

古典政治哲学史论

包利民 著



A CRITICAL
HISTORY OF
CLASSICAL
POLITICAL
PHILOSOPHY

人
民
出
版
社

古典政治哲学史论

包利民 著



人
民
出
版
社

责任编辑:钟金铃

版式设计:周方亚

图书在版编目(CIP)数据

古典政治哲学史论/包利民著. -北京:人民出版社,2010.7

ISBN 978-7-01-008840-2

I. 古… II. 包… III. 政治哲学-政治思想史-研究-西方国家-古代
IV. D095.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 061820 号

古典政治哲学史论

GUDIAN ZHENGZHI ZHIXUE SHILUN

包利民 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2010 年 7 月第 1 版 2010 年 7 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:26

字数:425 千字 印数:0,001-4,000 册

ISBN 978-7-01-008840-2 定价:48.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

目 录

导 论 强者政治学与弱者政治学	1
一、引子	1
二、强者政治学与弱者政治学	6
三、一个历史大纲	21
 第一章 美德政治之悲喜交集	33
第一节 不义与不自制	35
第二节 “无知之幕”之后的思考	39
第三节 悲剧作为问题	50
 第二章 修昔底德的史家三言	56
第一节 民主的赞言——辩词	59
第二节 利益计算的实言	66
第三节 更深刻的现实：内战	76
第四节 悲剧：好坏一体	79
第五节 诗人戏言	83
第六节 政治—历史的意义	88
 第三章 苏格拉底：刺猬还是狐狸？	94
第一节 刺猬与悲剧	94

2 古典政治哲学史论

第二节 狐狸的悲剧	97
第三节 苏格拉底与柏拉图	103
第四章 柏拉图的问题与解法	110
第一节 愤怒与政治问题	110
第二节 灵魂的政治化与政治的灵魂化	115
第三节 应用1:分配正义	123
第四节 应用2:司法正义	128
第五节 “内化正义”方案的得失	135
第五章 谁关心领导的“幸福”?	145
第一节 关于元幸福的讨论	149
第二节 正义者还是不义者幸福?	152
第三节 分立式的价值公共大序	159
第四节 关于价值大序的一些讨论	164
第六章 亚里士多德:理想主义	173
第一节 强者的幸福	175
第二节 友爱、正义与强者	181
第三节 反对绝对强者	188
第四节 为政治恢复荣誉	192
第七章 亚里士多德:现实主义	202
第一节 现实政体	203
第二节 好东西的代价	206
第三节 中道的政治	209
第四节 古典政治学:小结与反思	211
第八章 伊壁鸠鲁哲学的三种现代读解	219
第一节 人类疾病与哲学治疗	220
第二节 尼采的喜与憎	225

第三节 哲学与自由:青年马克思	229
第九章 伊壁鸠鲁撼动古典政治范式	235
第一节 古典政治哲学范式的基本要素	235
第二节 伊壁鸠鲁的“新政治哲学”的颠覆意味	237
第三节 现代性视角下的伊壁鸠鲁	249
第十章 斯多亚派的新政治哲学	257
第一节 斯多亚派可能有政治哲学吗?	258
第二节 斯多亚“宇宙共和国”	262
第三节 塞涅卡反对激情政治	266
第四节 强者的仁慈	275
第五节 斯多亚派的弱者政治哲学	282
第六节 斯多亚政治哲学的“自然基础”	286
第十一章 共和主义者西塞罗	293
第一节 共和主义者的弱者—强者政治学	295
第二节 古典共和政治面临的挑战	306
第三节 西塞罗拯救古典政治价值	309
第十二章 普鲁塔克捍卫古典政治	324
第一节 政治高于文化	325
第二节 批评伊壁鸠鲁派	330
第三节 批评斯多亚派	338
第四节 文化教化政治	343
第十三章 新柏拉图主义与“政治—哲学”	352
第一节 哲学与政治冲突	354
第二节 理念论哲学可能支持政治?	357
第三节 善高于存在	361
第四节 哲学与政治世界	366

