应如何行动的状况中。对的做法总是已被决定了的，虽然要遵循它就得克服困难。它是由禁忌所决定的，由神秘的部落建构所决定的，而不可能成为批判性思考的对象。甚至赫拉克利特也不能明确地把部落生活的建构性规律与自然规律区分开来，二者都被视为具有同样的神秘性质。以集体部落传统为基础的建构，没有个人责任的余地。禁忌确立了某种集团责任形式，因而它们可以是我们所说的个人责任的先驱，但它们同个人责任毫无共同之处。禁忌并非基于理性评价的可能性原则，而是基于诸如祈求命运权力之类的神秘观念。

大家知道这种情况至今仍然存在。我们自己的生活方式仍然带有禁忌；饮食的禁忌、礼仪的禁忌以及其他许多禁忌。但其间有着一些重大区别。在我们的生活方式中，在国家的法律与我们在习惯上遵从的禁忌之间有着越来越广大的个人决定的领域及其问题和责任；我们也知道这个领域的重要性。个人决定可以导致禁忌的改变，甚至导致已不再是禁忌的政治法律的改变。重大的区别在于

对这些问题的理性反思的可能性。理性反思在某种程度上开始于赫拉克利特^①，至于阿尔克迈昂、法列亚斯和希波达莫斯及智者

① 关于赫拉克利特，详见第2章。关于阿尔克迈昂和希罗多德的法律平等学说，详见第187页注②、188页注①和191页注①。关于卡尔克东的法列亚斯的经济平等主义，详见亚里士多德的《政治学》，1266a和D⁵，第39章（也论述了希波达莫斯）。关于米利都的希波达莫斯，详见亚里士多德的《政治学》，1267b22，及第50页注①。当然，我们还必须把那些智者、普罗塔哥拉斯、安提芬、希庇亚斯、阿基达玛、利科弗龙；克里底亚（参阅D⁵，残篇6，30—38，以及第262页注①），和老寡头（如果克里底亚与老寡头是两个）；以及德谟克利特都包括在最早的政治理论家之中。

关于“封闭社会”和“开放社会”两词，以及伯格森对这个词在多少相似意义上的使用，参阅本书导言的注释。我把封闭社会描述为巫术的社会，而把开放社会描述为理性的和批判性的社会，因此，若不将讨论中的社会理想化，就无法使用这两个词。这种神秘态度根本没有从我们的生活中消逝，即使在至今已经实现的最“开放”的社会中，也没有消逝，我认为完全消逝是不大可能的。尽管如此，给从封闭社会到开放社会的过渡规定某些切实可行的标准，似乎还是可能的。当社会建构首次被有意识地认识到是人为的产物时，当从它们是否适合人类用来达到自己的目标或宗旨出发，讨论到有意识地改变它们时，这种过渡就发生了。或者，在比较具体地讨论这个问题时，当主动地进行干预和有意识地追求个人或集团利益代替了人们在考察社会秩序时所具有的超自然的敬畏心理的时候，封闭社会就解体了。显然，通过文明教化进行的文化接触可以促使这种解体发生，甚至可以促使统治阶级中产生贫穷的即无土地的成员。

我应该在此指出，我不愿意笼统地谈“社会解体”。我认为，这里描述的封闭社会的解体是一件很清楚的事情，但是，我觉得，一般说来，这个字眼不外乎暗示观察这个解体过程的人不喜欢看到他所描绘的发展过程。我看，这个字眼用得很不恰当。但是，我承认，无论是否确有理由，某一个社会的成员大约都感到“一切都在瓦解”。对于一个法国旧制度或俄国贵族的成员，法国革命或俄国革命无疑都是彻底的社会解体；但是，对于新统治者，那就截然不同了。

汤因比（参阅《历史研究》，V，23—25，338）把“社会整体的分裂现象的出现”描述成衡量一个已经解体的社会的标准。既然毫无疑问，早在伯罗奔尼撒战争之前，在希腊社会中，分裂就以阶级倾轧的形式出现了，为什么他还认为这次战争（而不是部落制的瓦解）标志着他所说的古希腊文明的衰败，这一点不太清楚〔参阅第116页注②（2）和第329页注①〕。

关于希腊人和毛利人之间的相似点，可在伯内特的《早期希腊哲学》²，特别是第2、9页中，找到一些论述。

们,由于探求,“最好政制”从而在不同程度上假定某个问题具有可以进行理性讨论的性质。在我们的时代里,我们许多人对新的立法以及别的建构改革是否可取都可以作出理性的决定;就是说,作出一些以对可能的后果的估计为根据的决定,作出以对其中一些改革的有意识的赞成为根据的决定。我们承认理性的个人责任。

结论是,神秘的或部落的或集体主义的社会也可以称为封闭社会,而每个人都面临个人决定的社会则称为开放社会。

一个封闭社会在其最好的情况下也只能恰当地比作一个有机体。所谓国家有机体学说或国家生物学说可以在相当范围内适用于它。一个封闭社会相似于一群羊或一个部落,因为它是一个半有机的单位,其中各个成员由于有着半生物学的联系——同类,共同生活、分担共同的工作、共同的危险、共同的欢乐和灾难——而结合在一起。它又是各个具体的个人的一个具体的集团,不仅由于分工和商品交换等抽象的社会关系,而且由于触觉、味觉和视觉等具体的生理关系而彼此联结起来。虽然这种社会可以建立在奴隶制的基础上,但奴隶的存在不一定产生与家畜根本不同的问题。因此,使有机体学说不能应用于开放社会的那些方面是不存在的。

我所想到的那些方面与如下事实相联系:在一个开放社会里,许多成员都力图在社会上出人头地和取代别的成员的位置。这就会导致,比方说,阶级斗争这类重要的社会现象。我们不能在一个有机体里面发现类似阶级斗争的情况。一个有机体的细胞或组织(有时被说成与国家的成员相当)也许会争夺养分;但并不存在大腿变成大脑,或者身体的另一些部分变成腹腔的内在倾向。既然在有机体中不存在相当于开放社会的一个最重要的特征——成员间对地位的竞争,因此,所谓国家有机体学说所根据的是一种错误的类比。在另一方面,封闭社会是不怎么知道这些倾向的。它的各种建构,包括它的等级制度,都是神圣不可侵犯的禁忌。有机体学说在那里并非那么不适合。所以,无怪乎我们看到,把有机体学说

应用于我们的社会的种种做法，多半都是为了回到部落社会所作的伪装宣传罢了^①。

开放社会由于丧失了有机体的性质，所以在不同程度上，可以变成我称之为“抽象社会”的那种样子。它可以在相当程度上失去作为一个具体的或实在的人的集团或这些实在的集团系统的性质。这种很少被人理解的情况会被夸大解释。我们可以设想这样

① 这里对国家有机体学说的批判，以及许多其他揭示，我均得自J. 波普尔·林科斯；他写道（《普遍的养育义务》，第2版，1923年，第71页。）：“杰出的米涅纽斯·阿格利巴在劝反叛的平民返回（罗马）时，打了一个关于四肢背叛肚子的比喻……。为什么他们中间没有一个喊：‘对呀，阿格利巴！如果一定需要有一个肚子，那么，我们平民原意从现在起就做肚子；而你们……可以充当四肢！’”（关于这个比喻，参阅李维，第1卷，第32页，和莎士比亚的《科里奥拉努斯》，第1幕，第1场。）注意到一场像“民意观察”那样显然是进步的现代运动也在宣传社会有机体学说（在其小册子《第一年的工作，1937—1938年》的封面上），也许是很有趣的。并请参阅第156页注①。

另一方面，必须承认，恰恰由于缺乏社会压力，部落的“封闭社会”多少带有“有机体的”特征。这样的社会可能以奴隶制为基础（希腊人的情况就是如此），这一现象本身并不会产生社会压力，因为有时奴隶和牲口一样，只是社会的一部分；他们的志气和困难不一定会产生什么影响，从而使统治者感到这是社会内部的问题。不过，人口的增加确实会成为这样一个问题。在并不向外移民的斯巴达，人口增长首先导致征服相邻部落，以便取得他们的领土，然后通过各种手段，包括杀婴、节育、同性恋等习俗，控制人口增加，有意识地努力阻止各种变革。柏拉图很清楚地看到这一切，他一贯坚持（也许受到希波达莫斯的影响），居民的数量需要保持不变。他在《法律篇》中建议实行殖民和节育，正如他早些时候把同性恋（在亚里士多德的《政治学》，1272a23中，也作了同样解释）作为保持人口数量稳定的手段；参阅《法律篇》，740d—741a，和838e。（关于柏拉图在《理想国》中杀婴的建议以及类似问题，尤应参阅第106页注②，再进而参阅第339页注①、376页注②，以及第161页注①（3））

当然，所有这些做法远不能用理性的语言给予完整的解释；尤其是，多利安人的同性恋与战争的实践联系在一起，与想在作战士兵生活中重新得到感情上的满足的企图联系在一起，由于部落制解体，感情上的满足大致不可能；尤应参阅柏拉图在《会饮篇》，178e中所称赞的“由恋人组成的作战士兵”。在《法律篇》，636b, f, 836b/c中，柏拉图对同性恋表示蔑视（不过，还要参阅838e）。

的一个社会，在这个社会里人们实际上从不直接接触——那里的一切事情都是各个孤独的个人，通过打字的信件或电报互通消息，出门都坐封闭的汽车（人工授精甚至会出现没有个人因素的生殖）。这种虚构的社会可以称之为“完全抽象的或非个人化的社会”。有趣的是，我们的现代社会在许多方面与这种完全抽象的社会颇为相似。虽然我们并不经常在封闭的汽车上独自驱车（只是沿路看见街上来来往往的人群），但其结果与此差不多——我们同街上的行人通常没有建立任何个人关系。同样，加入工会不过是持有会员证和向一个不认识的秘书交纳会费而已。在现代社会中生活的有许多人没有或极少有亲密的个人接触，他们生活在默默无闻和孤独的状态之中，因而是处于不愉快之中。因为社会已变得抽象，而人的生物性质却没有多大改变，人有社会需要，但在一个抽象的社会中这些需要是不能得到满足的。

当然，我们的描述即使采取这种形式也是极其夸大的。完全抽象的甚或以抽象为主的社会是永远不会或不可能存在的，就像完全理性的甚或以理性为主的社会永远不会或不可能存在的一样。人们仍然形成各种实在的集团和进入各种实在的社会接触，并力图尽可能满足他们在情欲上的社会需要。然而，现代开放社会中大多数的社会集团（有些幸运的家庭集团除外）都是不好的替代者，因为它们对共同生活并无帮助。其中许多社会集团在社会生活中基本上不起作用。

这个被夸大的描述的另一情况，就是至今还没有包括有利的方面——而只包括不利的方面。但事实是存在着有利的方面的。新型的个人关系是会出现的，人们可以自由地加入这些个人关系，而不被出身的偶然性所决定；此外还产生新的个人主义。同样，精神的联系可以扮演主要的角色，而生物的或生理的联系则会减弱；如此等等。然而，尽管如此，我希望我们的例子将阐明一个较为抽象的社会与一个较为具体的或较为实在的社会集团之间的区别究

竟意味着什么；它将表明我们的现代开放社会基本上是通过抽象关系，例如交换或合作来运行的。（现代社会理论，例如经济学理论主要是关于这些抽象关系的分析。许多社会学家，例如杜克凯姆还没有理解这一点，而不去放弃教条主义的信念，以为社会分析必须以实在的社会集团为根据。）

从上面所说的话看来，从封闭社会到开放社会的过渡显然可以被描述为人类所经历的一场最深刻的革命。由于封闭社会具有我们所说的生物性质，所以这个过渡必定为人们深深感到。因此，当我们说我们的西方文明源于希腊时，我们应当明白这是什么意思。这指的是，希腊人为我们开始了这场伟大的革命，而现在这场革命似乎仍然处于开始阶段——从封闭社会到开放社会的过渡。

二

当然，这场革命不是人们有意识地发动的。希腊的部落封闭社会的瓦解可以追溯到占有土地的统治阶级开始感到人口增长之时。这意味着“有机的”部落社会的结束。因为它使这个统治阶级的封闭社会出现了社会冲突。在开始时，在这个问题上似乎有某种“有机的”解决办法，即创造一些子城邦。（这种解决办法的“有机”性质由于在送出殖民者之后所采取的神秘程序而被破坏了）然而，这种殖民仪式只是延缓其瓦解而已。它甚至产生了导致文化接触的新危险区；而这些接触又造成了也许对封闭社会来说更为危险的事情——商业以及从事贸易和航海的新阶级。到了公元前6世纪，这种发展已导致旧有生活方式的部分解体，甚至导致一系列的政治革命和反动。它不但导致用暴力来保存和保住部落社会——在斯巴达就是这样，而且还导致伟大的精神革命，出现了批判性的讨论，以及随之出现了从神秘的迷信中解放出来的思想。与此同时，我们发现新的不安的第一征象。文明的胁变开始被人们感

觉到。

这种胁变和不安乃是封闭社会解体的一种结果。甚至在我们这个时代也是被感到的,尤其是在社会变化的时候。这种胁变之所以产生,乃是由于生活在一个开放的、部分抽象的社会中,就要求我们进行不断的努力之故——是由于人们力求合乎理性,至少要放弃某些情欲的社会需要,要照顾自己和承担责任。我相信,我们必须承受住这个胁变,作为促进知识、理性、合作和相互帮助所要付出的代价,并终于作为增进我们的生存机会、人口数量所要付出的代价。为了人类,这个代价是必须付出的。

这个胁变与封闭社会解体时第一次出现的阶级冲突问题是密切相关的。封闭社会本身并不知道这个问题。至少对它的统治者来说,奴隶制、等级制和阶级统治是“自然的”,意思是不容置疑的。然而,随着封闭社会的解体,这种信念就消失了,随之一切安全感也消失了。部落社会(以及其后的“城邦”)是部落成员感到安全的地方,尽管周围有敌人和危险的甚至敌对的神秘力量,他对部落社会的体验就像儿童对其家庭和住家的体验一样,在那里他有确定的任务;他对任务知道得很清楚,而且干得很好。封闭社会的解体确实引起了阶级问题和其他的社会地位问题,这对公民必定产生影响,就像家庭的严重争吵和破裂对儿童容易产生影响一样^①。当然,这种胁变是特权阶级所感到的,现在他们所感到的威胁,较之从前受压迫的那些人更甚;但甚至后者也感到了不安。他们也因为

^① 我估计,我所谓的“文明的胁变”类似弗洛伊德写《文明及其缺憾》时心中想到的那种现象。汤因比说到一种茫然所失感(《历史的研究》,第V卷,第412页),但是,他将其局限于“离析的时代”,而我发现赫拉克利特已把我的胁变一词表述得很清楚(事实上,可以追溯到赫西奥德)——早在据汤因比所说他的“古希腊社会”开始“离析”之前。迈耶说到家世门第的消失,家世门第曾决定每一个人在生活中的地位、他的公民的和社会的权利和义务,以及谋生的保障(《古代史》,第III卷,第542页)。这是对公元前5世纪希腊社会中的胁变所作的恰当描述。

他们的“自然”世界的解体而惊恐不安。虽然他们继续进行斗争,但他们往往不愿利用在反对他们的阶级敌人时所取得的胜利。他们的阶级敌人是由传统、既得地位、较高的教育水平以及自然权威感所支持的。

这样看来,我们必须试图理解成功地阻止住这些发展的斯巴达的历史以及导致民主政治的雅典的历史。

封闭社会解体的最有作用的原因,也许是海上交通和商业的发展,与别的部落有密切的接触就容易破除人们对部落制的必然感;贸易和商业中的首创精神,看来是个人首创精神^①和独立精神的几种形式之一,它们能够表现自己,甚至在部落制仍然盛行的社会中也是如此。航海和商业这二者已成为雅典帝国主义的主要特征,公元前5世纪雅典的发展就是如此。事实上,雅典的寡头们、特权阶级分子或先前的特权阶级分子把所有这些都视为最危险的发展。他们已经明白,雅典的贸易、雅典的金融商业主义、雅典的海军政策以及雅典的民主趋势,都是这个运动的各个部分,而且,如果不深挖这个祸害的根源并摧毁这个海军政策和帝国,那么,要挫败民主是不可能的。但是,雅典的海军政策依靠它的多个海港,特别是比雷埃夫斯港——它是商业的中心和民主政党的堡垒,而且在战略上,雅典的海军政策也依靠那些保卫雅典的城墙,其后依靠延长到比雷埃夫斯港和法勒伦湾的那道长城。因此,我们发现,雅典的寡头党派在一个多世纪中十分憎恨这个帝国,憎恨这支舰队、海

① 另一种这类职业可以有比较多的思想自由,就是行吟诗人的职业。我现在主要想到进步主义者色诺芬尼;参阅第133页注①中论“普罗塔哥拉主义”的段落。(荷马也可算作与此有关的一个例子)显然,可以从事这种工作的人不多。

刚巧我个人对商业或一心搞商业的人不感兴趣。不过,商人的进取精神的影响对我好像相当重要。据我们所知,已知的最古老文明,即苏美尔文明,是带有强烈民主特色的商业文明;书写和算术的技巧、科学的发端,都和它的商业生活有联系,这一切恐怕很难说是巧合(并请参阅第341页注①对应正文)。

港和城墙,并把它们视为民主的象征,视为民主势力的源泉,并希望有朝一日把它们摧毁。

在修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》中,或者更确切地说,在公元前 432—421 年和公元前 419—403 年,在雅典的民主政府和斯巴达受阻的寡头部落政府之间的两次大战中,我们可以发现这个发展的许多证据。当我们阅读修昔底德的著作时,我们一定不会忘记他心底里并不同情他自己的城邦雅典。尽管他显然并不属于在战争中通敌的雅典寡头俱乐部的极端派别,但他肯定是寡头党的成员,既不是曾把他放逐的雅典人民、雅典民主派的朋友,也不是雅典帝国主义政策的拥护者。(我并非有意贬低修昔底德这位也许有史以来最伟大的历史学家。然而,尽管他在确认他所收集的事实方面是很成功的,而且他力求公允的精神是真诚的,但他的评论和道德判断代表着一种解释、一种观点,而在这种解释和观点上,我们不一定要赞同他。)我首先从他描述公元前 482 年伯罗奔尼撒战争前半个世纪时特米斯托克利的政策那段话中摘引一段话:“特米斯托克利也劝说雅典人完成比雷埃夫斯港……因为雅典人现在已从事航海了,他认为他们有很好的机会来建立一个帝国。他是最早敢于说他们应该使海洋成为他们有很好的机会来建立一个帝国的人。他是最早敢于说他们应该使海洋成为他们的管辖领域的人……”^①25 年之后,“雅典人开始建造延伸到海边的长城,一端达到巴拉萨姆港,另一端达到比雷埃夫斯港”^②。这是在伯罗奔尼撒战争爆发前 26 年之事,那时寡头党完全知道这些发展的意义。修

① 修昔底德, I, 93(我主要按照乔伊特译本)。关于修昔底德的偏见,参阅第 334 页注②(1)。

② 这一段及下一段引文:前引书, I, 107。尽管迈耶没有更可靠的来源,在他的辩护性的译文中,修昔底德关于奸诈的寡头的陈述几乎看不出来,简直歪曲得无从辨认。(关于迈耶的偏袒,参阅第 334 页注②(2))——关于另一类似的奸诈行为(在公元前 479 年,在普拉太亚之战的前夕),参阅普卢塔克的《阿里斯蒂德》, 13。

