

极权主义的正义

作者:卡尔·波普尔 更新时间:2006-4-24 12:23:18 来源:《开放社会及其敌人》 点击率:969

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。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”，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。”然而，格罗斯曼本人也并没有彻底摆脱这种地揭示得已很清楚的倾向。令人感兴趣的是，虽然格罗特和冈用茨已经指出了《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；

(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) 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权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；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。“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？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现就是不公正的、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”。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。要展开对“正义”这一术语的平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。

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 modern 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？在我看来推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，他们开始们心自问，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？”

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，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；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。如奉章。提到的（第二节），以及将在下面（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——这跟对雅典民主的猛烈抨击正相配套。因此，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），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反击。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，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。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。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。

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优秀、而其他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。”

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。”亚里士多德用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。”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：“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”一词通常的意思，就是要求我们信守自己的岗位，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）是俄自己的。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”，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。

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”，苏各拉底说，“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”

息”，格劳孔答道。“哎呀”，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足可以放心地来运用。让我们先从集体主义开始，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：“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（柏拉图对此深有了解），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，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《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，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”。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，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》中引用两段，它对个人的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一生。“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……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”。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”，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犬儒哲学排拒，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”，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”，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。”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。

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：

“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”——“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。”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。不能简单地说法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而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。我希望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，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，而伯克及许多当代的柏拉图主义者跟着做了。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权威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成功，许多人认为运用这些方法于国际罪行和目标冲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。

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，利科弗龙把国家当成是保护其成员免遭非正义行为的一种工具（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，利科弗龙的理论唯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主义社会契约理论所遭遇的反对。常有人说，比如巴克，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 of 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，但太居弱而做不到，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，因为该理论推一必备的前提是：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，这种类似经常被评论家们忽视了。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《理想国防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》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——联系了起来。比如，他说：“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，尽管他的同情已且有反民大的情绪，但他仍然处在苏格拉底的影响之下。怎么有人竟认为《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，“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”；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，又明确断定了格劳孔对所提出的理论所作解释的真实性。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。而且，尤为重要，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。

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？

声明:1. 本网站为纯公益性学术网站，无任何商业目的。因部分文章来源于网络，如有侵权请来邮或来电告知，本站将立即改正。
2. 刊载此文并不代表本网站同意其观点，仅为提供更多信息，以作参考。

[关闭]