4 古典政治哲学史论

第十四章 古典大序的变异转换	377
第一节 奥古斯丁:大序转换	378
第二节 托马斯·阿奎那的回归	390
结 语 《罗尔斯篇》与古今之争	394
参考文献	399

导论 强者政治学与弱者政治学

一、引子

让我们从柏拉图的《普罗泰戈拉篇》开头的一段叙事讲起。

在决定古代西方文明世界命运的一次最大的大战——雅典海权帝国与伯罗奔尼撒同盟之战前夕，一天的深夜，苏格拉底的门被人敲得震天响。门开之后，奔进来的是苏格拉底的好友希波克拉底。发生了什么？“普罗泰戈拉来了！”希波克拉底激动地喊道。他风风火火地冲到苏格拉底的床前，亢奋无比地、迫不及待地请求苏格拉底代为引介，想认识普罗泰戈拉，跟他学习智慧。^①

谁是普罗泰戈拉？普罗泰戈拉是当时希腊各国青年人都仰慕的最大智者（Sophist，也翻译成“智术师”）。周游各国时从者如云，不少人随之一路南下来到雅典，以便继续听他在雅典的讲演。普罗泰戈拉在雅典住下开讲后，身边更是挤满了如痴如醉的青年才俊，他们如饥似渴地效仿大师的一言一语乃至一举一动，经常达到惟妙惟肖的地步。

苏格拉底答应一定同去。同时他提醒好友不要太冲动：现在还是半夜，太早。我们可以先起来在院子里走走，等到天亮立刻去。在二人夜中散步的时候，苏格拉底问了希波克拉底几个问题：你真的知道普罗泰戈拉是干什么的吗？他教导的是哪一类“智慧”？你交费从学于他，究竟想成为什么样的人（何为“智者”）？^② 年轻人害羞而谦虚地回答：不清楚。苏格拉底继续问：那

① 人类总是在命运之流中随波逐流，“乱奔”。这一意象古典哲人经常提及，参见柏拉图：《蒂迈欧篇》43a。这种思想后来在亚里士多德的自然哲学中成为区分“月上世界”与“月下世界”的一个标度。然而拥有语言魅力的智者能在人群中带来某种“奥尔菲斯之舞”式的动态秩序，参见柏拉图：《普罗泰戈拉篇》315b。

② 参见柏拉图：《普罗泰戈拉篇》312e。

么你知道你在干什么？你是在把自己托付到别人的手中！而且你托付的不是你的身体或物质财产，而是你的灵魂。一个人即使托付身体或物质财产，事先也会百倍小心思量，咨询朋友和专家，谨防受损。灵魂的价值高于身体，人生的幸福与不幸全系于此；而灵魂一旦托付出去，受到损害就无法挽回。那么，你怎么敢把自己最珍贵者付诸偶然性的支配，向你不知道是什么人的“智者”托付你的灵魂？^① 此处我们听到了苏格拉底的一个熟悉的发问：

你就这么对待你的灵魂？

于是苏格拉底与希波克拉底相约要首先问清楚“智者”是干什么的（“智者何为？”这是柏拉图许多对话录中“苏格拉底”执著追问的一个问题）。天明了，他们来到智者们的栖居之所，场面熙熙攘攘，果然不凡。当苏格拉底和希波克拉底询问普罗泰戈拉的“专业特长”时，那位智术大师颇为自负地宣称：智者教导的是一种伟大的技艺，但是由于畏惧迫害，他们自古只能隐微伪装，用诗人、音乐家甚至“健身教练”等诸般身份掩盖自己。今天他普罗泰戈拉豁出去了，他要公开自己所教导的内容的真相。智者绝非教导诸般雕虫小技，甚至不是自然科学和音乐数学等等，智者教导的智慧是社会上最大的技艺——政治德性。这一回答立即激活了苏格拉底的又一个兴奋点，他随即提出了另外一个“苏格拉底问题”：