昔底德告诉我们，他们并没有从极其明显的叛变行为有所退缩。在寡头们中，阶级利益有时取代了他们的爱国主义。一支有敌意的斯巴达远征军侵犯雅典北部而为此提供了机会，他们就决定同斯巴达勾结来反对自己的国家。修昔底德写道：“有一些雅典人私自对他们（即斯巴达人）表态，‘希望他们会消灭民主政府和停止建造长城，但其他的雅典人……不大相信他们有反对民主政府的计划。”因此，忠诚的雅典公民们开赴前线与斯巴达人作战，但被打败了。但是，看来他们也大大削弱了敌人，足以防止敌人与他们城邦内的第五纵队分子联合。几个月之后，长城建成了，这意味着，民主政府只要保持其海军优势就能获得安全。

这个事件表明，甚至在伯罗奔尼撒战争爆发前 26 年之时，雅典的阶级形势是何等紧张，而在战争期间，阶级形势就变得坏得多了。它还表明，反叛的、亲斯巴达的寡头党所采用的是什么方法。我们必须注意，修昔底德只是顺便提到他们的叛变，而且没有谴责他们，但在别的地方，他极其强烈地反对阶级斗争和党派思想。所引用的下一段话，是作为对公元前 427 年科西拉革命的一般感想而写的，确实耐人寻味。首先因为这是阶级形势的精彩描述；其次由于这是修昔底德每当他要描述科西拉民主派类似趋势时所具有的强烈措词的一个例证。（为了判明他不够公允，我们必须记住，在战争开始时，科西拉曾经是雅典民主联盟的一员，而那次叛逆又是寡头们发动的。）还有，那段话是社会总崩溃感的精彩表达。修昔底德写道：“几乎整个希腊世界都在动乱之中，在每一个城邦里，民主派的领袖们和寡头派的领袖们都在作出艰苦努力，其一是为了使雅典人有利，另一是为了使拉西第孟人有利……党派联系胜于血统联系……双方的领袖们都采用好听的名称，一方自称主张多数人的政治平等，而另一方则自称主张贵族的智慧；他们固然声称致力于公众利益，但事实上他们只不过是公众利益来标榜自己罢了。他们用尽一切可以设想到的手段使一方压倒另一方，并且采用最

严重的罪恶方法……这个革命在希腊人中产生了各种弊病……背信弃义的敌对态度到处可见。没有任何语言有足够的约束力，也没有任何誓言足以令人畏惧而使敌对双方言归于好。每个人都深信没有安全。”^①

只要我们认识到这种阴谋背叛的态度在一个多世纪之后，亚里士多德写他的《政治学》时还没有改变的话，我们就可以估量到雅典寡头们接受斯巴达的帮助并阻止建造长城的全部意义。我们在《政治学》中听到亚里士多德说到有一个寡头誓言“现在是很时髦的”。这个誓言是这样说的：“我承诺成为人民的敌人，并尽力给人民出坏主意。”^②很明显，倘若我们忘记这种态度，我们就无法理解那个时代。

我在上面说过，修昔底德本人就是一个反民主主义者。如果我们考虑到如何描述雅典帝国以及各个希腊城邦对它的憎恨，这一点就很清楚了。他告诉我们，人们感到雅典人对其帝国的统治并不比僭主政治好些，而且所有的希腊部落都害怕它。修昔底德在描述公众在伯罗奔尼撒战争爆发的意见时，他对斯巴达的批评是很温和的。而对雅典帝国主义的批评则是严厉的。“人们的一般感情都强烈地倾向于拉西第孟人；因为他们认为拉西第孟人是希腊的解放者。各个城邦和个人都热情帮助他们……而反对雅典人的普遍

① 修昔底德，Ⅱ，82—84。下面是这一段的结尾，它说明修昔底德身上有个人主义和人道主义的因素，他是伟大世代中的一员（详见下文，以及本章第342页注②），而且，如前所述，也是一个温和派：“人们在进行报复时是无所顾忌的；他们不考虑将来，毫不犹豫地否定人道的习惯法，这些法律正是每一个个人一旦陷于灾难之中都要赖以获救的；他们忘记了，等到需要这些法律时才去找，已经无济于事。”关于修昔底德偏见的进一步讨论，见第334页注②（1）。

② 亚里士多德：《政治学》，Ⅷ，（V），9，10/11，1310a。亚里士多德不赞成这样公开的敌视；他认为，真正的寡头假装是人民事业的拥护者，这样似乎更明智；他急于告诉他们：“他们应该采取，起码假装采取相反的方针，在自己的誓言中提出保证：‘我不会做出危害人民的事情。’”

愤怒是强烈的。有些人盼望从雅典人中解放出来，另一些人害怕落入它的支配之下。”^① 最有趣的是，对雅典帝国的这个评判或多或少地已成为对“历史”的官方评判，即已成为大多数历史学家的评判。正如哲学家们难以摆脱柏拉图的观点一样，历史学家们也被束缚于修昔底德的观点。作为一个例子，我可以引用迈耶的话（他是研究那个时代的最优秀的德国权威）。他简直是重复修昔底德的话，他说：“希腊中有教养的人都……讨厌雅典人。”^②

① 修昔底德，I，9。

② 参阅 E. 迈耶：《古代史》，IV（1915 年），368。

(1) 要想评判修昔底德的未经证实的公允，或不如说是无意的偏袒，我们必须将他对于标志着伯罗奔尼撒战争的第一阶段（迈耶按吕西亚斯的榜样，把这一阶段叫做阿基达莫斯战争；参阅迈耶：《古代史》，IV，307，和 V，p. 7）开始的最重要的普拉太亚事件的处理，与他对于米洛斯事件，即雅典在第二阶段（阿基比德战争）中采取的第一个侵略步骤的处理，做一番比较。阿基达莫斯战争以进攻民主的普拉太亚开始——这次闪电式的袭击是底比斯并未宣战就发动的，底比斯是极权主义的斯巴达的一个伙伴，其隐藏于普拉太亚内部的朋友，即寡头的第五纵队，乘着夜色给敌人找开了普拉太亚的大门。虽然作为战争的直接原因，这个事件很重要，但是修昔底德叙述得很简单（I，1—7）；他没有对其道德方面做出评价，只是称“普拉太亚事情是对三十年休战的明显破坏”；但是，他责怪（I，5）普拉太亚的民主派残酷对待入侵者，甚至怀疑他们是否违背了誓言。这种表述方法与著名的和最费苦心的、尽管当然是虚构的米洛斯对话（修昔底德，V，85—113）形成强烈的对比，修昔底德在对话中企图谴责雅典帝国主义。尽管米洛斯事件似乎使人感到震惊（阿基比德似应对此负责；参阅普卢塔克的《阿基比德》16），雅典人并非未发出警告就发起进攻，他们在使用武力前曾试图进行谈判。

与修昔底德的态度有关的另一件事，是他（在第 VIII 卷，第 68 页中）对寡头党的领袖、演讲家安提芬的颂扬（在柏拉图的《米纳塞努篇》中，安提芬被说成是苏格拉底的老师；参阅第 192 页注①结尾）。

(2) E. 迈耶是现代关于这一个时期的最大权威之一。不过，要评价他的观点，人们必须读一读以下对民主政体的轻蔑评论（这一类的段落非常多）：“（比武装起来）更重要得多的是，继续进行有趣的政党争吵游戏，以获取那种无限制的、每个人都根据自己的特殊利益加以解释的自由。”（第 V 卷，第 61 页）但是，迈耶写道：“民主的以及它的领袖的绝妙自由已经确凿地证明它们的无用”（第 V 卷，第 69 页）我

然而,这些话只不过是反民主观点的表达而已。修昔底德所记载的许多事实——例如,我们曾引用的描述民主派和寡头派的领袖们的那段话——表明斯巴达只是在寡头们中间,用迈耶那句话说得好听的话来说,在“有教养的人”中间是受欢迎的,而在希腊人民中间则不是受欢迎。甚至迈耶也承认,“有民主思想的人民大众在许多场合下都希望它胜利”^①,即希望雅典胜利;而且在修昔底德的叙述中也有许多情况证明雅典受到民主派和受压迫者的欢迎。但是有谁关心这些没有受过教育的人民大众的意见呢?如果

要问,这不仅是“根据自己的特殊利益而做出的解释”吧。关于在公元前403年拒绝向斯巴达投降的希腊民主派领袖(后来的成功证明这次拒绝是正确的——尽管这种证明并不需要),迈耶写道:“有些这样的领袖可能是诚实的狂徒;……由于他们可能根本不会做出任何合乎情理的判断,所以,他们真的相信”(他们所说的,即:“雅典人绝对不会投降。”(第Ⅳ卷,第659页。))迈耶用最强烈的措辞责怪别的历史学家的不公正。(比如,可参阅第Ⅴ卷,第89页和102页中的注释,他在其中抨击了僭主老狄奥尼修斯,替他反驳了所谓不公正的攻击。在第113页末尾和114页开头,他对某些反狄奥尼修斯的“鸚鵡学舌般的历史学家”表示愤慨。)所以,他称格罗特为“一个英国的急进领袖”,说他的著作“不是历史,而是替雅典人申辩”,他自豪地将自己与这样的人做对比:“几乎无法否认,我们在历史问题上已经变得比较公正,而且我们已经做出比较正确和比较全面的判断。”(以上均出自第Ⅲ卷,第239页)。

支持迈耶观点的是黑格尔。这就把一切都解释明白了(我希望读过第12章的人会明白这一点)。迈耶的黑格尔主义观点在下列陈述中变得很明显,虽然不是有意的,但是这些陈述差不多等于逐字逐句引自黑格尔;这些话出现在第Ⅲ卷,第256页,那时,迈耶谈到“直率的道德评价,即用公民道德的尺度衡量伟大的政治行动”,(黑格尔谈到“个人美德的连祷”),“而忽视更深刻的、国家和历史责任的真正道德因素”。(这些与后面第12章所引用的黑格尔的话全相一致;参阅第1^o章有关注释)我愿意借此机会再次重申,我在作出历史评价时,并不装作不偏不倚。当然,我要尽量把有关事实弄准确。但是,我知道我的评价(如同任何人的评价一样)必然完全取决于自己的观点。我承认这一点,虽然我完全相信我的观点,即相信我的评价是正确的。

① 参阅迈耶,前引书,第Ⅳ卷,第367页。

修昔底德和“有教养的人”断言雅典人是暴君，那么雅典人就是暴君了。

最有趣的是，为罗马的成就欢呼、为罗马建立一个世界帝国欢呼的同一些历史学家们，竟然谴责雅典人企图取得更大的成就。罗马的成功而雅典的失败，这个事实是不足以解释这种态度的。因为他们实际上并不因雅典的失败而谴责雅典，因为他们一想到雅典本来会成功就生厌。他们认为雅典是残酷的民主，是由没有教养的人来统治的去处。这些人憎恨和压迫有教养的人，而有教养的人又憎恨他们。但是，这个观点（关于民主的雅典人在文化上的不容忍态度这个神话）抹煞了众所周知的事实，尤其是抹煞了在那个特定的时期中雅典人令人刮目相看的精神创造性。甚至迈耶也不得不承认这种创造性。他以特有的谦逊说：“雅典在这十年中的创造同德国文学在极盛时期的创造相媲美。”^① 作为那个时期的民主派领袖，伯里克利更为公正，他把雅典称为“希腊的学校”。

我绝不是为雅典在建立其帝国中所做的一切事情辩护，我也肯定不愿为它的蛮横攻击（如果有这类事的话）或残暴行为辩护；我也没有忘记雅典的民主仍然是建立在奴隶制基础上的^②。但是，我认为有必要看到，部落制的闭关自守和自给自足只能由某种帝国主义形式来取代。必须说，雅典实行的某些帝国主义措施是相当宽容的。一个十分有趣的事例就是：在公元前 405 年，雅典在爱奥尼亚的萨摩岛向它的盟邦提出，“从今后萨摩人民都应当是雅典人；这两个城邦应当成为一个国家；萨摩人应当按他们的意愿来管

① 参阅迈耶，前引书，第 N 卷，第 464 页。

② 然而，必须牢记，正如反动分子诉说的那样，雅典在解体前夕存在着奴隶制。参阅第 88 页注①、89 页注①和 97 页注①提到的证据；此外，还可参阅第 138 页注①、第 278 页注①以及第 342 页注②至 346 页注②。

理他们的内部事务并保留他们的法律。”^① 另一个实例是，雅典在其帝国所实行的赋税措施。人们对这些赋税或纳贡说得很多，并描述为剥削小城邦的无耻而残暴的方法（我认为这是很不公正的）。为了评价这些赋税的意义，我们当然要把它同雅典舰队所保护的大量贸易相比较。修昔底德对此提出了必要的信息，使我们从那里知道，在公元前 413 年，雅典要求他们的盟邦“以海上进出口的一

(1) 参阅迈耶，前引书，第 IV 卷，第 659 页。

迈耶评论雅典民主派的这一行动说：“他们到为时已晚时才采取行动，建立政制，这种政制后来帮助罗马……奠定它的崇高伟大。”换句话说，他没有因雅典人最先创制了第一流的政制而赞颂他们，而是谴责了他们；他颂扬了罗马，罗马的保守主义更合迈耶的口味。

迈耶提到的罗马史上的事件，指的是罗马与加比伊结盟或联合。但是，就在这之前，在迈耶描述该联盟的同一页上（在第 V 卷，第 135 页），我们还可以读到：“所有这些城镇，在与罗马合并时，连阿提卡的‘镇’级的政治组织都没有得到，就已不复存在。”稍后，在第 V 卷，第 147 页中，又提到加比伊，“宽厚”大度的罗马再一次与雅典形成对照；但是，在同一页的结尾处，迈耶不加批评地记述了罗马对维伊城的掠夺和破坏，这意味着伊达拉里亚文化的结束。

罗马破坏得最严重的可能是迦太基。事件发生在迦太基对罗马已不构成任何威胁的时候。这次破坏使罗马和我们失去了迦太基对文化可能做出的最有价值的贡献。我仅仅提及在那里遭到毁坏的大量珍贵地理资料（迦太基衰落的经过与本章下面讨论的公元前 404 年雅典的灭亡相似；详见第 355 页注^①）。迦太基的寡头宁愿让自己的城邦毁灭，也不让民主取胜）。

后来，在间接溯源于安提斯泰尼的斯多葛学派影响之下，罗马开始形成一种相当自由的人道主义观点。在奥古斯都之后几百年的太平盛世中，这种发展达到了顶峰（比如，可参阅汤因比：《历史研究》，第 V 卷，第 343—346 页），但是，正是在这个顶点上，一些浪漫的历史学家看到了罗马衰亡的开端。

关于这次衰亡本身，如果像许多人依然相信的那样，认为衰亡应归咎于长期和平所造成的堕落，或伤风败俗，或年轻的蛮族的优越性，等等；简言之，归咎于饮食过量，就未免过于天真和浪漫〔参阅第 116 页注^②（3）〕了。严重时疫的毁灭性结果（参阅 H. 秦塞尔的《老鼠、虱子和历史》，1937 年，第 131 页以下）和地力的持续而无节制的消耗，以及随之而来的罗马经济体系的农业基础的崩溃（参阅 V. G. 辛姆科维奇著，《为了理解耶稣》（1927 年）中的“干草与历史”和“罗马衰亡的反思”章），似乎是其中的一些主要原因。同时参阅 W. 赫格曼：《被揭露的历史》（1934）。

切物品的百分之五的税率作为纳贡；它们也认为收益会更多”^①。我认为，在极其严酷的战斗中采取这种措施，要优于罗马集中的方法。雅典人采取这种赋税方法是有利于盟邦之间贸易发展的，也有利于帝国中各个成员国的创造性和独立性。开始时，雅典帝国是从一个相互平等的联盟发展起来的。尽管雅典暂时占支配地位，并受到一些公民的公开批评（参阅阿里斯多芬写的《论友谊》），但它在贸易发展上的好处本来会及时导致某种联邦体制。至少，我们知道，在雅典的情况中不存在像罗马那样把文化所有物从帝国“转移到”，即掠夺到占统治地位的城邦中去的那种做法。不论人们如何反对富豪政治，但它总比掠夺者的统治要好些^②。

把雅典的帝国主义同斯巴达处理对外事务的做法相比较，就可以支持对它予以赞许的这个观点。斯巴达的做法取决于支配斯巴达政策的那个最终目的，取决于斯巴达要阻止一切变化并恢复部落制的企图。（这是不可能的，我将在后面论及。幼稚一旦失去，不可能复得，而一个被人为地阻止住的封闭社会，或者一个人工栽培的部落社会，绝不等于真实之物。）斯巴达政策的原則如下：（1）保住它那个被阻止的部落社会：排斥可能危及部落禁忌严格性的一切外来影响——（2）反人道主义：尤其是排斥一切平等主义的、民主主义的和个人主义的意识形态——（3）自给自足：不依赖贸易——（4）反世界主义或地区主义：坚持你的部落和一切其他的部落的区分；不同下等人混合——（5）主宰、统治和奴役你的邻邦——（6）但不要变得太大：“城邦的扩大只限于不致损

① 《修昔底德》，第VI卷，第28页；参阅迈耶，前引书，第IV卷，第535页。“这会生产得更多，”这一重要说法当然会使我们有可能定出一个以前征收的税额和贸易量之间的比率的大致最高限额。

② 此处指的是我得自P. 米尔福德的一个短小而无情的双关语：“富豪政治总比掠夺政治可取。”

及其统一”^①，尤其是只限于不去冒引进世界主义趋势的危险——如果我们把这六个主要倾向同现代极权主义倾向相比较，那么，我们就发现它们基本上相吻合的，唯一的例外是最后一条。这个区别可以用如下的话来描述：现代极权主义似乎是具有帝国主义倾向的。但是，这种帝国主义并不具有宽容的世界主义因素，而且现代极权主义者对全世界的野心是违反人们的意志而强加于人的。有两个因素可以说明这一点。其一是一切专制政治的普遍倾向都是以抵御敌人拯救国家（或人民）为理由来证明其存在的——每当原有的敌人被制服时，这个倾向又必定导致新的敌人的产生或发明。第二个因素就是力图把极权主义纲领中有密切联系的（2）和（5）两条付诸实现。按照（2），人道主义是必须加以清除的，但人道主义已十分普遍，要在国内对它进行有效的斗争，就必须在全世界把它摧毁。但是我们的世界已经变小了，以致每个人现在都是邻人，所以，为了实现（5），就必须支配和奴役每一个人。然而，在古代，对于采取斯巴达那样的地区主义的人来说，最危险的事情莫过于雅典的帝国主义以及它发展为各希腊城邦共同体或者甚至发展为世界帝国这个固有趋势了。

把我们迄今的分析加以概括，我们可以说，开始于希腊部落瓦解的这场政治的和精神的革命，在第五世纪达到其极盛时期，并爆发了伯罗奔尼撒战争。这场革命已经发展为暴力的阶级战争，同时也发展为希腊两个主要城邦之间的战争。