德性可以教导吗？

作为古典政治学核心概念之一的“德性”（*arete*, *virtue*）的基本含义并非今日那么道德化，它主要的含义是“强大的力量”，即有能力把某件事情做到极致、做得最好，这指向“至善”（幸福）。世界上有谁拥有能够传授政治德性的技艺，谁拥有“幸福的技艺”，谁成功地教导过这样的技艺？政治本来是最大的事，但是人们在谈论政治的时候，一个个都争先恐后地发言，毫不露怯，一点也不像他们在别的各种专业领域中表现的那样。这似乎表明，大家都认为这里不存在什么“专业技艺”。有人说，从苏格拉底的疑问中能够嗅出对“民主”的质疑。而普罗泰戈拉说，他将用神话的方式回答大家。在他所讲述的庄严神话中，政治技艺的地位极高，它原本是神的技艺，其标志就是它深藏于最高神即宙斯的宝库中，而并非包含在人的自然本性中。事实上人在被创造出来时，赤裸裸的，什么本领都没有，是所有生物中最弱的。为了不让人类在自然

^① 参见柏拉图：《普罗泰戈拉篇》313a—c。

竞争中举步维艰,普罗米修斯想方设法偷盗神的技艺给人。他未必不想偷盗宙斯的宝物,但是最高天神的神殿看管太严了。于是,他便偷盗了“次级神的本领”,即工艺之神赫菲斯托斯的火和生产技艺送给人。然而,拥有这些神圣本领的人虽然可以战胜动物,但同时也陷入了自相残杀。最后,宙斯动了悲天悯人之心,决定把“最高神的本领”送给人类,这就是“正义与虔敬”。正是这一“神力”把人从最弱的生物变成最强大的生物。因此人才是唯一崇拜神的生物。宙斯在授予人类这一技艺的时候,特别强调要送给每个人。于是乎,其他技艺被公认为只有少数人掌握着,唯有专家的话才有权威;但是在政治领域中人人都具有完满德性。^①一个人如果竟然宣称自己不具有正义与虔敬,就要被赶出共同体或被处死。

这段极具华彩效果的演讲得到了苏格拉底的喝彩。但是熟悉柏拉图对话录的人知道,这样的喝彩往往只不过是一个开端,一个展开“苏格拉底”用他难以对付的“辩驳法”(elenchos)一步步挑战对手立场的“哲学对话”的开端。我们之所以在此提到这个“苏格拉底开场戏”,是感到它透露了古典政治思想史的几个重大特点乃至疑点。

第一,“普罗泰戈拉神话”被许多人看做是在论证民主政治的正当性。这本应被政府尤其是民主城邦所欣然接受。普罗泰戈拉不惧自己的“专家身份”有可能受到损伤(人人都懂政治技艺还要你智术师“教导”什么?)而竭诚论证民主,却为什么在发言之前有些迟疑犹豫,说智者长期以来不敢将此“智慧”公之于众?这样的“正统保守”、中规中矩的观点有什么必要藏着掖着?会不会普罗泰戈拉依然没有讲出他所有的真心话?智者所赖以自豪的最高本领毕竟是修辞术。这一“说话的本领”集中体现在“能够有力地论证任何事情的正反两个方面”。那么,既然智术大师已经雄辩地论证了正义的“益处”,下一场就应当同样雄辩地论证正义的“危害”。尽管柏拉图没有写一部《普罗泰戈拉续篇》展示其妙,但是他在其他的重要政治对话录中确实淋漓尽致地铺陈了智者是如何批判正义的。智者运动是世界史上新出现的一种崭新的生活形式:提供政治生活指南的文化人。由于这是新的生活形式,人们不理解,常常要问:你们这种人到底算干什么的?苏格拉底也加入追问。^②这一问题中

① 参见柏拉图:《普罗泰戈拉篇》323a。

② 参见柏拉图:《高尔吉亚篇》447c。

往往内含着强烈的敌意,所以智者很气恼。智者反复安慰社会:虽然智者构成了古代政治和经济两大传统生活形式之外的另一种生活形式,但是,智者与生活不敌对,事实上顺应民心,“顺从自然”。高尔吉亚是与普罗泰戈拉同时代的大智术师,辩才无碍。柏拉图也写了一部精彩的《高尔吉亚篇》。此篇的开头线索与《普罗泰戈拉篇》惊人地相似,也是苏格拉底和同伴去大智者面前追问“智者是干什么的”,也是类似地在对话中逐渐迫使高尔吉亚把自己的技艺从“说话的本领”限定到“政治中说话的本领”;智者也是自豪地宣称自己的这种政治技艺是整个技艺链的最高端,统辖其他所有技艺,包括“制造军舰的技艺,骑术,制造财富的技艺,建筑技艺”。最后,政治技艺的中心内容是“正义”。

但紧接下来,“高尔吉亚”的弟子们的话就与普罗泰戈拉的歌德派言论迥然不同了:“正义”远非神的礼物,而是人的邪恶发明,是弱者长期以来在政治当中束缚强者的阴险诡计。所以,最大的人生不幸就是被正义所束缚,最高的人生幸福唯在于强者冲破法律与正义的边界。也许,这样的正义宏论才是应当隐藏起来、不可见人的“智慧”?但是,智者好像并没有打算隐藏。不仅在《高尔吉亚篇》中,而且在《理想国》等对话录中,尽管在场公民不少,智者们都毫无政治正确方面的顾忌,公然用“正义是强者的利益”或“正义是弱者的妥协”之类的惊世骇俗之言论激起公众注意。以普罗泰戈拉之智商和阅历,他当然知道同事们的这类“解构”论证,他当然明白逻各斯的彻底性必然会挑战政治所赖以存在的神圣信念。

或许,雅典人能够宽容任何“学术讨论”,包括挑战政府基本原则的逻辑论证,毕竟民主意味着自信和自由。民主社会并不意味着纠纷冲突全部消失,但是公认应当依靠逻各斯的力量,即关于正义的言辞的力量可以正义地解决纠纷。修辞术而非暴力成为政治的最高技艺。公民们为“绝妙好词”喝彩欢呼,衷心被其所说服(*peitho*)。^①

由此而来的第二个问题是,如果说智者的看家本领——修辞术——是民

① 后来雅典比较实用主义的领导人克瑞翁对公众迷于“能言善辩的精妙演说”感到特别不满,专门进行了抨击。但是他本人之所以能在缺乏其他德性的情况下获得最高政治权力,还是靠娴熟并独具特色的修辞技艺。参见修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,广西师范大学出版社2004年版,第154—157页。

主政治的最高技艺,那么以苏格拉底和柏拉图为代表的古典政治哲学的主要宗旨看上去就像是质疑民主政体及修辞术。所以,同样作为那个自信自由和热爱言辞思考的时代氛围中涌现出来的“反思人”,智者和哲人却经常处于冲突之中。进而言之,智者被认为代表了“民主”,所以,古典政治思考的冲突又经常被视为是“民主与哲学之争”。这不禁令人感到遗憾和不解:为什么哲学家要“反对进步”,反对“海洋文明”,反对工商和民主?这不仅仅是一个玄学问题,而且是那些挣扎地走在“后发现代化”道路上的民族实实在在的困惑和尴尬。不过,古典政治哲学一定就是“反民主”吗?仔细阅读柏拉图的各种著作,会发现问题很复杂。一方面,柏拉图毫不害怕“迫害”,在目睹老师苏格拉底被民主政府处死之后,依然不隐微写作,而是公然抨击民主及其核心技艺——修辞术,并以惊人的洞察力详细描述了民主必然走向专制的整个逻辑。^①另一方面,民主修辞术作为语言说服的技艺,它的前提是自由,是相互尊重独立人格。苏格拉底一生岂不是都如鱼得水地生活在平等对话之中?要么,苏格拉底与柏拉图师徒貌合神离,一个不惜为捍卫言论自由而牺牲生命,一个为庶民不议不惜诉诸严法?