三

那么，像修昔底德那样杰出的雅典人竟然站在反对这些新发

^① 柏拉图的《理想国》，423b。关于稳定人口的问题，参阅第295页注①。

展的一边,又作何解释呢?我相信,阶级利益乃是一个不充足的解释;因为我们要加以解释的事实是,有许多雄心勃勃的青年贵族成为积极的、尽管并非总是可靠的民主派成员,同时又有一些很有思想和天赋的人没有为革命所吸引。主要之点似乎是,虽然开放社会已经存在,虽然它事实上已开始提出新的价值观念、新的平等主义生活标准,但仍然存在着一些缺陷,尤其是对“有教养的人”来说。开放社会的新信念,它的惟一可能的信念乃是人道主义,它正开始表现它自己,但还没有明确地提出来。在当时人们所看到的只是阶级战争、民主派害怕寡头的反动,以及对进一步的革命发展的恐惧。所以,不少人站在反对这些发展的反动的一边,即站在传统的一边,要求维护原先的价值观念和宗教。这些倾向迎合许多人的感情,而且由于它们受欢迎而出现了运动,尽管这个运动是由斯巴达人和它们的寡头盟友出于他们自己的目的来领导和利用的,但必定甚至在雅典也有许多正直的人归属于这个运动。从这个运动的口号“回到我们祖先的国家”或“回到以前的父道国家”而引申出“爱国者”这个名词。反对民主派的寡头们希望获得支持,以反对民主派,他们毫不犹疑地把他们的城邦交给敌人,但是,我们并非必须坚持说,这些寡头们大大歪曲了支持“爱国”运动的人普遍抱有的信念。修昔底德就是“父道国家”运动的有代表性的领导人之一^①,但他大概并不支持极端的反民主派的阴谋背叛行为。固然他并不掩饰他对他们的根本目的同情。这个根本目的就是要阻止社会的变化,要对雅典民主的世界帝国主义,对其权力的工具和象征,即海军、长城和商业进行斗争。(我们不妨指出,在柏拉图的商业学看来,商业是很可怕的。当斯巴达王来山得在公元前404年战胜雅典并缴获大量战利品归来之后,斯巴达的“爱国者”即“父道国家”运动的成员们力图阻止黄金进口;虽然后来终于被允许,但

^① 参阅迈耶的《古代史》,第IV卷,第577页。

那些黄金只限于国家所有,而且任何公民一旦被发现占有贵重金属都得处死。在柏拉图的《法律篇》中,也提倡极其相似的做法。^①)

虽然这个“爱国”运动部分地是盼望恢复较稳定的生活,恢复宗教、规矩、法律和秩序的表现,但它本身在道德上是腐朽的。它的古时信念已经消失,而基本上代之以对宗教感情的伪善甚至冷酷的利用。^② 就像柏拉图所绘画的卡利克勒斯和色拉希马库斯的画像一样,在年青的“爱国”贵族们当中到处可以发现虚无主义;只要有机会,他们就变成民主派的领袖。这种虚无主义的最显赫的代表人物,也许就是为彻底打败雅典效劳的寡头领袖,即柏拉图的舅父

① 前引书,第V卷,第27页。并参阅第330页注①和99页注①的对应正文。※关于摘自《法律篇》的段落,详见742a-c。柏拉图在此详尽说明了斯巴达的态度。他订出一条“禁止普通公民拥有金、银的法律……。我们的公民只拥有在我们中间才能合法流通,而在其他地方无用的钱币……。为了远征部队,或者官方的出国访问,如大使或其他必要的使团……的需要,国家应该经常备有古希腊的金币。如果个人必须出国,他得到地方行政官正式批准后,也可以这样做。他回国后,若还剩余外国钱币,必须上交国家,拿回等值的国内货币,如果有人保存外国货币,一经发现必须充公,带进外国货币的人和知情不报者应受咒骂和谴责,并且被判不少于有关款项的罚款。”读了这一段后,我们真不知道,如果把柏拉图描述成一个抄袭斯巴达极权主义城市法律的反动分子是否冤枉了他;因为他至少在两千多年前就提出了当今最先进的西欧民主政府几乎一致认为正确的原则和做法(这些政府,像柏拉图一样,希望其他国家会负责照管“万国通用的古希腊1金币”)。

然而,稍后的一段(《法律篇》,950d)西方自由主义色彩较少。“首先,40岁以下的人不会获准到国外任何地方去。其次,没有人会以私人身份获得这样的批准;以公务的身份,这样的批准也只是给使者、大使和某些考察使团……而这些人在返回后总是要告诉年轻人,别的国家的政治体制不如他们的优越。”

② 这点得到迈耶的承认(前引书,第IV卷,第133页),他在一段很有意思的文字中说到这两党:“他们各自都声称自己保卫了‘父道国家’……,而对方则受到现代自私精神和革命暴力的影响。实际上,两党都受到影响……。传统的习俗和宗教更深地植根于民主党;它那些战斗在复古旗帜下的贵族敌人,则已完全现代化。”也请参阅前引书,第V卷,第4页,以及下条注。

克里底亚，三十僭主的头头。^①

然而，在那个时候，在修昔底德所处的同一代人之中，掀起了对理性、自由和博爱的新信念——我认为这个新信念就是开放社会惟一可能的信念。

四

标志着人类历史转折点的这个时期，我乐意称之为伟大的世代；这个时期是雅典人处在伯罗奔尼撒战争之前不久战争之中的那个时期。^② 在他们之中有伟大的保守主义者，例如索福克勒斯或修昔底德。在他们之中也有代表这个转变时期的人物；他们是动摇的，例如欧里庇得斯，或者是怀疑的，例如阿里斯多芬。但是，还有伟大的民主领袖伯里克利，他提出在法律面前人人平等和政治个人主义的原则；有希罗多德，他在伯里克利的城邦中获得人们的欢迎和称赞，说他是一部为这些原则增光的著作的作者。普罗塔哥拉（他原籍阿布德拉，但在雅典很有影响）以及他的同乡德谟克利特也必须被视为这个伟大世代的人物。他们形成一种学说，认为语言、风俗习惯和法律这些人类建构并不具有禁忌的神秘性质，而是

① 从亚里士多德的《雅典政制》，第 34 章第 3 节中我们得知，三十僭主原来声称赞同那个在亚里士多德看来是很“稳健的”计划，即“父道国家”的计划。——关于克里底亚的虚无主义和现代性，参阅第 8 章中论及的他的宗教理论，以及本章第 355 页注①。

② 把索福克勒斯和欧里庇得斯对新信仰的态度作一番对比，是极其有意思的。欧里庇得斯埋怨道（参阅迈耶，前引书 IV，Ⅱ）：“出身低微的人应该兴旺发达，而出身高贵的勇士都命运欠佳，这是错误的。”欧里庇得斯答辩道（安提芬抱有同感；参阅第 138 页注①），出身高贵与出身低贱（特别是奴隶）的差异仅仅是文字上的：“光是这个名称就让奴隶蒙受耻辱。”关于修昔底德的人道成份，参阅本章第 333 页注①引文。关于伟大世代与世界主义倾向之间的联系究竟如何的问题，详见列举在第 278 页注①中的证据——特别是敌对的证人，即老寡头、柏拉图和亚里士多德。

人的创造,不是自然的而是约定俗成的。他们还坚持说,我们对这些人类建构是负有责任的。那时有高尔吉亚学派——其中有阿基达玛、利科弗龙和安提斯泰尼,他们提出了反奴隶制、理性保护主义和反民族主义(即人类世界帝国的信念)的基本教义。此外还有也许是最伟大的人物苏格拉底,他教导这样的学问:我们必须相信人类理性,同时又要提防教条主义;我们必须抛弃厌恶理论^①(即对理论和理性的不信任),也要抛弃制造智慧偶像的那些人所采取的神秘态度;换句话说,他教导我们说,科学的精神就是批评。

至今我对伯里克利谈得不多,而对德谟克利特则完全没有谈到,所以我不妨引用他自己的一些话来阐明这个新信念。首先,德谟克利特说:“我们之所以不应该做坏事,不是出于恐惧而是出于正义感……美德主要在于对别人的尊重……每一个人都是他自己的小世界……我们应当尽力帮助那些受到不公平待遇的人……善就是不做坏事;而且不想做坏事……善的行为不是说好话就算数……民主政治的贫困比贵族政治或君主政治据说所具有的繁荣要好,就像自由比奴役要好……有智慧的人属于所有的国家,因为伟大灵魂之家是整个世界。”一句真正科学家的谈话也出自他。他说:“我要发现的是一条因果规律而不是一位波斯国王!”^②

在他们的人道主义和大同主义的言论中,德谟克利特的一些残篇听起来好像是直接反对柏拉图的,虽然在时间上先于柏拉图。伯里克利的著名的葬礼演说至少在柏拉图写《理想国》之前半个世纪,给我们以同样的印象,只是更为强烈得多。我在第6章中讨论

① 苏格拉底把“厌恶理论的人”(或称理性论证的仇视者)比作“厌世者”或称仇视人类者,参阅《斐多篇》,89c。作为对照,请参阅柏拉图在《理想国》,496c-d中有关厌世的论述(参阅第286页注①、287页注①)。

② 本段引文引自德谟克利特的残篇,迪尔斯:《前苏格拉底派》第5版,残篇第41号;179;34;261;62;55;251;247(迪尔斯和塔恩对其真伪的置疑,参阅第278页注①);118。

平等主义时曾引用过这篇演说词的两句话^①，但在这里不妨再引用一些话，以便更清楚地表明它的精神。“我们的政治体制与别处实行的制度不同。我们并不照搬我们的邻国，而是要成为一个榜样。我们的政府是使多数人得益；这就是为什么它被称为民主政府之故。法律为所有的人在他们的私人争议中提供平等的裁判，但我们并没有忽视优秀者应有的权利。当一个才华出众的公民都会被召请去为国家效劳，待遇比别人优厚，但这不是特权，而是对着贡献的奖赏；贫穷不是障碍……我们所享有的自由扩及日常生活；我们并不彼此猜疑，而且当别人选择他自己的道路时，我们也不会横加指责……但是这种自由不会使我们无法无天。我们被教导要尊重行政长官和法律，绝不忘记我们必须保护受害者。我们也被教导要服从完全基于普遍的正义感来施行的那些不成文法……”

“我们的城邦是向世界开放的；我们绝不驱逐一个外国人……我们完全按自己的意愿自己生活，但我们永远准备面临各种危险……我们爱美，但不沉醉于幻想，而且，我们力图增进我们的理智，但这并不减弱我们的意志……承认自己贫穷并不使我们感到丢脸，但我们认为，不去努力避免贫穷才是丢脸的事。一个雅典公民在干他自己的私事时不会漠视公众事务……我们不是把那些对国家漠不关心的人看作无害，而是看作无用；而且，尽管只有少数几个人可以制定政策，但我们所有的人都可以评论它。我们并不认为讨论有碍于政治行动，而是认为这是明智行动的不可缺少的首要条件……我们相信，幸福是自由的果实，而自由则是勇气的果实，我们也不会害怕战争的危险……总而言之，我认为雅典是希腊的学校，各个雅典在其成长中发展多方面的优秀才能，对突然事件有思想准备，有自力更生的精神。”^②

① 参阅第 190 页注①对应正文。

② 参阅修昔底德，第 I 卷，第 37-41 页。也请参阅第 190 页注①中的叙述。

这些话语不仅仅是对雅典人的赞扬,而是表达了这个伟大时代的真正精神。这些话表明了一位伟大的平等主义的个人主义者,一位民主派的政治纲领,他十分理解民主是不可能用“人民应当统治”这个没有意义的原则来说清楚的,民主的基础必须在于对理性的信念,在于人道主义。同时,这表达了真正的爱国主义,表达了使一个城邦负起责任作出榜样的正义自豪感;这个城邦不但已成为希腊的学校,而且,我们知道,它已成为人类的学校,不但对于遥远的过去,而且对于未来都是如此。

伯里克利的演说不仅是一个纲领,它也是一个辩护,或许甚至是一个抨击。我曾提到,它读起来好像是对柏拉图的直接抨击。我毫不怀疑,它不但直接反对斯巴达的停滞的部落制,而且也直接反对国内的极权主义的集团或“派系”;直接反对父道国家的运动,即雅典的“拉科尼亚联谊会”(T. 冈珀茨在 1902 年时是这样来称呼他们的^①)。这个演说是反对这种运动的最早的^②同时也许是从未有过的最强烈的言论。其重要性已被柏拉图发现,他在半个世纪之后在《理想国》的一些话中^③ 讥讽伯里克利的演说。在那里以及在那篇赤裸裸的讽刺文即称为《米纳塞努篇》或《葬礼演说》^④ 中对民

① 参阅 T. 冈珀茨的《希腊思想家》,第 5 卷第 13 章第 3 页(德文版, I, 407)。

② 希罗多德的带有亲民主倾向的著作(比如,可参阅第 III 卷,第 80 页)。发表在伯里克利演讲后一两年(参阅迈耶:《古代史》,第 IV 卷,第 369 页)

③ 这一点已指出,例如 T. 冈珀茨在《希腊思想家》,第 V 页,第 13 页,第 2 页(德文版,第 I 页,第 406 页)中;他提请注意《理想国》中的几段是:557d 和 561c 以下。相似之处无疑是故意的。也请参阅亚当编的《理想国》,第 II 页,第 235 页,557d26 的注释。并参阅《法律篇》,669d/e 以下及 704d—707d。关于对希罗多德,第 III 卷,第 80 页一个类似的评论,详见第 191 页注①。

④ 有人认为《米纳塞努篇》是伪造的,但我认为,这样看只能表明这些人有意将柏拉图理想化。《米纳塞努篇》是亚里士多德保证过的,他从中引用一段话,认为它源自《葬礼对话的苏格拉底》(《修辞学》,I, 9.30=1367b8; III, 14, 11=1415b.30)。也请参阅第 192 页注①结尾,还有第 233 页注①和第 332 页注②(1)和 375 页注①。

主加以抨击。但是,伯里克利所抨击的拉科尼亚拥护者,在柏拉图之前很久就进行还击了。在伯里克利的演说发表之后只有五年或六年的时候,一个无名作者(可能是克里底亚)发表了《雅典政制》^①,即现在通常被称为《老寡头》的那本小册子。这个有独创性的小册子,政治学说中最古老的尚存论文,或许也是人类被共有知识的领袖们所抛弃的最古老碑文。它对雅典进行粗暴的攻击,无疑是雅典中最有头脑的人之一写的。它的中心思想成为修昔底德和柏拉图的信条,认为海上帝国主义与民主是密切联系的。它力图表明,在民主世界和寡头世界这二者之间的冲突没有妥协的余地^②;认为只有采取无情的暴力,采取全面的措施,包括国外盟友(斯巴达人)的干预,才能消灭这个邪恶的自由政治。这个著名的小册子已成为一系列实际上是无穷连续的政治哲学著作的首篇,这些著作不过是或多或少,或公开或隐蔽地重复同一个论调,直到我们这个时代。有些“有教养的人”由于他们不愿意而且也不能够帮助人类沿着艰难的道路走而只能由自己来创造的未知未来,他们就力图使人类回到过去。既然他们不能引导人们走向新的道路,他们就只能使自己成为持续不断的反自由运动的领袖。他们更有必要反对平等以表明他们的高人一等,因为他们是(用苏格拉底的语言来

① 老寡头政治的(或伪色诺芬尼的)《雅典政制》出版于公元前424年(据基希霍夫的说法,他引自冈珀茨的《希腊思想家》,德文版,第1卷,第477页)。关于把它归于克里底亚名下一事,参阅J. E. 桑迪兹的《亚里士多德的雅典政制》,导言IX,特别是注3。并请参阅第336页注②和355页注①。我认为,该书对修昔底德的影响,在第331页注①、②引用的片段中是很显著的。关于它对柏拉图的影响,尤其要参阅第288页注①和《法律篇》,704a-707d。(参阅亚里士多德:《政治学》,1326b-1327a;西塞罗:《论国家》,I,3和4。)

② 我指的是M. M. 雷德的书:《没有妥协——两个世界的冲突》(1939年),对法西斯主义意识形态的极好批判。

关于本段稍后提到苏格拉底要人们提防厌恶人类和厌恶推理之处,参阅第343页注①。

说)愤世嫉俗和厌恶逻辑的人——不可能持有可以引发对人、对人的理性和自由的信念的那种单纯朴素的宽容精神。这个判断听起来是苛刻的,但是如果把它应用到在那个伟大世代之后,尤其是在苏格拉底之后出现的那些反自由的知识界领袖们身上,我看这倒是合适的。现在我们可以对照我们的历史解释的背景来观察他们。

我认为,哲学的兴起这本身是可以解释为封闭社会及其神秘信仰的衰落的一种反应。它力图用理性的信念来取代已经丧失的神秘信念;它建立新的传统——向各种学说和神话挑战,并对它们加以批判性讨论,以改造传授某个学说或神话的旧传统^①。(有一点是很重要的,这就是,这种做法与所谓的奥菲斯教派的传播是同时发生的,这个教派的成员力图以一种新的神秘宗教来取代已丧失的团结感。)最早的哲学家们,那三个伟大的爱奥尼亚人和毕达

① (1)所谓“批判思想的发明”这种理论,指奠定一个新传统,即批判地评论世代相传的神话和理论的传统。关于这种理论,详见拙著《关于传统的理性学说》,载《理性主义年鉴》,1949;现收于《猜想和反驳》中。(只有这种传统能够解释,为什么在爱奥尼亚学派中,头三代人产生了三种不同的哲学。)*

(2)学校(特别是大学)一直保留了部落制的某些方面的特点。但是,我们绝不能仅仅想到它们的校徽或校友领带连同它的所有等级等等方面的社会含义,还要想到那么多学校所盛行的家长式的威严这个特点。当柏拉图没有能够重建部落文化时,他创立了一个学园,这不是偶然的;而且学园往往是反动的堡垒,学园的教师充当小范围内的专制者,这也决非偶然。

作为这些早期学校的部落文化的一个例证,我在此列出一套毕达哥拉斯学派的禁忌。(这套禁忌摘自伯内特的《早期希腊哲学》第2版,第106页,伯内特取自迪尔斯;参阅《前苏格拉底派》第5版,第I卷,第97页以下;但还要参阅阿里斯多塞诺斯在前引书,第101页中的论据)。伯内特说到“一种完全原始类型的真正禁忌”——不要吃豆子——不捡已经落地的东西——不要碰白公鸡——不要掰开面包——不要跨过横木——不要用铁器拨火——不要吃整个的面包——不要掐花环。不要坐在斗器上——不要吃心。不要在大路上行走——不要让燕子共用自己的屋顶——把锅从火上拿开以后,不要在灰烬上留下锅的痕迹,而要把灰拢拢——不要在亮光旁照镜子——起身时,把铺盖卷好,磨平身体印下的印迹。

哥拉斯,可能根本没有察觉到他们正在对那个动因作出反应。他们既是社会革命的代表又是它的不自觉的反对者。他们建立了学派或集团或秩序,即新的社会建构,或者更确切地说,建立了有着共同生活和共同功能并且基本上按照一个理想化的部落来模造的具体集团。这些事实表明,他们是社会领域中的改革者,因而是对某些社会需要作出反应。他们对这些需要和他们自己的那种茫然若失之感所做出的反应,并不是仿效赫西奥德那样,去发明一个关于天命和衰败的历史主义神话^①,而是发明了批判和讨论的传统以及理性思维的艺术。这就是在我们的文明开始时出现的一个难以解释的事实。然而,甚至这些理性主义者对部落统一的丧失的反应基本上是感情上的。他们的理论表达出他们那种茫然若失之感,表达出行将创造我们的个人主义文明的那个胁变。对这个压力的

(1) 堪与这种发展相比的有趣事例是,由于波斯的征服,部落制被破坏。正如迈耶指出的(前引书,第Ⅱ卷,第167页),社会革命导致一些宗教的出现,如关于命运堕落和得救的预言性宗教,用我们的术语说,即历史主义宗教,其中包括“选民”的即犹太人宗教在内(参阅第1章)。

其中有些宗教也带有创世尚未完结而仍在继续这种学说的特征。这一点必须对照第2章中描述的早期希腊人认为世界是一幢大厦的概念和赫拉克利特对这种概念的否定(参阅第30页注①)。在此应指出,连阿那克西曼德对于这幢大厦也感忧虑。他强调建筑材料的无边、不定或非限定的特点,可能正是表达出一种感觉,即这栋建筑物大概没有一定的框架,可能处于流变之中(参阅下注)。

狄奥尼西和奥菲斯的神话在希腊的发展,很可能取决于东方的宗教发展(参阅希罗多德,第Ⅰ卷,第81页)。众所周知,毕达哥拉斯主义与奥菲斯学说有很多共同之处,尤其是关于灵魂的学说(也请参阅第350页注②)。但是,毕达哥拉斯主义带有明确的贵族色彩,奥菲斯学说与此相反,它代表“无产者”对这个运动的一种解释。迈耶把哲学的开端描述成一种反对这些神秘运动的理性逆流,大概是正确的(前引书,第Ⅱ卷,第428页);参阅赫拉克利特对些问题的态度(残篇5, 14, 15; 和40, 129, 迪尔斯, D⁹:124—129; 和16—17, 拜沃特)。他讨厌神话和毕达哥拉斯,毕达哥拉斯主义者柏拉图蔑视这些神话。(《理想国》364c, f.; 然而,还要参阅亚当对所编《理想国》,第9卷, Vol. I, 378f 的附录 IV。)

最早表达可以追溯到阿那克西曼德^①，他是第二位爱奥尼亚哲学家。他认为个人的存在是**高傲自大**，是非正义的不虔诚行为，是错误的侵占行为，个人必须为此受难，并以苦行赎罪。最早察觉到这个社会革命和阶级斗争的人是赫拉克利特。关于他提出第一个反民主的意识形态和第一个关于变化和天命的历史主义哲学，用以把他的茫然若失之感加以合理化，已在本书第二章论述过。赫拉克利特是开放社会的第一个有意识的敌人。

几乎所有这些早期思想家们都在悲剧性的和绝望的胁变之下挣扎^②。惟一例外也许是一神论的色诺芬尼^③。他勇敢地担当起他的责任。我们不能因为他们对那个新发展的敌视态度而谴责他们，但在某种程度上我们倒可以责怪他们的后继者。开放社会的新信念，即对人、对平等主义的正义及对人的理性的信念，也许正在形成，只是还没有明确地被提出来罢了。

五

对这个信念作出最伟大贡献的人乃是为此而死的苏格拉底。苏格拉底与伯里克利不同，因为他不是雅典民主的领袖；他与普罗

① 关于阿那克西曼德(参阅前注)，详见迪尔斯，D⁵，残篇 9：“万物的本源……有些不确定的(或无限的)性质；……源自那些产生现存物的事物，必要时，它们又融化于这些事物之中。因为他们为了自己的恶行(或非正义)，按时间顺序彼此忏悔。”在阿那克西曼德看来，个体存在是**非正义的**，这是冈珀茨的解释(《希腊思想家》，德文版，第 1 卷，第 46 页；请注意与柏拉图的正义学说的相似处)；但是这种解释已受到严厉的批判。

② 巴门尼德最先把他梦见被阻止的世界解释为真实世界的再现，把他生活在其中的流变世界解释为梦，以便从这种重压中寻求解脱。“真正的存在是不可分割的。它总是一个永远不会脱离本身常轨的和谐的整体；它永远不会消散，因此，无需再结合。”(第 5 版，残篇，4)关于巴门尼德，也请参阅第 61 页注①及正文。

③ 参阅第 330 页注①(及第 133 页注①)。

塔哥拉也不同，他不是开放社会的理论家。他毋宁是雅典和雅典民主制度的评论家，而且在这方面他可能在表面上有与某些反对开放社会的领袖人物相似之处。然而，批评民主和民主制的人不一定是民主的敌人，尽管他所批评的民主主义者以及希望从民主阵营的分裂中获益的极权主义者都有可能污辱他。对民主政治给予民主批评与给予极权的批评之间有着根本的区别。苏格拉底的批评是民主的批评，而且确实是属于民主生活本身。（没有看到对民主的善意批评和敌意批评之间的区别的那些民主派就带有极权主义的气质。极权主义当然不会认为批评可以是善意的，因为对这种权威的任何批评都必然是对权威原则本身的挑战。）

我已经谈及苏格拉底教义的一些方面：他的智性主义，即认为人类理性是普遍的交流媒介这个平等主义学说；他强调智性诚实和自我批评；他关于正义的平等主义学说；以及他关于与其损害别人不如成为不正义的牺牲者的学说。我想，正是最后提到的这个学说最能帮助我们理解他的教义的核心思想，理解他的个人主义信条，理解他把人类个人看作目的这个信念。

封闭社会及其信条（认为部落是一切，个人什么都不是）已经衰落。个人的创造性和自我表现已经成为事实。把人作为个人而不是作为部落英雄和救世者的这种想法已被唤发出来^①。但是，使人成为哲学关注的中心的那种哲学，只是到普罗塔哥拉才开始。认为在生活中以个人最为重要这个信念，以及互相尊重和尊重自己的主张，看来是出自苏格拉底。

伯内特强调指出^②，正是苏格拉底创造了我们文明有着巨大

① 参阅迈耶：《古代史》，Ⅱ，443，及Ⅳ，120f。

② J. 伯内特：“苏格拉底的灵魂学说”，《不列颠学会会刊》，第Ⅷ卷（1915/16），第235页以下，既然我不能同意伯内特的其它大部分理论，尤其是涉及到苏格拉底与柏拉图关系的部分，我更急于强调我同意的这一部分；特别是他认为，在政治上，苏格拉底在这两者中更为保守的观点（《希腊哲学》，第Ⅰ卷，第210页），我看这个意见是站不住的。参阅

第 363 页注①。

关于苏格拉底的灵魂学说,我相信,伯内特是正确的,他坚决认为,“留意你的灵魂”是苏格拉底的箴言;因为这种箴言表现出苏格拉底的道德感。但是,我认为苏格拉底极不可能持任何形而上学的灵魂学说。在我看来,《斐多篇》、《理想国》等学说无疑是毕达哥拉斯的〔关于肉体是灵魂的坟墓这一—奥菲斯—毕达哥拉斯学说,参阅亚当编的《理想国》第 9 卷的附录 IV,也请参阅第 348 页注①〕。考虑到苏格拉底在《申辩篇》,19c 中明白表示,我与“这些事情毫无关系”(即,关于本性的思辨;详见第 363 页注①(5)),我强烈反对伯内特关于苏格拉底属毕达哥拉斯派的见解;我也不同意关于他对灵魂的“本性”持有任何确定的形而上学的见解。

我认为,苏格拉底的“留意你的灵魂”这个箴言是他的道德的(和智性的)个人主义的表现。在他的学说中,似乎没有几个能像他的“有德者在道德上必自足”的个人主义学说那样充分地得到证实。(详见在第 151 页注①和第 206 页注①中提到的证据)但是,这与“留意你的灵魂”这句话表达的意思联系得很密切。苏格拉底强调自足,他想要说的是:他们可以摧毁你的肉体,但是,他们无法摧毁你的骨气。若后者是你主要关心的事,那么,他们是不能真正伤害你的。

当柏拉图熟悉毕达哥拉斯的形而上学时,他好像感到苏格拉底的道德态度需要有一个形而上学的基础,特别是一种生存学说。因此,他以灵魂不灭的观念代替了“他们无法损害你的道德完整”(还请参阅第 239 页注②)。

对于我的解释,形而上学者和实证主义者都可能争辩说,既然任何谈论灵魂的方式都是形而上学的,那么,就不存在我认为应归属于苏格拉底的那种道德的、而非形而上学的灵魂观。我并不觉得,我对说服柏拉图式的形而上学者们能有多大希望;但是,我会试图向实证主义者(或唯物主义者,等等)表明,他们也相信“灵魂”,此处的含义极类似我认为是苏格拉底所说的含义,而且,他们中的多数人把“灵魂”估价得高于肉体。

首先,即使实证主义者也会承认,我们还是可以完全凭经验并“富有意义地”区别“肉体的”和“精神的”疾病,虽然不太精确。事实上,这种区别对于筹办医院等机构具有非常实际的重要意义。(很可能,有一天它会由某些更精确的东西所代替,但那又当别论了。)如果我们必须作出抉择,那么,我们中大部分人,包括实证主义者,总是宁可身体有些小毛病,而不愿意神经有一点错乱。而且,实证主义者十之八九也宁可长期患一种最终无法医治的沉疴(只要不过于痛苦等等),而不愿意同样长期无法医治的神经错乱,也许连可以医治的暂时神经错乱也不愿意。如此说来,我认为,不用任何形而上学的字眼,我们就可以说,比起“肉体”来,他们更

影响的灵魂概念。我认为这个看法有着丰富的内容,尽管我感到它的表述可能有错误,尤其是关于“灵魂”这个词的用法;因为苏格拉底似乎已尽力抛弃形而上学。他的主张是道德的主张,而且我认为,他关于个性的学说(或者关于“灵魂”的学说,如果愿意采用这个词的话)是道德的学说,而不是形而上学的学说。他经常借助这个学说来反对自满。他要求个人主义不应仅仅是部落社会的解体,而是个人应当表明其解放是有价值的。所以他坚持认为,人不仅仅是一块肉——一个肉体。人还有更多的东西,有神圣的闪光、理性;以及对真理、仁慈、人道的热爱,对美和善的热爱。这就是使人的生活有价值之所在。然而,如果我不仅仅是一个“肉体”,那么我又是什么呢?你首先是智慧,这是苏格拉底的回答。正是你的理性使你成为人;使你不仅仅是一堆情欲和愿望;使你成为自足的个人,同

关心他们的“灵魂”。(参阅《斐多篇》,82d:他们“留意他们的灵魂,他们不是自己肉体的奴仆”;也请参阅《申辩篇》,29d—30b。)这种说法可能独立于他们所持的任何关于“灵魂”的学说;即使他们认为,归根结底,这只是身体的一部分,一切神经错乱不过是肉体上的疾病,我们的结论也是站得住脚的(结果会是类似如下的说法:他们把他们的脑子看得高于身体的其他部分)。

我们现在可以对一种更接近于苏格拉底思想的“灵魂”进行类似的思考。我们有许多人纯粹为了求知的目的,准备在肉体上经受相当大的磨难。比如,为了发展科学知识;还有,为了进一步提高我们自己的智能,即,为了得到“智慧”,我们随时准备受苦。(关于苏格拉底的智性主义,可以参阅如《克里托篇》,44d/c,和47b。)对于促进道义目标,如,平等主义的正义、和平,等等,也可以这样说。(参阅《克里托篇》,47c/48a,在该处苏格拉底解释道,他所谓的“灵魂”,指在我们身上“通过正义得到发展,由于非正义而遭到败坏”的那一部分。)我们中不少人会同苏格拉底一起说,这些东西对于我们,比健康这类东西更重要,虽然我们愿意身体健康,很多人会同意苏格拉底的观点,说能够采取这样的态度,正是我们作为人类,而不是作为动物,引以自豪的。

我认为,这一切都可以说得通,而不必参考形而上学的“灵魂本质”的学说。我不明白,为什么在苏格拉底明确表示他与那类臆测毫不相干以后,还要将这样一种学说归于他。

时使你能够宣称你就是目的。苏格拉底说“关照你的灵魂”这句话，基本上是要要求智性诚实，正如“认识你自己”这句话是他用来提醒我们知识的限度一样。

苏格拉底的这些话是很重要的。他对民主政治家的批评，在于批评他们对这些问题缺乏充分的认识。他正确地批评他们，说他们缺乏智性诚实和着迷于强权政治。^① 由于他在政治问题上强调人的方面，他不会^对制度改革有很大兴趣。他感兴趣的乃是开放社会的直接方面，即个人的方面。他把自己视为一个政治家是不对的；他实际上是一位教师。

然而，如果苏格拉底从根本上是开放社会的战士，是民主的朋友，那么，人们就会问，为什么他同反民主的人混在一起呢？我们知道，在他的同伴中不但有曾一度投奔斯巴达的阿基比德，而且还有柏拉图的两个舅父，即后来成为三十僭主的残暴领袖克里底亚和成为克里底亚的将军的卡尔米德。

对这个问题的回答不止一个。首先我们听柏拉图说，苏格拉底对当时的民主派政治家的批评部分地带有揭露那些讨好人民的伪善者们的自私和权力欲，尤其是对那些装作民主派的年青贵族，他们把人民仅仅当作满足其权力欲的工具^②。他的做法使他在一方

① 在那篇我认为能部分代表苏格拉底的《高尔吉亚篇》中（虽然在我看来那些已为冈珀茨注意到的毕达哥拉斯成份表明了《高尔吉亚篇》绝大部分代表柏拉图的观点；参阅第 363 页注①），柏拉图通过苏格拉底之口，抨击雅典的“港口、船和城墙”，以及强加于其盟友身上的贡品或税收。正如这些抨击所表现的，它们确实是柏拉图的抨击，这就清楚地说明，它们为什么很像寡头们的抨击。但是，我认为，因为苏格拉底急于强调他觉得是关系最重大的那些事情。他可能做过类似的论述。不过，我想，他可能讨厌这样的想法：他的道德批判会变成叛国投敌的寡头反对开放社会的宣传，特别是反对开放社会的代表——雅典（关于苏格拉底的忠诚问题，尤应参阅第 358 页注③及正文）。

② 在柏拉图的著作中，典型人物是卡利克勒斯和色拉希马库斯。从历史上看，最接近的认识也许是塞拉门尼斯和克里底亚；还有阿基比德，不过，此人的性格和行为都

面至少受到一些民主的敌人的欢迎；在另一方面也使他同这类野心勃勃的贵族发生抵触。但这又进入到第二层考虑。苏格拉底是道德家和个人主义者，他不会只抨击这些人。他反而对他们确实感兴趣，他不会不作出认真的努力去改变他们就把他们抛弃的。在柏拉图的对话集中，有多处提到他的这种努力。还有第三层考虑，我们有理由相信，作为教师-政治家的苏格拉底，他甚至不辞劳苦亲自去吸引年青人，对他们施加影响，尤其是当他认为他们有悔改之意，认为他们在某一天很可能在他们的城邦里担任负责的公职时。突出的例子显然就是阿基比德。他在少年时期就很突出而被视为雅典帝国未来的伟大领袖。克里底亚才华横溢，又有雄心和勇气，而成为阿基比德的几个可能的竞争者之一。（他一度同阿基比德合作但后来转而反对他。因苏格拉底的影响而暂时合作，这并非根本不可能。）从我们对柏拉图自己早年和晚年的政治愿望中所知道的一切，他同苏格拉底的关系更有可能是这种情况^①。虽然苏格拉底

难于判断。

① 以下陈述多出于猜想，并不影响我的论点。

我觉得，《阿基比德篇（上）》的基础可能是柏拉图自己受到苏格拉底影响而发生的转变，即，在这篇对话中，柏拉图可能选择了阿基比德这个人物来遮掩自己。大约有很强烈的诱惑力在怂恿他讲出自己转变的经过；因为，苏格拉底被指控应对阿基比德、克里底亚和卡尔米德的错误行为负责时，他在法庭上为自己辩解，提出柏拉图是他的正确教育影响的一个活样板和见证人。看来可能柏拉图怀着以书面作证的强烈愿望，感到他不得不讲出他本人与苏格拉底的关系，这是他无法在法庭上讲述的（参阅泰勒：《苏格拉底》，第105页的注1）。利用阿基比德的名字和他周围的特殊环境（如雄心勃勃的政治梦想，这些很可能像转变前的柏拉图），他可以达到其辩解的目的（参阅第357页注①、②的对应正文），借以表明苏格拉底的一般道德影响，特别是对阿基比德的道德影响，与他的原告们所一口咬定的非常不同。我看很有可能，也许《卡尔米德篇》主要也是自我写照。（指出以下一点并非没有意义：柏拉图本人也经历了相似的转变，但是，据我们看来，只是方式不同；主要不是由于直接的个人道德心，倒是由于毕达哥拉斯数学的规定教育，后者乃

是开放社会的主要人物之一，但他不是一个有党派的人。只要他的工作对城邦会有所帮助，他就会在任何圈子里做工作。如果他对一个有前途的青年感兴趣，他是不会因为与寡头家庭有联系而有所畏缩的。

然而，这些联系却导致他被处死。当这场大战失败的时候，苏格拉底被指控为曾教授背叛民主并与敌人勾结而使雅典陷落的那类人。

至于伯罗奔尼撒战争的历史以及雅典的陷落，由于修昔底德的权威的影响，我们至今仍常常听说雅典的失败是民主制度的道德缺陷的终极证明。但是，这个观点只不过是一种有倾向性的曲解罢了。众所周知的事实告诉我们，事情绝非如此。战争失败的主要责任在于不断勾结斯巴达的卖国寡头们。在这些人当中，以苏格拉底三个先前的学生，即阿基比德、克里底亚和卡尔米德最为重要。公元前404年雅典陷落之后，后两个人成为三十僭主的头头，实际上他们不过是在斯巴达保护之下的傀儡政府而已。雅典的陷落和长城的拆毁往往被视为开始于公元前431年的这场大战的最后结果。但是，这种说法有着一个重大的歪曲；因为民主派仍在继续战斗。开始时人数只有70人，他们在色拉西布洛斯和安尼图斯的领导下为雅典的解放作准备，那时克里底亚正在雅典杀死大量公民；在他的八个月的恐怖统治中，被处死的人“比最后10年的战争中被伯罗奔尼撒人杀死的雅典人还多得多”^①。但是，在8个月之后

是辩证地直觉理解善的概念的首要条件。参阅他试图使小狄奥尼修斯转变的故事。）关于《阿基比德篇（上）》和有关问题，也请参阅格罗特的《柏拉图》，第1卷，尤其是第351—355页。

① 参阅迈耶：《古代史》，第V卷，第38页（及色诺芬的《希腊志》，第1卷，第4页，第22页）。在同一卷12—23页和36—44页，可以读到为证实正文中列出的解释所需要的全部证据，《剑桥古代史》（1927年，第V卷；尤应参阅第369页以下）对于这些事件也给予颇为相似的解释。