第三,或许,古今之争不能被简单化地理解为“民主与反民主”之争。从柏拉图的许多对话录场景中,人们都可以感受到古典民主与现代民主并不完全是一回事。雅典的贵族青年们在“公共领域”热切地观看和模仿智慧的撞击、展示和炫技表演,希望通过学习政治技艺而成为强者,获得至高的人生幸福。智者和哲人激烈地争论着何为强者的优秀与美好,灵魂的幸福与不幸。^②他们也谈论“正义”,但是他们的谈论似乎围绕着“幸福”进行:各种论证都指向正义是否会“伤害幸福”。这样的谈论方式与现代性政治哲学大不一样。自从罗尔斯以来,当代主流政治哲学的主题一直围绕着“正义”展开。在这个范式中讨论问题的人只是对正义的内涵(利益分配方案)进行争论与辨析,但是大多没有超出“正义”的范畴。或许有人会说尽管罗尔斯是道义论者,但是现代性主流范式——功利主义——也是以“幸福”为核心概念的;发展人民的福利正是现代效用主义政府的一个经常性任务。但是,此“幸福”非彼“幸

① 参见柏拉图:《理想国》,第8卷。

② 智术师的抱负绝不仅仅在传授辩论术之类,而在更“高级”的对于政治—人生的智慧的认识和教授上。参见《尤息底谟篇》的开头和《拉刻斯篇》186a。

福”。如果说现代政治所讲的幸福是日常的私人自由选择的利益目标的实现,那么古典政治中所集中关注的“幸福”指的就是终极完满至高的客观存在状态(亚里士多德对其有经典讨论)。这样的“幸福”概念在现代性政治哲学看来属于彻底“非政治”的私人旨趣,政治无权对之言说。政治学对于不能说的,就应当保持沉默。^①

为了展开我们的思考,我们不妨先提出一个理论假设:把整个政治划分为两个相对不同的维度:“强者政治学”和“弱者政治学”。古典与现代的差异在很大程度上来自它们所关注的“政治学”的类型不一样。

二、强者政治学与弱者政治学

(一)政治思考的两个维度

“强者政治学/弱者政治学”作为政治思考的一个模型,建立在领域、本体论和目标等几个方面的对比之上。

第一,从领域上说,“政治”的一般定义是“公共权力”,从这一定义中已经可以识别出两个相对独立的领域:垄断暴力与公共事务。如果说前一个领域是“权力”(主权),那么后一个领域就是“权力的功能”(主权的任务)。这两个领域尽管密切关联,但是也有相当大的差异,它们各自面对一批问题。政治哲学史上不同的思想家的兴奋点经常只及其一,而不及其他。比如同样都是“社会契约论者”,洛克和卢梭等所热切关心的主题乃是“权力”,是诸如主权的来源、创制和制约等等;而罗尔斯却几乎完全不关心这一主题,只是成篇累牍地讨论按照何种原则分配“权利”才是公平正义的。这并非像罗尔斯自己所想象的仅仅是社会契约论“在运用层次上的不同”,而是体现了政治思考的领域的完全不同。

本来,权力政治学属于强者政治学,而权力任务政治学属于弱者政治学,

^① 这是晚期罗尔斯在《政治自由主义》中所着重强调的一个立场。其他有关讨论也颇多,比如参见弗朗西斯·福山:《历史的终结及最后之人》,中国社会科学出版社2003年版,第334页。

这几乎是一个自明的事实。从领域上讲,“权力(power)拥有者”顾名思义就是“强者”(the powerful),而不拥有权力的平民当然是“弱者”(power-less)。正因为大众的虚弱,政治才成为必要。弱者期待于政治的,是主权者运用强大力量为他们伸张正义,抵御伤害,提供安全保障。这从国家起源的国防说(比如修昔底德)和司法说(比如赫西阿德)中,都可以得到比较具象的验证。^①但是因为现代民主政治的“政治正确”,西方政治哲学家尽量避免这类语词。尼采对“弱者”的种种贬低说辞,更使得有关概念牵连出了许多超出政治学范围的语义联想。^②然而我们这里所做的区分是一种严格理论上的领域特征描述,在价值上是中立的。