应该补充指出，在为期八个月的恐怖中遭三十僭主杀害的正式公民将近

(公元前 403 年)民主派向克里底亚和斯巴达的驻军发动进攻并取得了胜利,他们在比雷埃夫斯建立了自己的政权,柏拉图的两个舅父都在战斗中丧命。他们的寡头追随者们有一段时间在雅典城邦中继续实行恐怖统治,但其实力已处于混乱和瓦解的状态中。当他们确实不能统治下去时,他们的斯巴达保护人就把他们赶走,并与民主派达成一个条约。这次和平使雅典重新建立了民主政治。这样,民主政体在这次最严格的检验中表明其优越力量,甚至它的敌人也开始认为它是不可战胜的(再过 9 年,在奈 达斯战役之后,雅典人就能重新建造他们的长城。民主政治从失败转为胜利)。重新

1500人之多。据我们了解,这个数字比战争后幸存的合法公民总数的十分之一少不了多少(可能约百分之八),或者说每个月的百分之一——即使在当代也难以做到。

泰勒写到三十僭主(《苏格拉底》,传略,1937年,第100页,注1)时说:“不应忘记这些人很可能为处境所诱而‘丢掉了脑袋’。克里底亚过去以知识渊博著称,他的政治倾向肯定是民主的。”这种设法缩小傀儡政府的责任,特别是缩小柏拉图敬爱的舅父的责任的企图,我相信必然要失败。对于青年贵族当时在适当的场合下短暂地表露出来的民主情绪应如何看待,我们非常清楚。另外,克里底亚的父亲(参阅迈耶,第IV卷,第579页,和《论友谊》,第12章,第43和第66页),可能连克里底亚本人,原来都是四百人会议的寡头;克里底亚的现存著作表明他具有背信弃义的亲斯巴达倾向,还有寡头政治观点(比如,参阅迪尔斯,第5版,第45页)、坦率的虚无主义(参阅第262页注①)及他的野心(参阅迪尔斯有关注释,15;也请参阅色诺芬的《回忆录》,第1、2、24页;及其《希腊志》,第I卷,第3、36和47页)。关键的一点是,他只想始终如一地将“老寡头”,即伪色诺芬尼的《雅典政制》一书的作者的计划付诸实现(参阅第346页注①);还试图消灭民主,并决断地去试图这样做,如果雅典人被击败,就借助斯巴达的援助。使用暴力到了那种程度,就是这种形势的合乎逻辑的后果。这并没有表示克里底亚已经昏头转向;而是表明他十分知晓困难何在,知晓民主派的阻力仍然很可怕。

迈耶对狄奥尼修斯一世深表同情,这证明他对僭主至少没有偏见。迈耶在对克里底亚的惊人的机会主义的政治生涯概述以后,这样议论他(前引书,第V卷,第17页)，“他就像来山得一样寡廉鲜耻”，来山得是斯巴达征服者，所以，他就相当于来山得的傀儡政府的头目。

恢复的民主政府一旦重建正常的法律状况^①，指控苏格拉底的案件便提了出来。它的意义是够清楚的。他被指控曾插手教导这个国家罪恶滔天的敌人——阿基比德、克里底亚和卡尔米德。由于对重建民主政府之前的政治犯实行大赦，这就使这次起诉有了一定的困难。所以，这次指控不能公开涉及那些众人皆知的事情。原告可能并非为了过去的政治不幸事件而要严厉惩罚苏格拉底，因为他们也很清楚那些事情的发生是违反苏格拉底的原意的；他们的意图毋宁说是要禁止苏格拉底继续他的教学，因为从其结果来看，他们难以认为这对国家没有什么危险。由于所有这些原故，对苏格拉底的指控就带有含糊不清的方式，说苏格拉底败坏青年，说他不敬神，说他给国家引进新的宗教。（最后两条罪状无疑表达了正确的感觉，尽管用语笨拙，即认为苏格拉底在伦理宗教的领域中是一个革命者。）由于对政治犯实行大赦，“败坏青年”这条罪状不可能更精确地点名道姓，但人们都知道这指的是谁^②。苏格拉底在辩护中坚持说，他并不同情三十僭主，而且他事实上曾冒生命危险，而不顾及三十僭主把他同他们的一个罪犯牵连在一起。他提醒法官说，在他最亲密的伙伴和最热心的学生中，至少有一位是反对三十

我看，军人、唯美主义者、诗人和苏格拉底的多疑伙伴克里底亚，与有“腓特烈大帝”之称的普鲁士腓特烈二世有惊人相似之处，后者也是一名军人、唯美主义者、诗人和伏尔泰的多疑弟子，也是近代史上最恶劣的暴君和最残忍的压迫者之一。（关于腓特烈，参阅赫格曼的《被揭露的历史》，1934，尤可参阅第90页所述他对宗教的态度，这使人想起克里底亚对宗教的态度）。

- ① 泰勒对这一点作了很好的说明，见《苏格拉底》，《传略丛书》，1937年，第103页，他在此因循了伯内特对柏拉图的《游叙弗伦篇》，4c,4所作的注释。我觉得惟一可以稍微偏离泰勒对苏格拉底受审所作的绝妙写法之处，乃是对罪名的意向，尤其是对于引进“新宗教仪式”这一罪名的意向所作的解释（前引书，第109及111页）。
- ② 这一点的证据可在泰勒的《苏格拉底》第113--115页中读到；尤应参阅第115页，注1，在其中引用了《埃斯基尼斯》，第1卷，第173页：“你将智者苏格拉底处死，因为有人说他曾教过克里底亚。”

僭主的热烈的民主派凯勒芬(他大概是在战争中阵亡的)^①。

现在人们一般都承认这次起诉的幕后人物,民主派的领袖安尼图斯其实无意处死苏格拉底。他的目的是把苏格拉底放逐。可是由于苏格拉底拒绝与自己的原则妥协,致使这个计划没有实现。我不相信他想死,或者喜欢充当殉难者的角色^②。他只是为他自己认为铁的事情而斗争,为他的毕生工作而斗争。他无意推翻民主政府。事实上,他要给予民主以必需具有的信念。这就是他毕生的工作。他自己也感到这是极其危险的事。他从前的同伴的背叛行为使他为他的工作和他自己深感不安。他甚至可能欢迎那次审判,使他有办法证明他对他的城邦是无限忠诚的。

当苏格拉底有机会逃跑的时候,他极其仔细地说明了他的态度。如果他抓住这个机会逃到国外去,那么人们就会认为他是民主政府的反对者。所以他宁愿留下来并说明他的理由。这个说明,他这个最后的遗言可以在柏拉图的《克里托篇》看到^③。它是简单明

① 三十僭主的策略是,将尽可能多的人株连到他们的恐怖行为之中;参阅泰勒在《苏格拉底》,第101页(尤其是第101页的注)中所作的绝妙论述。关于凯勒芬,详见第363页注①(5)e6)。

② 如格罗斯曼等人所做的;参阅格罗斯曼的《今日柏拉图》,91/92。我在这一点上同意泰勒;《苏格拉底》,第116页;也请参阅他对该页所作的注1和注2。

起诉的目的不是要让苏格拉底成为殉难者,如果苏格拉底打算妥协,即离开雅典,那怕只答应保持缄默,那么,审讯本来是可以避免的,或按不同方式进行,考虑到柏拉图(或苏格拉底)在《申辩篇》及《克里托篇》中所作的暗示,这一切似乎就相当清楚。(参阅《克里托篇》,45e,尤其是52b/c,在其中苏格拉底曾说,如果他在审讯时提出要求移居国外,他会获准的。)

③ 尤应参阅《克里托篇》,53b/c,在其中,苏格拉底解释道,如果他接受逃跑的机会,他会使审讯他的法官们更坚信他们的看法;因为凌袭法律的人们也可能会败坏年轻人。

《申辩篇》和《克里托篇》,很可能写于苏格拉底死后不久。《克里托篇》(可能是两篇中较早的一篇)大概是应苏格拉底请求披露他拒绝逃跑的动机而写的。的确,这种愿望可能是促使写苏格拉底对话的最初因素。T. 冈珀茨(《希腊思想家》,V, 11, 1, 德文版, I, 358)则认为,《克里托篇》写于稍后,他推测柏拉图急于表白自己

了的。苏格拉底说,如果我出走,那我就会违背国家的法律。这样的行为会使我处在法律的反面,并且表明我是不忠诚的。这对国家

的忠贞不贰,并以此解释《克里托篇》的意图。冈珀茨写道:“我们不清楚这篇短小的对话产生的直接背景;但是,很难拒不接受这样一种印象,即,柏拉图对此最关心的是,为他本人及他那伙人辩护,怕别人怀疑他们有革命观点。”虽然冈珀茨的提法更易于适合我对柏拉图观点所作的一般解释,我还是觉得《克里托篇》更像在维护苏格拉底,而不是柏拉图。但是,我同意冈珀茨对《克里托篇》的宗旨所作的解释。苏格拉底最感兴趣的肯定是为自己辩护,免得别人怀疑,这种怀疑已经危及他的毕生事业——关于对《克里托篇》之内容的这种解释,我再次完全同意泰勒的观点(《苏格拉底》,第124页)。但是《克里托篇》的忠实及其与《理想国》的显然不忠形成对照,后者相当公开地支持斯巴达,反对雅典,两篇的迥然不同似乎在反驳伯内特和泰勒的观点,即《理想国》是维护苏格拉底的,而且苏格拉底比柏拉图更强烈地反对民主(参阅第363页注①)。

关于苏格拉底断言自己忠于民主一事,尤应参阅《克里托篇》中的以下段落:51d/e,该段强调了法律的民主特征,即,公民通过说理争论(如苏格拉底所说,可以设法说服法律),而不诉诸暴力,就可以改变法律;——52b,f,在其中,苏格拉底强调他对雅典法制没有意见;——53c/d,在其中,他不仅把美德与正义,而且特别把(雅典的)建构和法律描绘成人间最美好的东西;——54c,在其中,他说他可能是人的牺牲品,但是他强调他不是法律的牺牲品。

有鉴于所有这些段落(尤其是关于《申辩篇》,32c;参阅第240页注①),其中有一段读起来很不相同,我认为,我们不能全信这一段,即,52e,在其中,苏格拉底含蓄地赞扬了斯巴达和克里特的政制。在52b/c,苏格拉底说,他对了解其它国家或它们的法律不感兴趣,尤其是这一段使我们不由得想到52e中关于斯巴达和克里特的议论是硬塞进去的,有人企图使《克里托篇》与以后的著作,尤其与《理想国》相协调。无论情况是否如此,或这一段是否是柏拉图所加,反正它极不像苏格拉底的话。我们只需记住,苏格拉底渴望不要做任何可能被理解为亲斯巴达的事情,这是我们从色诺芬的《长征记》,Ⅲ,1,5中了解到的。在那里,我们读到,“苏格拉底担心他”(即,他的朋友,年轻的色诺芬——也是一个不中用的青年人),可能被人谴责为不忠;因为据说居鲁士在对雅典的战争中支持过斯巴达人。(这一段肯定比《回忆录》可信得多;这里没有柏拉图的影响,而且,在前引书,V,3,7,和Ⅵ,7,57中色诺芬确实含蓄地责备自己太不重视对国家的义务,还认为他自己应受到放逐。)

将是有害的。我只有留下来，才能排除人们对我是否忠于国家和忠于它的民主法律的怀疑，同时证明我从来不是国家的敌人。对我的忠诚的最好证明莫过于我愿意为国殉躯。

苏格拉底之死乃是他的真诚的最终证明。他毕生无所畏惧，光明磊落，虚怀若谷，公允而幽默。他在他的《申辩篇》中说道：“我是上帝带给这个城邦的牛虻，我随时随地都盯住你们，唤醒、劝导和责备你们。你们将不容易再找到像我那样的另一个人，所以我劝你们不要置我于死地……如果你们攻击我，像安尼图斯劝说你们的那样，并轻率地把我处死，那么，你们在今后的生活中将永远沉睡不醒了，除非上帝关怀，给你们送来另一只牛虻。”^① 他表明，人之死，不只是由于命运，不只是为了名誉和别的这类光彩的事情，而且也是为了批判思想的自由，为了自尊；而自尊则与以我为重或伤感毫无共同之处。

六

苏格拉底只有一个配得上的后继人，那就是他的老朋友安提斯泰尼，是伟大世代的最后一人。柏拉图是苏格拉底的最具天赋的学生，但他很快就显出不怎么忠心。他像他的舅父那样背叛了苏格拉底。这些，除了背叛苏格拉底之外，还试图使苏格拉底牵连到他们的恐怖活动中，只是因苏格拉底拒绝而没有成功。柏拉图力图使苏格拉底参与建立他那个关于被束缚的社会的学说的宏伟工作；而且他毫不困难地做成了，因为苏格拉底已经死了。

我当然知道这个判断似乎过于严厉，甚至对于批评柏拉图的

^① 《申辩篇》，30e/31a。

人来说^①。然而,如果我们把《申辩篇》和《克里托篇》看作苏格拉底

- ① 柏拉图主义者当然全都会赞成泰勒。泰勒在所著《苏格拉底》一书的最后一句中说：“苏格拉底只有一个‘继承人’，就是柏拉图。”只有格罗特有时似乎持有正文中所阐述的那些观点；比如，本书第247页注①所引的一段他所说的话（也请参阅第261页注①），至少可以理解为，他对柏拉图是否背叛了苏格拉底表示了怀疑。格罗特说得很清楚，《理想国》（不仅仅是《法律篇》）可以为责难《申辩篇》中的苏格拉底提供理论根据，而这个苏格拉底在柏拉图的最好国家中是绝对不能容忍的。他甚至指出，柏拉图的学说与三十僭主实际对待苏格拉底的态度是一致的。（表明甚至在他的老师们还活着又很有名望，而且公开抗议的情况下，弟子仍然可以篡改老师的教导的一个例子，可以在第2卷第12章第102页注①中读到。）

关于本段稍后对《法律篇》的论述，尤可参阅第263页注②至265页注①中提到的《法律篇》的一些段落。泰勒对这些问题的见解与这里提出的完全相反（也请参阅下注），连他也承认：柏拉图本人“最先提议把神学中的伪观点看做是对国家犯罪，见于《法律篇》的第10卷中。”（泰勒，前引书，第108页，注1。）

在正文中，我特别将柏拉图的《申辩篇》和《克里托篇》与他的《法律篇》进行了对照，我之所以这样选择，是因为几乎所有的人，甚至伯内特和泰勒（详见下注），都会认为《申辩篇》和《克里托篇》代表苏格拉底的学说，而《法律篇》可以说是柏拉图的见解。因此，我觉得好像很难理解的是，伯内特和泰勒怎能维护他们认为苏格拉底比柏拉图更敌视民主这个观点。（这个观点写在伯内特的《希腊哲学》，第I卷，第209页和泰勒的《苏格拉底》，第150和170页中）我看不出任何想维护这种苏格拉底观和柏拉图观的企图，前者为自由而战（尤其要参阅第358页注③）并为自由而死，后者则写过《法律篇》。

伯内特和泰勒之所以持这种古怪的看法，是因为他们坚持认为《理想国》是属于苏格拉底的，而不是柏拉图的；还因为可以这样说，《理想国》不像柏拉图观点的《政治家篇》和《法律篇》那样明显地反对民主。但是，《理想国》与《政治家篇》和《法律篇》之间的差别的确微乎其微，尤其是，如果不仅仅研究《法律篇》的开头几卷，还研究其最后一卷的话；实际上，这两本书相距起码10年，可能30年，或更长时间，书中学说的一致性比料想的更密切，但气质和风格则迥然不同（详见第4章有关注释，以及本书中其他许多论述《法律篇》和《理想国》在学说上相似，虽然并非全相一致之处）。设想《理想国》和《法律篇》都是柏拉图的观点，丝毫没有任何内在的困难；但是，伯内特和泰勒自己承认，他们的理论会导致苏格拉底不仅仇视民主，甚至仇视得比柏拉图更甚的结论，这就使他们的观点，即，不仅《申辩篇》和《克里托篇》是苏格拉底的言论，《法律篇》也是苏格拉底的言论，难以成立，如果不是暴露了其荒谬的话。关于以上这些问题，也请参阅下注，以及附录，■，B(2)，f。

的遗言,并且,如果我们把他老年时的这些遗言同柏拉图的遗言《法律篇》加以对照的话,那么,我们就很难作出别的判断了。苏格拉底已被判罪,但他的死并不是提出这次审判人的本意。柏拉图的《法律篇》却补救了这种无意。在那里,他冷酷地和细心地制造了宗教审判学说。自由思想、对政治制度的批评、给青年讲授新观念、引进新的宗教行为甚或新的宗教观点,全都被宣判了极刑。在柏拉图的国家里,苏格拉底是不会有机会公开为自己辩护的;他肯定会被提交给秘密的夜间会议,以“照料”他的有病的灵魂,并终于惩罚它。

我对柏拉图背叛苏格拉底一事并不怀疑,我也不怀疑他利用苏格拉底作为《理想国》的主要发言人从而把苏格拉底牵连进去的做法是非常成功的。然而,他这种做法是否是有意识的,那是另一个问题。

为了理解柏拉图,我们必须审察当时的全部情况。在伯罗奔尼撒战争之后,文明的胁变从来没有那么强烈地被人感觉到。老寡头的希望仍然很活跃,而雅典的失败对他们又是一种鼓励。阶级斗争仍在进行。克里底亚企图实行老寡头的纲领以便摧毁民主,但已告失败。其失败不是由于缺乏决心;最残酷的暴力使用没有获得成功,尽管处在胜利的斯巴达的有力支持的有利情况下。柏拉图感到,对这个纲领进行彻底的改造是必要的。三十僭主在权力政治中已被击败,主要是因为他们冒犯了公民的正义意识。其失败主要是道德上的失败。伟大世代的信念已显示了它的力量。三十僭主对此没有做出任何贡献;他们是道德虚无主义者。柏拉图感到,老寡头的纲领要重新恢复,就必须建立在另一种信念之上,即建立在重申旧有的部落价值观念的说教之上,而与开放社会的信念相对立。人们必须被教导说,正义就是不平等,而且,部落、集体高于

个人^①。但是,苏格拉底的信念又太强大而不能公开向它挑战,所

① 我几乎无需说,这句话是试图总结我对柏拉图的正义学说的历史作用所作的解释(关于三十僭主在道德上的失败,参阅色诺芬尼的《希腊志》,Ⅰ,4,40…42);特别是关于《理想国》的主要政治学说的历史作用所作的解释;这个解释力图把早期几篇对话,尤其是把《高尔吉亚篇》和《理想国》之间的矛盾解释为,在于苏格拉底的观点和其后的柏拉图观点之间的分歧。这个问题一般称之为苏格拉底问题,其极端重要性可以说明我为什么在此进行一次冗长的、部分地也可说是方法论上的辩论。

(1)对苏格拉底问题较早做出的一种解释认为,有几篇柏拉图的对话,尤其是《申辩篇》和《克里托篇》,是苏格拉底的(即,从历史上讲大体正确,并且其原意也是如此),而大多数对话录,包括很多以苏格拉底为主要发言人的对话录,如《斐多篇》和《理想国》,都是柏拉图的。较早的典籍肯定了这种见解,它们往往引用“独立的证人”,即色诺芬,并指出色诺芬的苏格拉底和“苏格拉底的”对话录中的苏格拉底之间的相似,以及色诺芬的苏格拉底和柏拉图的对话录中的苏格拉底之间的不同。更具体地说,形式或理念的形而上学的学说,通常被视为柏拉图的。

(2)针对这种观点,J.伯内特在A.E.泰勒的支持下,掀起了一场攻势。伯内特抨击“较早的解释”(我这样称呼它)所依据的论据是在绕圈子,而且没有说服力。他认为,挑选出一组对话录仅仅因为其中的形式学说不太突出,说这些对话是苏格拉底的,进而又说形式学说不是苏格拉底的,而是柏拉图的创造,这种作法不妥。既然我们没有任何理由肯定色诺芬是独立的见证人,也没有充分理由相信他着手写《回忆录》时一定读过几篇柏拉图的对话,那么,称色诺芬为独立的证人,也不妥。伯内特要求我们从如下的设想出发,即柏拉图的话是当真说的,他让苏格拉底宣布某一学说时,他相信,并且希望他的读者也相信,这种学说具有苏格拉底教导的特征。

(3)虽然伯内特关于苏格拉底问题的观点,在我看来,难于得到支持,但却极有价值又富有激励性。这类大胆的理论,即或它是错误的,也总意味着前进;伯内特的书就他的论题发表了许多大胆而又非常不落俗套的观点。这是更值得推崇的,因为历史题材往往容易表现出陈腐倾向。尽管我钦佩伯内特那些精辟而大胆的理论,尽管我认为这些理论有着良好的作用,但是,从我考虑到看到论据,我不能认为这些理论是站得住的。我认为,伯内特对自己的观点不够严谨。因此,别人就有必要对这些观点进行批评。

关于苏格拉底问题,我与其他许多人一样认为,我称之为“较早的解释”的观点是基本正确的。近来有人,尤其是G.C.菲尔德(《柏拉图及其同时代的人》,1930)和A.K.罗杰斯(《苏格拉底问题》,1933),积极维护这种观点,而反对伯内特和泰勒;其他许多学者似乎也支持这种观点。尽管迄今提供的论点在我看来具有说服

力,我仍想利用某些成果,对它们做些补充。在批判伯内特之前,我要指出,我们之所以能够深入理解下列方法的原则应归功于伯内特。柏拉图的证据只是我们可以得到的第一流证据;所有其他证据都是第二流的;(伯内特将这个原则应用于色诺芬;但是,我们还必须将其应用于阿里斯多芬,他的证据在《申辩篇》中受到苏格拉底本人反驳;详见下面(5)项下。)

(4)伯内特解释道,他的方法就是假定“柏拉图说过的话是当真的”。根据这种方法论原则,柏拉图的“苏格拉底”必定被设想成历史的苏格拉底的写照。(参阅《希腊哲学》,第1卷,第128和212页,以及第349/50页注释;参阅泰勒:《苏格拉底》,第14、32、153页。)我承认伯内特的方法论原则是一个稳妥的起点。但是,在(5)项下,我要力图证明,其实如此确凿,它们很快就迫使所有的人,包括伯内特和泰勒,放弃这个原则。他们像所有其他人一样,不得不解释柏拉图的言论。但是,别人意识到这个事实,因此在解释时,持审慎的批判态度,但是相信自己没有作任何解释而只是接受柏拉图言论的那些人,就必定不可能批判性地审查他们自己的解释了。

(5)伯内特的方法之不适用而迫使他和所有其他人去解释柏拉图言论,这当然是由于柏拉图所塑的苏格拉底形象包含着矛盾之故。即使我们承认我们没有比柏拉图更好的证据证明这个原则,但是,由于他的著作中的内在矛盾,我们就不能按字面意思去理解他,并且舍弃如下的设想:他的“话是当真说的”。如果一个证人把自己牵涉到矛盾之中,那么,我们对他的证言不进行论证,就不能接受它,虽然他是一个可能得到的最好证人。我先只举出这种内在矛盾的三个例子。

(a)《申辩篇》中的苏格拉底非常令人注目地三次重复表示(18b-c; 19c-d; 23d)他对自然哲学不感兴趣(所以不是毕达哥拉斯派),他说(19c):“我对这类事情一无所知,既非了解很多,亦非了解甚少”;“我,雅典的人们,与这类事情毫不相干”(指关于自然的思辨)。苏格拉底断言,很多列席审判的人可以证实他的话;他们听过他说话,但是没有人听到他用寥寥数语或长篇大论讲过有关自然哲学的问题。(《申辩篇》,19c-d。)另一方面,我们有(a')《斐多篇》(尤其可以将108d, i, 同提及的《申辩篇》中的几段作比较)和《理想国》。在这些对话录中,苏格拉底似乎是一位毕达哥拉斯派的“自然”哲学家;这就使伯内特和泰勒有理由说,他实际上是毕达哥拉斯思想学派的主要成员。(参阅亚里士多德,他说起毕达哥拉斯派时说过,“他们的讨论……都是关于自然的”;详见《形而上学》,989i 结尾部分。)

因此,我认为,(a)和(a')是绝对互相矛盾的;而且,由于《理想国》在日期上显然早于《申辩篇》,而《斐多篇》则晚于《申辩篇》,这就使情况变得更糟。假设苏格拉底在他的晚年,即在《理想国》和《申辩篇》之间,放弃了毕达哥拉斯主义,或者在他

生命的最后几个月改信毕达哥拉斯主义，都无法使(a)和(a')相调和。

我不敢说，我们无法使用假设或解释来消除这种矛盾。伯内特和泰勒可能有理由也许甚至有充足的理由相信《斐多篇》和《理想国》，而不相信《申辩篇》。(但是，他们应该认识到，假定柏拉图的画像是正确的，那么，怀疑《申辩篇》中的苏格拉底没有讲真话就使苏格拉底成为一个为了保全皮肉而不惜说谎的人。)不过，目前这类问题与我无关。确切地说，我的观点是，如果接受论据(a')，拒绝论据(a)，伯内特和泰勒就只好放弃他们的基本方法论假设，即“柏拉图的话是当真说的”；他们必须做出解释。

但是，无意中做出的解释必然是不加鉴别的；伯内特和泰勒援引阿里斯多芬的证据就是一例。他们认为，如果苏格拉底不是自然哲学家，阿里斯多芬的玩笑就没有意思了。但是，很凑巧，苏格拉底(我总是和伯内特和泰勒一样设想，《申辩篇》是历史著作)竟然预见到这个论点。在他的申辩中，他要他的法官们提防的正是阿里斯多芬的这种解释，他非常认真地坚持说(《申辩篇》，19c 以下；也请参阅 20c—e)，他与自然哲学既不是关系密切，也不是关系松散，而是毫不相干。苏格拉底感到，他好像在与这个问题中的阴霾作斗争，与过去的阴霾作斗争(《申辩篇》，18d—e)；但是，我们现在还可以说，他也在与未来的阴霾作斗争。因为当他要求他的公民同胞挺身而出时——那些相信阿里斯多芬、敢于称苏格拉底为谎言家的人们，没有一个人站出来。过了 2300 年以后，才有些柏拉图主义者决心响应他。

顺便提一下，阿里斯多芬，一个稳健的反民主派，曾攻击苏格拉底为“智者”，而且，大部分智者都是民主派。

(b)在《申辩篇》中(40c 以下)，苏格拉底对生存问题持不可知论的态度；(b')《斐多篇》主要详尽地论证了灵魂的不朽性。伯内特以一种丝毫不能说服我的方式探讨了这个问题(在他编的《斐多篇》，1911, pp. XIviii 以下)。参阅第 239 页注②，和第 350 页注②。但是，无论他正确与否，他自己的讨论证明，他被迫舍弃他的方法论原则，并被迫对柏拉图的言论作出解释。

(c)《申辩篇》中的苏格拉底认为，甚至最聪明者的智慧也在于认识到自己所知甚少，所以，德尔斐格言“认识你自己”应解释为“认识你的限度”；他暗示，统治者应比任何其他人都更清楚地认识自己的限度。在其他的早期对话录中，也可以读到类似观点。但是，《政治家篇》和《法律篇》的主要说话人提出一种学说，认为有权势的人应该有智慧；他们使用智慧一词，不再指认识自己的限度，而是指了解深一层的辩证哲学的奥秘——关于形式和理念世界的直觉知识，或王者政治学训练。在《斐里布篇》中，对这个学说作了解释，甚至将其作为讨论德尔斐格言的一部

分子以解释(参阅第 252 页注①)。

(d)除这三处明显的矛盾以外,我可再指出两处矛盾,它们容易为那些不相信《第七封信札》的真实性的人所忽略,而我认为,这两处矛盾对于确信《第七封信札》真实性的伯内特却至关重要。按伯内特的观点,[即使不考虑这封信,也难以站得住脚;关于整个问题,参阅第 63 页注②(5)]主张形式学说的是苏格拉底,而不是柏拉图,这一观点在这封信的 342a 以下处受到反驳;还有,他认为《理想国》尤其可以说是苏格拉底的,在 326a 处受到反驳(参阅第 243 页注①)。当然,所有这些困难都是可以消除的,但只能通过解释。

(e)在前面几章,特别是第 6、7 和 8 章中相当详尽地讨论过多个类似的矛盾,这些矛盾虽然更微妙些,但也更重要些。我将要概述其中最重要的。

(e₁)关于对待人,尤其是对待年青人的态度,在柏拉图的描述中发生了变化,描述的方式决非苏格拉底式的发展。苏格拉底是为了争取与他所热爱的青年人自由讲话的权利而献出生命的。但在《理想国》中,我们却看到他采取一种屈尊和不信任的态度,颇类似《法律篇》中雅典的异邦人(很明显,即柏拉图本人)那种不满态度,在该篇中经常表现出对人类的普遍不信任感。(参阅第 88 页注①和 89 页注①、第 246 页注①至 247 页注①以及第 286 页注①和 287 页注①)。

(e₂)关于苏格拉底对真理和言论自由的态度也可以这样论述。他是为此而死的。但在《理想国》中,“苏格拉底”鼓吹说谎;在公认为柏拉图的《政治家篇》中,一则谎言被当作真理提出,在《法律篇》中,自由思想由于宗教裁判的建立而受到压制(参阅前面相同地方,进而参阅第 253 页注①至 265 页注① 和第 274 页注③、275 页注①及 361 页注①)。

(e₃)在《申辩篇》和其它几篇对话中,苏格拉底在智性上是谦虚的;在《斐多篇》中他却变成一个把自己的形而上学思辨视为真理的人。在《理想国》中,他是一个固执的人,他所采取的态度与《理想国》中和《法律篇》中那种僵化的极权主义相去不远[参阅第 239 页注①至 243 页注①、第 261 页注①和 270 页注①及本注(c)]。

(e₄)《申辩篇》中的苏格拉底是一位个人主义者;他写信个人的自足。在《高尔吉亚篇》中,他仍然是一个个人主义者。在《理想国》中,他是位激进的集体主义者,非常类似柏拉图在《法律篇》中的立场(参阅第 151 页注①和 158 页注①、第 199 页注①、202 页注③、206 页注①和 222 页注①至 225 页注②对应原文,以及 353 页注①)。

(e₅)对于苏格拉底的平等主义,我们仍然可以做类似的论述。在《论道德》中,他认为奴隶也有常人的一般智慧,他们甚至可以学习纯粹的数学;在《高尔吉亚篇》中,他维护平等主义的正义学说。但在《理想国》中,他却蔑视劳动者和奴隶,并

且像《蒂迈欧篇》和《法律篇》中的柏拉图一样，强烈地反对平等主义〔参阅(e₄)中提及的各段；再有，第89页注①和97页注①、第240页注①，以及第280页注②(3)，其中引用了《蒂迈欧篇》，51e〕。

(e₅)《申辩篇》和《克里托篇》中的苏格拉底忠实于雅典的民主。在《论道德》和《高尔吉亚篇》中(参阅第353页注①)，隐约含有敌意的批评；在《理想国》中，(我相信，同时在《米纳塞努篇》中)，他是民主的公开敌人；虽然在《政治家篇》和《法律篇》的开头，柏拉图很谨慎地表达自己的意思，但是，必须承认，他在《法律篇》的稍后部分的政治倾向(参阅第202页注③)与《理想国》中的“苏格拉底”的政治倾向是一致的(参阅第358页注③和361页注①以及第82页注①和87页注①至89页注①)。

最后这一点在下文中将进一步得到肯定。在《申辩篇》中，苏格拉底似乎不仅忠实于雅典民主，并且还直接求助于民主派，指出凯勒芬，他的最热情的弟子之一，就属于他们的行列。因为凯勒芬祈求过神谕，因而有助于苏格拉底认识自己的人生使命，从而使他最后不愿与民众妥协，所以，在《申辩篇》中，凯勒芬起了决定性作用。苏格拉底在介绍这个重要人物时强调下述事实(《申辩篇》，20e/21a)，即，凯勒芬不仅是他的朋友，也是人民的朋友，他与他同遭流放，又与他一同返回(大概指他参与反对三十僭主的斗争)；也就是说，苏格拉底挑选一位热烈的民主派作为他辩护的见证人。(关于凯勒芬的同情，还有些独立证据，如在阿里斯多芬的《云》，104,501页以下中。凯勒芬在《卡尔米德篇》中出现，可能意在求得某种平衡；否则，突出克里底亚和卡尔米德会产生一种亲三十僭主宣言的印象。)为什么苏格拉底要强调他与民主派的一个积极分子关系密切呢？我们不能设想，这仅仅是一种特别央求，意在感动他的法官，使他们仁慈一些，因此他的申辩的全部精神都与这种设想相抵触。最可能成立的假设是，苏格拉底指出民主阵营里有他的弟子，意在含蓄地否认他是贵族派的追随者和僭主的导师这个指控(这也仅仅是暗示的)。《申辩篇》的主旨排除了如下设想：苏格拉底祈求与一位民主派领袖建立友谊，骨子里丝毫没有对民主事业的真正同情心。从他强调对民主法制的信心，并用毫不含糊的言词指责三十僭主的那一段文字(《申辩篇》32b-d)中，也可以得出相同的结论。

(6)仅仅柏拉图对话录中的证据，就迫使我们设想这些对话录并非完全讲历史。因此，我们必须试图对此证据做出解释，即提出一些理论，并采用尝试消错法把这些理论同证据加以批判性的比较。现在我们有充分理由相信，《申辩篇》大体上是讲历史的，因为只有这一篇对话录描述了一次为许多人所熟知的颇重要的公开事件。另一方面，我们知道，《法律篇》是柏拉图的最后著作(有疑问的《伊壁诺米篇》除外)，该篇显然是“柏拉图”。因此，最简易的设想是，如果这些对话与《申

辩篇》的倾向一致,它们就是历史的,或苏格拉底的,当它们与这些倾向相矛盾时,它们就是柏拉图的。(这种设想使我们又回到我在上文叙述过的那种立场,即苏格拉底问题的“早期解释”。)

如果我们研究一下上面在(e₁)至(c₆)中提到的那些倾向,我们就发现,我们可以很容易按如下方式依次把最重要的对话录排列出来,即,就任何单独一种倾向而论,凡近似苏格拉底的《申辩篇》的,采取渐降顺序排列,凡近似柏拉图的《法律篇》的,采取渐增顺序排列。得出的顺序如下:

《申辩篇》和《克里托篇》——《论道德》——《高尔吉亚篇》——《斐多篇》——《理想国》——《政治家篇》——《蒂迈欧篇》——《法律篇》。

这个序列按(e₁)至(e₆)中所有倾向来排列上述的对话录,这个事实本身就确证了这样一种理论,即我们在此看到的乃是柏拉图思想的发展。但是,我们可以得到完全独立的证据。“著作年代考”的调查表明,我们的序列与柏拉图写这些对话录时的编年顺序是一致的。最后一点,这个序列,起码到《蒂迈欧篇》为止,显示出毕达哥拉斯主义(和伊利亚派学说)的兴趣不断浓厚。所以,这必然是柏拉图思想发展的另一种倾向。

以下是一种截然不同的论点。根据柏拉图自己在《斐多篇》中的陈述,我们得知,安提斯泰尼是苏格拉底最密切的朋友之一,我们还了解,安提斯泰尼宣称,他维护真正的苏格拉底信条。很难相信安提斯泰尼会是《理想国》中的苏格拉底的朋友。这样,我们必须为安提斯泰尼和柏拉图的教导找到一个共同的出发点;我们在《申辩篇》和《克里托篇》的苏格拉底身上,以及在借《论道德》、《高尔吉亚篇》和《斐多篇》中的“苏格拉底”之口说出的一些其它学说中,找到这个共同点。

这些论点完全独立于一向受到严重怀疑的任何柏拉图著作(如《阿基比德篇(上)》,或《泰阿格斯篇》,或《信札》)。它们也独立于色诺芬的陈述。它们完全以若干篇最著名的柏拉图对话录中包含的内部证据为基础。但是,它们与这种次等证据相符,尤其是《第七封信》,在其中,柏拉图概述自己的思想变迁时(325f.),明白无误地将《理想国》中的关键段落当作他自己的基本发现:“我惟有大声疾呼……只有使真正的哲学家获得政权,或者由于上帝的恩惠,城邦的统治者变成真正的哲学家,否则人类灾祸总是无法避免。”(326a;参阅第243页注①,以及上文本注(d。))我不明白,怎么可能像伯内特那样,把这封信当成真实的,却不承认《理想国》的中心学说是柏拉图的,而不是苏格拉底的;换言之,不舍弃如下的虚构之谈,即,以为柏拉图在《理想国》中描述的苏格拉底是符合历史的(有关进一步的证据,比如,可参阅亚里士多德的《智者辩驳》,183b7:“苏格拉底提出了问题,但未予答复;

因为他承认他不知道怎样答复。”这与《申辩篇》是一致的，但很难与《高尔吉亚篇》相一致。当然，无法与《斐多篇》或《理想国》相一致。还可进而参阅亚里士多德关于理念学说史的著名报告，菲尔德在前引书中出色地讨论过该报告；也请参阅第63页注②）。

(7)与这类证据相比，伯内特和泰勒使用的那种类型的证据就无足轻重了。下面是一个例子。为证明柏拉图在政治上比苏格拉底更温和，柏拉图的家族有相当的“辉格党特色”，伯内特使用的论据是柏拉图家族的一个成员，名叫“德摩斯”（参阅《高尔吉亚篇》，481d，513b——然而，虽然很有可能，但还不能肯定的是，这里提到的德摩斯的父亲皮里拉姆珀斯确实与《卡尔米德篇》，158a，和《巴门尼德篇》，126b，中提到的柏拉图的舅父和继父同为一入，即，德摩斯是柏拉图的亲戚。）试问，与柏拉图有两个身为僭主的舅父的历史记载相比较；与现存的克里底亚的政治论残篇相比较（这些残篇留存在他家中，即使伯内特把这些归之于他的祖父——事做得对，其实他不太可能是对的；参阅《希腊哲学》，I，338，注1，以及《卡尔米德篇》，157e和162d，在其中提到了僭主克里底亚的诗才）；与克里底亚的父亲原属四百寡头这一事实相比较（《论友谊》，12，66）；与柏拉图自己的那些将家族的荣耀不仅与反民主倾向相联系，而且还与反雅典倾向相联系的著作相比较，上述证据有什么意义呢？（参阅在《蒂迈欧篇》20a中，有颂扬像老狄奥尼修斯的岳父、一个西西里的赫谟克拉底那样的雅典敌人词句。）当然，伯内特论点的真正用心，在于加强《理想国》是苏格拉底的这种说法。方法拙劣的另一个例子可以从泰勒的著作中举出，他发表议论（《苏格拉底》，第148页注2；也请参阅第162页），赞成如下的观点：《斐多篇》是苏格拉底的（参阅第239页注②）：“在《斐多篇》[72e]……西米阿斯（这是泰勒的笔误；说此话者为凯伯斯）明确地对苏格拉底说。‘学习就是认识’这个学说是‘你不断地重复的学说’。除非我们愿意把《斐多篇》看做一个无可饶恕的巨大骗局，否则，在我看来，这可以证明，这个学说确实属于苏格拉底。”（关于一种类似论点，详见伯内特编的《斐多篇》，第2章结尾处，第12页。）对此，我想做如下的评论：(a)在这里是这样设想的：柏拉图写这一段话时，把自己看做历史学家，因为，不然的话，他的叙述就不会是“无可饶恕的巨大骗局”；换言之，这个理论的最可疑和最核心之处是假设出来的。(b)但是，即使柏拉图把自己看做历史学家（我不相信他这样），“巨大……等”字眼似乎也太重了。泰勒，不是柏拉图，在“你”字下面加了重点。柏拉图的原意可能想暗示，他将假定对话录的读者了解这个理论。或者，他可能有意指《论道德》，也就指他自己。（我认为，考虑到《斐多篇》，73a，f以及提及图表之处，这个最后的解释几乎可以肯定是对的。）或者，由于这样或那样的

原因,他可能出了笔误。即使是历史学家,也免不了出现这种事情。比如,伯内特不得不对苏格拉底的毕达哥拉斯主义做出解释;为此,他使巴门尼德成为一个毕达哥拉斯主义者,而不是色诺芬尼的学生,关于后者,他写道(《希腊哲学》,第1卷,第64页):“关于他建立了伊利亚学派的故事好像来自柏拉图的一句戏言,这句戏言同样可以证实荷马曾经是一个赫拉克利特派。”伯内特对此加了脚注:“柏拉图,《智者篇》,242d。详见《早期希腊哲学》²,第140页”。现在我相信,一位历史学家的陈述清楚地表明了四点,(1)提到色诺芬尼的那段柏拉图的文字是开玩笑的,即不是严肃的,(2)在提及荷马时也可以认为是开这种玩笑,(3)说荷马是个赫拉克利特派,当然是个大玩笑,因为他比赫拉克利特早得多。没有其他确凿证据可以将色诺芬尼与伊利亚学派联系起来。但是以上四点均不能成立。因为我们发现,(1)在《智者篇》(242d)中提到色诺芬尼的段落不是戏言,而是伯内特亲自在他的《早期希腊哲学》中有条有理的附录中把它赞誉为很重要和宝贵的史料;(2)其中根本没有提到荷马;(3)另一段有这种提法,(《泰阿泰德篇》,179d/e。参阅152d/e,160d)而伯内特在《希腊哲学》第1卷中错把它当作《智者篇》,242d,(在他的《早期希腊哲学》第2版中,没有出现这个错误),这另一段没有提到色诺芬尼;也没有称荷马为赫拉克利特派,它所说的恰恰与此相反,即,有些赫拉克利特的观点与荷马一样久远(这当然更没有玩笑意思);(4)在泰奥弗拉托斯著作中有一段清楚而重要的文字(《物理学史》,op. , 残篇8=辛普利西乌斯:《物理学》,28,4),把若干见解归属于色诺芬尼,其实我们知道巴门尼德同样也持有这种观点,这些观点把他与巴门尼德联系起来——更不要说狄奥根尼·拉尔修(D. L),IX, 21—3,或《蒂迈欧篇》,附录,克雷门特:《杂俎集》,1, 64,2。在一位像伯内特这样真正伟大的历史学家的单独一段历史评论里,就可找到这么多的错误理解、错误解释、错误引文,和易起误解的省略(关于炮制出的虚构,详见柯克和雷文的著作,第265页)。从中我们必须认识到,这类情况是会发生的,甚至最优秀的历史学家也难免:凡人都会犯错误(人难免失误的另一个更严重的例子即是在第63页注②(5)中讨论过的那一个)。

(8)在这些讨论中起一定作用的柏拉图对话录的编年序列,在这里可以设想为与卢托斯瓦夫斯基所排列的“著作年代考”目次几乎一样(《柏拉图逻辑的来源和发展》,1897)。在本书正文中起一定作用的那些对话录,其排列目次可在第44页注①中找到。目次的排列说明,一组内各篇年代的准确性不如各组间的准确性。《游叙弗伦篇》的位置略微偏离这个著作年代考目次,在我看来,由于该篇的内容(第374页注①原文中予以讨论),它可能迟于《克里托篇》;但这一点是无关紧要的(也请参阅第354页注①)。

以柏拉图不得不加以重新解释，使之成为封闭社会的信念。这件事是有困难的，但并非不可能。因为，苏格拉底不是被民主政制处死的吗？民主政制不是失去了赢得苏格拉底的一切权利吗？还有，苏格拉底不是经常批评默默无闻的群众及其领袖缺乏智慧吗？况且，把苏格拉底说成是曾经推荐“有教养的人”、有学问的哲学家来治理国家，并不是一件十分困难的事。在进行这种解释中，柏拉图由于发现这也是古时毕达哥拉斯信条的一部分而大为鼓舞。尤其是他发现在塔兰托的阿基塔是一位毕达哥拉斯派的哲人，同时又是一位伟大的卓有成就的政治家。于是，他恍然大悟，谜语的底就在眼前。苏格拉底本人不是鼓励他的学生参与政治吗？这不是意味着他希望开明的人、有智慧的人来统治吗？雅典群众的残暴统治同阿基塔的尊贵之间相去多么远啊！苏格拉底对政制问题从来没有提到他的解答，但他必定知道毕达哥拉斯的学说。

这样，柏拉图很可能发现，逐步给予在伟大世代中这个最有影响的人物的教义以新的涵义是可能的，他相信他从来不敢直接攻击的这位很有势力的反对者原来是他的盟友。我相信，这就是柏拉图何以保留苏格拉底作为他的主要发言人并且后来敢于背离他的教义乃至对这种背离不再欺骗自己的最简单的解释^①。然而，这不是事情的全部。我相信，柏拉图在他的灵魂深处也感到，苏格拉底

^① 在《第二封信》(314c)中，有一段著名而费解的文字：“没有，也不会有柏拉图的著作。以他的名字发表的东西全都属于那个变得年轻而又英俊的苏格拉底。”关于这个谜，最可能的解释是，如果不是整篇信札，至少这一段是伪造的（参阅菲尔德：《柏拉图及其同时代的人》，第200页，在其中，他出色地概述了他怀疑该信札，尤其是“312d—313c，以及可能直至314c”等段落的原因；关于314c，一个可能的附加理由也许是，伪造者企图暗示或解释《第七封信》，314b/c中的一个相仿的说法，已在第8章有关注释中引用）。但是，假如我们暂且与伯内特一道（《希腊哲学》，第1页，第212页）假定这一段是真的，那么，“变得年轻又英俊”的说法肯定又引出一个问题，特别是这句话，因为苏格拉底在所有的柏拉图对话录中都被描写得年老而丑陋（惟

的教义同他那种说法确实相去甚远,他感到他是背叛苏格拉底的。我想,柏拉图已作出不断的努力来使苏格拉底重新解释自己,同时柏拉图又力图对他的坏居心保持沉默。柏拉图一次又一次地证明他的教义不过是真正的苏格拉底学说的逻辑展开,他力图使自己相信他自己并不是一个叛徒。

在我们阅读柏拉图的著作时,我真实地感到,在柏拉图心中有一种内心冲突,一种真正的激烈斗争。甚至他那种著名的“过分的保留态度,对自己个性的压抑”^①,或者毋宁说,他的有意识的压抑(在字里行间,这是不难看到的)也是这种斗争的表现。而且,我相信,在一个人的心灵中有着两个世界的冲突是令人神往的,这也可以部分地说明柏拉图的影响力之所在;对柏拉图有着强烈反应的这个斗争,是可以透过他那过分的保留态度的表面看到的。这个斗争触动我们的感情,因为它还在我们中间进行着。柏拉图是至今仍然也属于我们的一个时代的儿子(我们决不要忘记,美国废除奴隶制至今毕竟只有一个世纪,而中欧奴隶制甚至还不到一个世纪)。这种内心斗争的表现,最清楚不过的在于柏拉图关于灵魂的学说。盼望着统一和谐的柏拉图,看到人类灵魂的结构与阶级划分的社会结构竟然如此相似,^②可见他多么难过。

一例外是在《巴门尼德篇》中,他虽说不上英俊,毕竟年轻)。如果是真的,这段费解的话就表示,柏拉图力图把苏格拉底理想化,而不是历史地描述苏格拉底;这就完全合乎我们的解释,即,可见柏拉图确实再次有意将苏格拉底重新解释为一个年轻而英俊的贵族,此人当是柏拉图自己[也请参阅第 83 页注①(2),第 193 页注①(1)以及第 280 页注②(3)]。

① 我的引文引自达维兹和沃恩合译的《理想国》导言的第一段。参阅格罗斯曼·《今日柏拉图》,第 96 页。

② (1)柏拉图的心灵的“分裂”或“分离”,在他的著作中,尤其是《理想国》中,给人印象最深。只有需要努力才能自我克制,或者才能使自己的理性支配自己的动物本能的人,才能像柏拉图那样强调这一点;参阅第 157 页注②中提到的段落,尤其是可能起源于奥非斯关于人身上有兽性的说法(《理想国》,588c),以及第 56 页注①

(1)至注④、58页注②和59页注②,它们不仅表现出与精神分析学说有惊人相似之处,而且也可以说显示出强烈抑制的征兆。(也请参阅第9卷开头,571d和579a,这部分读起来很像对俄狄普斯情结的解说。关于柏拉图对其母亲的态度,《理想国》,548e—549d可能透露一些消息,尤其是考虑到这样一个事实,即,他的兄弟格劳孔被认为是所说的那个儿子。)*对于柏拉图的内心斗争的绝妙叙述,以及对他的权力欲所作的精神分析的尝试,是H. 凯尔森在《美国意象》,第3卷,1942年,第1—110页,和W. 法伊特在《柏拉图传说》(1939)中提出的。*

有些柏拉图主义者不愿意承认;我们可以从柏拉图渴求和呼吁统一、和睦与和谐中得出结论;他本人就是不一致和不调合的。应该提醒这些人,这种争论方式是柏拉图首先提出的(参阅《会饮篇》,200a, f.,在其中,苏格拉底争辩说,有所爱 and 有所渴求的人得不到他所爱和他所渴求,这种推论是必然的,不是或然的)。

我所谓的柏拉图的灵魂的政治学说(也请参阅第156页注②),即,根据被划分为阶级的社会来划分灵魂,长期以来就是大多数心理学的基础。也是精神分析的基础。根据弗洛伊德的理论,柏拉图所说的灵魂的主导部分,力求通过“潜意识压抑力”来维护它的僭主政治,而代表社会下层的叛逆无产阶级的动物本能才真正实施隐蔽的专政;因为挂名的统治者的政策由他们决定。——自从赫拉克利特的“流变”和“战争”以来,社会经验的领域一直对我们用以解释我们周围的物质世界(以及我们本身)的那些理论、隐喻和象征有着强烈的影响。我只提一下,达尔文是在马尔萨斯的影响下采纳社会竞争说的。

(2)这里可以补充谈一谈神秘主义,及其与封闭的和开放的社会的关系,以及与文明的助变的关系。

如麦克塔格特在他的卓越的研究论文《神秘主义》中所表明的(见他的《哲学研究论集》,S. V. 基林编,1934,尤其是第47页以下),神秘主义有两个要点:(a)神秘的统一说,即,确认在现实世界中存在着一种比我们从普通经验世界所认识到的要大得多的统一性,(b)神秘直觉说,即,确认有一种认识方法,它使“已知与所知的关系”比普通经验中求知的主体与已知的客体间的关系“更密切,更直接”。麦克塔格特正确地断言(第48页)“在这两点特征中,神秘的统一更为重要”,因为神秘的直觉是“神秘的统一的例证”。我们可以再补充第三个较次要一些的特征,即是(c)神秘的爱,这是神秘统一和神秘直觉的一个例证。

有趣的是(这一点麦克塔格特没有看到),在希腊哲学史上,神秘统一说是巴门尼德首次在他的整体的“一”学说中明确肯定的;随后是柏拉图,他补充了一种精细的直觉和神交的学说(见第8章),在《巴门尼德篇》中恰恰含有该学说的最初

柏拉图最激烈的矛盾出自他对苏格拉底的榜样有深刻的印象,但他自己的贵族寡头倾向却极其成功地给予抵消。在理性论证的领域中,这个斗争的进行是用苏格拉底的人道主义论点来反对苏格拉底的人道主义。在《游叙弗伦篇》就可以发现看来是这类情况的最早例证^①。柏拉图保证说,我不会像游叙弗伦那样;我绝不

端倪;再其次是亚里士多德提出的,比如,在《灵魂论》,425b30f.:“真实的听觉和真实的声音合为一体”;参阅《理想国》,507c 以下,430a20,和431a1;“真实的知识与其对象是一致的”(也请参阅《灵魂论》,404b16,和《形而上学》,10720和1075a2,并参阅柏拉图的《蒂迈欧篇》,45b-c,47a-d;《论道德》,81a 以下;《斐多篇》,79d);再其次,由新柏拉图主义者提出(他们详述了神秘的爱的学说)该学说的开头部分,只能在柏拉图著作中找到(例如,在《理想国》,475 以下他的学说中,讲到哲学家热爱真理,这个学说与整体主义学说和哲学家的与神圣真理相通,关系密切)。

鉴于以上事实,以及我们的历史分析,我们必然会把神秘主义解释为对于封闭社会崩溃的一种典型反应;这种反应在其起始阶段,是针对开放社会的,可以将其描绘成隐遁于天堂之梦,部落团结在其中显现为永恒的真实。

这种解释与伯格森在他的《道德与宗教的两个来源》中的解释大相径庭,因为伯格森断定,使封闭社会向开放社会飞跃的是神秘主义。

“但是,当然必须承认(正如雅各布·瓦伊纳在一封信中恳切地向我指出的),神秘主义万能,在任何政治方向中都可以起作用;甚至在开放社会的倡导者中,神秘和神秘主义都有其代表人物。这无疑是关于一个较好的、较统一的世界的神秘启发,不仅启发了柏拉图,也启发了苏格拉底。”

应该指出,在19世纪,尤其是在黑格尔和伯格森的著作中,我们看到一种进化神秘主义,它由于高度赞扬变革,似乎与巴门尼德和柏拉图的仇恨变革全然对立。然而,两者都过分强调变化,这个事实表明,这两种形式的神秘主义的基本经验似乎是一样的,两者都是对社会变革的可怕经验的反应:一种反应与希望变革被阻止相联系;另一种反应则与多少带有歇斯底里的(无疑也是感情矛盾的)把变革视为现实的、本质的和受欢迎的事物的态度相联系——也请参阅第2卷第11章第24页注②、③,第12章第83页注①和第24章第347页注①、349页注①、371页注①、372页注①和387页注②。

① 《游叙弗伦篇》,是一篇早期对话,一般认为它是苏格拉底把虔诚解释得并不成功的一次尝试。游叙弗伦本人就是一位深知上帝意愿的著名“虔诚派”的滑稽形象。

会指控我自己的父亲、我的先辈,说他们违犯法律和违反一般人所信奉的人道主义道德。即使他们夺去人们的生命,但这毕竟是他们自己的奴隶的生命,而奴隶并不比罪犯好一些;评判他们不关我的事。苏格拉底不是说过知道什么是对的、什么是错的、什么是虔诚的、什么是不虔诚的都是很难做到的吗?他自己不是被所谓的人道主义者控诉为不敬神吗?我相信,几乎在柏拉图转而反对人道主义观念的每一处里,尤其是在《理想国》里,都可以发现他的内心斗争的其他迹象。前面几章已谈到他在提出反平等主义的正义学说时那种躲躲闪闪的态度和讥讽的手法,谈到他那篇吞吞吐吐地为谎言辩护并引进种族主义和他的正义定义的引言。然而,他这种内心冲突的最明显表现也许是《米纳塞努篇》,在那里他以嘲笑的口吻来回答伯里克利的葬礼演说。我感到柏拉图在那篇对话录中暴露了他自己。尽管他力图把他的这些感情隐藏在讥讽和嘲笑的背后,他也不能不表露出他对伯里克利的热情有着何等深刻的印象。柏拉图使用他笔下的“苏格拉底”恶意地描述他对伯里克利的葬礼演说的印象:“我有三天多感到极度欢欣鼓舞;直到第四天或第五天,我经过一番努力才醒悟过来,才知道我在什么地方。”^①谁会怀疑柏拉图在那篇对话录中对开放社会的信条有着何等深刻的印象,而他为恢复他的理智并认识到他在哪里(即在开放社会的敌人的阵营里)所作出的斗争又是何等艰难。

苏格拉底问“什么是虔诚,什么是不虔诚?”他奉命这样回答:“我的所为就是虔诚!即,对任何犯有谋杀、渎神和类似罪行的人都要揭发,不管他是你的父亲或母亲……,而不揭发他们就是不虔诚”(5,d/e)。游叙弗伦被描述为曾揭发其父杀害过一个奴隶(所据材料曾被引用于格罗特的《柏拉图》第1卷,第312页的注释,依照雅典法律,在这种情况下,每个公民都有揭发的义务)。

① 《米纳塞努篇》,235b。参阅第345页注④,以及第192页注①。

七

我相信，柏拉图在这个斗争中最强烈的论点是真诚的：他争辩说，按照人道主义信条，我们必须乐意帮助周围的人。人民急需帮助，他们是不幸的，他们在极度紧张和不由自主的情绪下劳动。生活没有保障和安全，^① 因为一切都在变动。我很乐意帮助。但是，除非深挖这个祸害的根源，否则我是无法使他们幸福的。

他发现了这个祸害的根源。这就是“人的堕落”，即封闭社会的瓦解。这个发现使他相信，老寡头及其追随者赞成斯巴达而反对雅典，模仿斯巴达那个阻止变化的纲领，从根本上说是对的。但是，他们没有贯彻到底，他们的分析不够深刻。他们没有看到实际情况，或者没有注意到它；因为实际上甚至斯巴达也只是指出衰败的征象，尽管它曾英勇地去阻止一切变化；它为了消除人的堕落的原因（即统治种族的数字和性质的“变异”和“不规则”）而采取控制生育的措施，也是做得不彻底的^②。（柏拉图认识到，人

① 说什么你要想获得安全就得放弃自由，这已成为反对自由的主要依据。但这话是最不真实的了。当然，在生活中没有绝对的安全。但是，我们所能取得的安全取决于我们自己的警觉，并由有助于我们守护的那些建构来施行——这就是说，由旨在（用柏拉图的话来说）使牧羊人能够守护和评判其牧犬的那些民主建构来施行。

② 关于“不一致”和“和谐”，参阅《理想国》，547a，引用于第161页注①和165页注①及正文中。柏拉图着迷于繁殖和生育控制的问题，其部分原因可能是他对人口增长的严重后果有所了解。的确（参阅326页注①的正文），“衰败”、部落乐土的沦丧，可以说是由于人的“自然的”或“原始的”过错所造成的。实际上就是由于人的自然出生率失调而造成的。也请参阅第161页注①(3)及第106页注②。关于本段下文稍后一段引语，参阅《理想国》，566e，及第89页注③正文——格罗斯曼笔下对希腊历史中的僭主时期的论述极为恰当（参阅《今日柏拉图》，第27—30页），他写道：“因此，希腊国家确实是僭主们创造的。他们摧毁了原始贵族的古老部落组织……”（前引书，第29页）。由此可见，为什么柏拉图之仇恨僭主政治，可能甚于仇

口增加是人的堕落的原因之一。)还有老寡头及其追随者肤浅地认为,借助僭主统治,例如借助三十僭主的统治,他们就能够恢复从前的好日子。柏拉图知道得更多。这个伟大的社会学家很清楚地看到,这些僭主统治获得了新近的革命精神的支持,而又正在点燃这一革命精神;他们被迫向人民的平等主义要求作出让步;他们事实上在部落社会的瓦解中起着重要的作用。柏拉图憎恨僭主政治。只有这种憎恨才使柏拉图在他对僭主的著名描写中具有如此尖锐的观察。只有僭主政治的真正敌人才会说僭主必定是“挑起一场又一场的战争,以便使人民感到需要一位将军”,一位使他们脱离严重危险的救世主。柏拉图坚持认为,僭主政治以及当时的寡头都不能解决问题。使人民安于自己的地位是必需的,但镇压本身不是目的。这个目的必须是彻底回到自然,彻底洗净画布。

柏拉图的学说之所以不同于老寡头和三十僭主的学说,原因在于伟大世代的影响。个人主义、平等主义、理性的信念和自由的热爱是必须与之作斗争的,新出现的、强有力的、并且从开放社会的敌人看来是危险的情绪。柏拉图本人就感到其影响,并且他在自己内心中曾与之作斗争。他对这个伟大世代的回答就是一种真正巨大的努力。这就是力图把那个已经打开了的门再关闭起来,并且使出了在深度和内容上都无比伦比的骗人哲学这个符咒,力图阻止社会变革。在政治的领域里,他对伯里克利曾反对过的老寡头纲

恨自由:参阅《理想国》,577c。——(但还请参阅第380页注①)他关于僭主的段落,尤其是565—568页,是对一贯强权政治所作的绝妙社会学分析。我觉得应称其为研究权力逻辑的首次尝试(我选择了这个字眼与哈耶克在纯粹经济理论中使用的选择的逻辑相类似)——权力的逻辑很简单,而且经常应用得很巧妙,相反的一种政治就用得困难得多了;部分原因是反强权政治的逻辑,即,自由的逻辑,几乎还未被理解。

领说得并不多^①。但他发现了(也许是无意中发现的)反对自由的重要秘诀,这个秘诀就是我们这个时代的帕累托所明确提出的^②:“利用情绪,不把精力浪费在摧毁它们的无益努力上。”他并不表露自己对理性的敌视,他以他的才华来迷惑所有的知识分子,声称应当由有学识的人来统治,以讨好和打动他们。他虽然反对正义,但他却使一切正直的人相信他是正义的提倡者。他甚至对自己也没有完全承认他是反对苏格拉底为之而死的思想自由;并且使苏格拉底成为他的拥护者,从而使别人相信他是为思想自由而战斗的。于是,柏拉图无意中成为许多宣传家的先驱,这些往往是心地善良的宣传家们,发展了诉诸道德的、人道主义的感情的技术来达到反人道主义的不道德的目的。他取得了多少令人感到震惊的效果,因为他甚至使伟大的人道主义者对他们信条中含有非道德的和自私的成份也不生疑^③。我深信他也成功地说服了他自己。他把他对个人创造性的憎恨,把阻止一切变化的愿望说成对正义和节制的热爱,说成对天堂那样的国家的热爱,据说在那里每一个人都心满意足和幸福,在那里攫取金钱^④的残酷为宽宏和友爱的律令所取代。

① 众所周知,柏拉图的大部分政治建议,包括他提出的妇女和儿童的共有,在伯里克利时代仍属“子虚乌有”。参阅亚当编的《理想国》,第I卷,第354页*中的最佳概述,以及A. D. 温斯皮尔:《柏拉图思想的根源》,1940。*

② 参阅V. 帕累托:《普通社会学论集》,1843(英译本:《心灵与社会》,1935年,第III卷,第1281页);参阅第2卷第13章第138页注①,在其中较详细地引用了这一段。

③ 参阅格劳孔对利科弗龙理论的介绍给予卡尼蒂斯(参阅第225页注②),以及后来给予霍布斯的影响。众多的马克思主义者公然承认的“非道德”也是一例。左派们总是相信他们自己的不道德。(这一点,虽然不那么贴切,有时总比许多反动的道学家们武断地自称有德要谦虚些,也更令人愉快些。)

④ 货币是开放社会的一个象征,也是它的困难之一。勿庸置疑,我们还未能合理地控制对货币的使用;对它最大的误用就是用它来购买政治权力。(这种误用的直接形式是奴隶市场的设置;而《理想国》,563b中所维护的,正是这种建构;参阅第88页注①;在《法律篇》中,柏拉图没有反对财富对政治的影响;参阅第193页注①(1))从个人主义社会的观点看,货币是相当重要的。它是(部分地)自由的市场建

这个对团结、美好和十全十美的梦想，这种唯美主义以及整体主义和集体主义，乃是从前的部落集团精神的产物和象征^①。它是遭受文明胁变的那些人的感情的表现，是对这些感情的热烈向往（它是一种胁变的一部分，即我们越来越痛心地看着我们生活的极度不完善，看到个人的和制度的不完善，看到可以避免而没有避免的苦难，看到多余的、不必有的丑恶，同时还看到事实上我们并非不能对此有所作为，只是实现这种改进既重要而又艰巨。这种意识会增加个人责任以及承担人世考验的胁变）。

八

苏格拉底从不牺牲他的人格完整。柏拉图连同他那不妥协的洗净画布却走上每一步都损害其人格完整的道路。他不得不反对自由思想和对真理的追求。他导致为谎言、政治奇迹、禁忌迷信和

构的一部分，它给予消费者对生产进行某种程度的控制。没有这样的一些建构，生产者就会控制市场，以致达到他不再为消费而进行生产的程度，而消费者在很大程度上就为生产而消费了。——这种时而发生的对货币的明显误用，使我们变得相当敏感。柏拉图在货币与友情之间持反对态度，只是为了达到政治上的宣传目的，是有意或无意地多次利用这些情绪的首次尝试。

- ① 部落主义的集团精神，当然尚未丧失殆尽。比如，这种精神体现在友情与同志情谊的最珍贵的经验中；以及在像童子军（或德国青年运动）这类部落式的青年运动中，在某些如辛克莱·刘易斯在《巴比特》中描述的某种俱乐部和成人团体中。在感情的和审美的一切体验中，这种可能是最普遍的体验，其重要性是不可低估的。几乎所有的社会运动，极权主义的也好，人道主义的也好，都受到它的影响。它在战争中起着重要的作用，而且它又是反对自由的最有力武器之一；不可否认，在和平时期，在反对专制的运动中，情况也是如此，不过，在这些情况下，它的人道主义往往受到本身的浪漫倾向的危害——为了达到阻止社会和使阶级统治永存的目的，英国公学体系似乎一直有意识地和有成效地试图使它再次复兴（“不从小参加高尚的游戏，就不能成长为一个好人”就是它的信条，摘自《理想国》，558b）。

压制真理辩护,最终为暴力辩护。尽管苏格拉底为反对厌世思想提出了警告,但柏拉图还是被引导到不信任人和害怕说理的地步。尽管他憎恨僭主专制,但他情不自禁地寻求僭主的帮助,并且为最专制的措施辩护。由于他那反人道主义目的的内在逻辑,由于权力的内在逻辑,他不知不觉地被带到三十僭主曾经到过并且其后他的朋友戴奥以及他的一些僭主门徒到过的那个地方^①。他在阻止社会变化方面并没有取得成功(只是在其后很久,在黑暗时期,社会变化才被柏拉图——亚里士多德的本质主义的神秘符咒所阻止)。

部落的集团精神衰落后的另一个后果和表征,当然是柏拉图所强调的政治与医疗之间的类别(参阅第8章,尤其是第254页注^②),这种强调反映社会有机体患病,即感到胁变和茫然所失。“从柏拉图时代起,政治哲学家们的头脑似乎又重新想起医疗和政治之间的比较,”G. E. G. 卡特林说(《政治学原理研究》,1931年,在第458页的注释中,引用了托马斯·阿奎那、G·桑塔亚那和迪安·英奇的话,来支持他的陈述;也请参阅前引书对37的注中,引自穆勒,《逻辑学》一书中的儿段引语)。卡特林还颇具特色地谈到(前引书,第459页)“和谐”和“取得保护的愿望,无论它来自母亲或社会”(也请参阅第143页注^②)。

- ① 关于柏拉图的九个这类门徒的姓名(包括小狄奥尼修斯和戴奥),参阅第7章(第249页注^②及正文;详见《阿特纳奥斯》,第XI卷,第508页)。我想柏拉图不仅反复坚持使用暴力,而且使用说服加强迫(参阅《法律篇》,722b,和第254页注^③、257页注^④和263页注^⑤),其用意是对三十僭主的策略提出批评,他们的宣传也的确太简单了。但这也表明柏拉图深知帕累托的处事方法:利用感情而不是一味压抑感情。柏拉图的友人戴奥(参阅第250页注^①)统治叙拉古时是一个僭主,这一事实甚至迈耶在他维护戴奥时都予以承认,尽管迈耶敬佩身为政治家的柏拉图。他在解释戴奥的命运时,还是要指出(柏拉图的)“理论与实践之间的鸿沟”(前引书,第V卷,第999页)。说到戴奥时,迈耶说,“从外表看,理想的国王变得与可鄙的僭主一样无法区别。”但是,他相信,实际上,戴奥在内心仍然是个理想主义者,而且,当政治需要迫使他采取杀害(特别是杀害他的盟友赫拉克利德)等类似措施时,他是很痛苦的。然而,我认为,戴奥是按柏拉图的学说行事的;由于权力的逻辑,这种学说使得柏拉图在《法律篇》中甚至不得不承认僭主政治的好处(709e以下;在同一处,作者可能有这样的暗示:三十僭主的崩溃是由于他们的人数太多;如果仅仅是克里底亚一个人,就没有问题了)。

他却成功地用他自己的符咒把自己同他曾一度憎恨的权力捆在一起。

因此,我们从柏拉图那里应该学到的教训,就是他的教导的反面。这个教训是不应该忘记的。柏拉图的社会诊断确实高明,他自己的发展证明了他所推荐的东西比他所反对的祸害更糟。阻止政治变革不是补救的办法;它不能带来幸福。我们绝不能回到封闭社会的所谓纯朴和美丽中去^①。我们的天堂梦想是不可能在尘世上实现的。我们一旦依靠我们的理性并使用我们的批判能力,我们一旦感到人责任的召唤和促进知识增长的责任的召唤,我们就不会回到顺从于部落迷信的状态中去。对于吃过知识之树的人来说,天堂已不复存在。我们越是力图回到部落社会的英雄时代中去,我们肯定就越会达到宗教审判,达到秘密警察和美化了的强盗行为的境地。我们一旦压制理性和真理,我们必定随着全人类的最残忍和最粗暴的毁灭面告终^②。回到和谐的自然状态是不可能的。如果

① 部落乐园当然是个神话(虽然有些原始民族,大部分是底亚摩人,似乎很幸福)。在封闭社会中,似乎不存在着茫然所失的感觉,但是其它形式的恐惧的证据就很多,例如对于在自然背后的魔力的恐惧。恢复这种恐惧,并用来反对知识分子、科学家等等,这种企图是近年来许多镇压自由的暴力行动的特征。柏拉图从没想到把他的敌人描绘成阴险邪恶的妖魔的后裔。这是作为苏格拉底的弟子的柏拉图的光荣。在这方面,他一直是开明的。他不大愿意把邪恶理想化,他认为,邪恶不过是低劣的,或堕落的,或一无是处的善。(只在《法律篇》,896e和898c中有一段话,可以说是对邪恶的抽象理想化。)

② 关于我所谓回到禽兽的说法,还应补充最后一注释。自从达尔文主义进入人类问题领域以来(达尔文不应为此受责),已有许多“社会动物学家”证明,人类体力注定要退化,因为体力竞争不足和劳心足以保护身体的可能性,妨碍了自然选择在我们身上发生作用。第一个正式提出这个观点的(并不是他相信这种观点)是巴特勒,他写道:“这位作者(一个乌有乡作者)看到一个严重危险,就是机器”。(而且我们可以补充说,人类的一般文明),“它会大大降低竞争的严厉性,以致许多体格孱弱的人不致被发现,而把他们的低劣性传给他们的后代。”(《埃瑞洪》,1872,参阅《人人丛书》版,p.161)据我所知,就这题材写出第一本巨著的人是W.沙尔迈尔(参阅

我们走回头路，那么我们就必定要走到底——我们必定回到野蛮中去。

这是我们必须正视的问题，尽管我们可能很难做这一点。如果我们梦想回到我们的孩童时期。如果我们想依靠别人来获得幸福，如果我们回避我们的考验，人道、理性和责任的考验，如果我们丧失勇气并且在文明胁变之前退缩，那么我们就必须用我们对所面

第2卷第12章第111页注①），他是现代种族主义的创始人之一。实际上，巴特勒的理论一直不断地被人重新发现（尤其是被上文第5章所指的那种“生物自然主义者”）。按照某些现代作者的见解（比如，参阅，G. H. 埃斯塔布鲁克斯：《人：机械的不适应环境者》，1941），人开化时，特别是当他开始扶助弱者时，他就犯下了关键性的错误；在此之前，他几乎是一种几乎完善的人兽；但是，文明，连同它那保护弱者的人为方式，导致了衰败，因此，最终必须摧毁文明本身。作为对这些论点的回答，我以为，我们首先应该承认，人总有一天可能从世界上消失；但是，我们应补充说明，这一点对于那些最完美的动物也是适用的，那些仅仅“几乎完美”的动物就更不必说了。有一种理论认为，如果人类没有犯下扶助弱者这个错误，人类就可能活得长久一些，我认为这个理论是最值得怀疑的；但即使真的如此——我们所期待的一切，难道真的就仅仅是活得长久些吗？或者，这种近乎完美的人兽竟是如此珍贵无比，以致我们应当让他活得长久些（无论如何，他已经存在一个很长时期），而放弃扶助弱者的试验吗？

我认为，人类做得并不那么糟。虽然人类的某些文化知识领域背信弃义，虽然有柏拉图的教育法的令人惊愕的影响和宣传的破坏性后果，但也有一些令人惊异的成果。许多弱者得到帮助，奴隶制实际上已被废除将近一百年。有人说，奴隶制很快会再次实行。我倒是要乐观得多；这事毕竟取决于我们自己。但是，即使这一切会重新失去，即使我们还得回到近乎完善的人兽阶段，也改变不了以下事实：曾经有一度（虽然为时很短），奴隶制确实从地球上消失。我相信这个成就以及对它的怀念可以为我们中的一些人补偿我们一切不适应之处，无论是机械的还是其他方面的不适应；我们的祖先错过了阻止一切变化的大好机会，错过了重返封闭社会的牢笼中去的大好机会，错过了永远为近乎完善的猴子建立一个完美无缺的动物园的大好机会，犯下了致命的错误，但是，消灭奴隶制这个成就也会为我们中的一些人给予补偿。

临的这个直截了当的决定的明确理解来增强自己的力量。我们是有可能回到野蛮中去的。但是,如果我们希望仍然成为人,那就只有一条路可走,这就是通向开放社会的道路。我们必须对未知、不确定和不保险的事情不断进行探索,使我们所能具有的理性,尽可能好地为安全和自由而制定计划。

补 遗

柏拉图和几何学

在本书第二版中,我对第6章第9个注释(第248—253页)(原书页码——译者注)进行了大篇幅的增补。在这个注释中所提出的历史假说后来在我的论文“哲学问题的性质及其科学根源”(《不列颠科学哲学杂志》,1952年第3期,第124页以下;现也收入我的《猜想与反驳》一书)。它可以复述如下:(1)对2的平方根的不合理性的发现,使毕达哥拉斯把几何学和宇宙学(或许所有知识)都归结为算术的方案破产,从而导致希腊数学的危机;(2)欧几里德的元素不是几何学的教科书,而是柏拉图学派解决这个危机的最后尝试,这种尝试力图通过在几何学的基础上重建整个数学和宇宙学,并颠倒毕达哥拉斯算术化方案以便系统地而不是单独地处理不合理性问题;(3)后来由欧几里德提出的这个方案最早是由柏拉图构想出来的:柏拉图是认识到重建必要性的第一人;他选择几何学作为新的基础,选择几何学的比例方法作为新的方法;他提出将数学、天文学和宇宙学几何化的方案;他还成为几何学世界图景的缔造者,因而也成为近代科学——哥白尼、伽利略、开普顿和牛顿的科学——的缔造者。

我认为柏拉图学园大门上的著名铭文提及了这个几何化方案。

在第249页(原书页码——译者注)最后一段的中间部分,我

指出“柏拉图是最早发展出一种特定的几何学方法的人之一，其目的是在破产的毕达哥拉斯学说中将可以挽救的部分挽救出来”；我把这个提法描述为“不可靠的历史假说”。现在我不再认为这个假说不那么可靠了。相反，现在我觉得依据这个假说重读柏拉图、亚里士多德、欧几里德和普罗克洛斯的著作，会得到许多期盼的肯定性证据。除了所引用的那段话有肯定性证据外，我现在还想补充说，《高尔吉亚篇》(451a/b;c;453e)把讨论“奇数”和“偶数”作为算术的特征，由此明确地将算术与毕达哥拉斯的数字论同一起来，同时，把几何学家定性为采纳比例方法的人(465b/c)。而且，在《高尔吉亚篇》的一段话(508a)中，柏拉图不仅提到几何学的相等(参见第8章第278页注①)，而且还含蓄地提到他后来在《蒂迈欧篇》中充分展开的那个原则：宇宙的秩序是几何秩序。附带说一句，《高尔吉亚篇》也表明，在柏拉图心中，“alogos”这个词与无理数并没有联系，因为他在465a中说，甚至一种技术或技艺也肯定不是“alogos”；这将保护诸如几何学之类的某种科学。我认为，我们可以把“alogos”简单地译为“反逻辑的”(alogical)。(参见《高尔吉亚篇》496a/b;和522e。)这点对于解释先前在第249页提到的德谟克利特的佚稿的标题十分重要。

我的论文“哲学问题的性质”也包含了我对柏拉图形式论的某些进一步看法。