第二,从本体论上讲,更能清楚地看出“强者”和“弱者”的概念并非一定要掺杂世俗褒贬在其中。“强”意味着自足存在,而“弱”意味着关系性存在。柏拉图在《理想国》中借智术师之口提出一种“弱者妥协”社会契约论时,确实是不无嘲讽之意的。但是现代社会契约论者高蒂耶在论证道德的必要性时援用这个例子,却是十分认真和肯定的:社会契约当然建立在人本质上是弱者的基础上。^③所有的凡人(mortal)包括自以为是强者的人,其实都是弱者;没有一个人能够达到完全“自足”的独立存在。尽管人类一次次企图征服自己的弱者性,谋求“完全自足”,但是人之“在”甚至在其自在存在中就已经被他者击穿,从而根本无法免除命运的摆布。在某种意义上说,巨大的政治共同体和政治权力可以被视为增强力量、超越私人、弥补缺陷存在的一种努力。但是,这种努力终究有其限度。哲人教导我们:成神是人类必将失败的一种热情。

第三,从目标上说,强者政治学的核心概念是终极“幸福”,这属于个体追求型的生活价值;弱者政治学的核心概念是“正义”,这属于人际边界型的道德价值。现代政治哲学由于“民主”、“平等”、“去政治化”等启蒙观念的深刻影响和压力,感到讨论“强者的幸福”有违“政治正确”,所以大多回避此种问题,同时底气十足地讨论权力任务领域中的种种目标——“正义”或者“福

① 西塞罗指出,在他看来,正像希罗多德所说的,各个民族远古时都是因为孤弱无助的群众受强梁欺压而拥立德高望重者为王,以便使人们能享受正义的待遇。参见西塞罗:《论责任》,载西塞罗:《论老年 论友谊 论责任》,商务印书馆2007年版,第184页。

② 不过,这种语词的暴力在许多哲人那里不起作用,想想“主奴之争辩证法”和“卑贱者最聪明”之说吧。

③ 参见 Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, 1987, pp. 306ff.。

利”。然而,权力拥有者怎么可能没有自己独立的人生目标?而且,作为强势存在者,主权者很自然会追求更为积极性的、舒张开展型的目标。如果说那位对现代性相当悲观的现代人都可以讨论“政治作为一种志业”(韦伯),那么古代政治更是明白地把政治人生活作为一种具足正当性的生活形式。雅典民主制当中的精英青年们付费求教于智者,正是为了追求出类拔萃。“日子”在不同的层面上过着。弱者受制于必然性或人的生物性需求,日复一日地生产和消费,追求的大多是负面的、避灾性的目标;强者拥有的超乎寻常的资源使其能够(enable)追求更为持久和更具有创造性的成果。荷马史诗中的英雄,雅典民主中的公民们,都认为政治生活是高于经济生产的生活形式,为成为高尚美好者(*kalos kai agathos*)提供了场域。相比之下,现代政治大多把政治看做私人领域服务的一个“机构”,而不视其为拥有一种特别的“幸福”目标的生活形式。^①

第四,从品性上看,强者与弱者也不一样。本体论和政治态势上的区别往往反映在生活态度上。在古代,人们公认“勇敢”是强者的特别品性,而“节制”是弱者的品性。^② 学者们对这里面的嬗变已经展开了许多研究和争论。伦理学史家阿德金(Adkin)就曾把希腊的道德系统地分为“竞争的伦理”与“合作的伦理”。麦金太尔也在著名的“吉福讲座”中提出把希腊道德划分为“效率的德性”与“正义的德性”两大类。^③ 所谓“强者品性”与“弱者品性”并不一定意味着价值上的高低。社会的进步靠生命力,社会的平衡靠公平。强者可以高贵,也可以狂妄^④;弱者可以卑鄙,也可以忍耐坚毅,甚至奋起反抗。

① 美国革命的特点之一就是,尽管有些领导者确实把政治看做追求公共幸福和伟大荣誉的生活领域,但是他们同时感受到整个社会氛围对此极为警惕和不满。因此,他们节制。所以这场革命和其他“不断革命”的革命的结局大相径庭。参见汉娜·阿伦特:《论革命》,译林出版社2007年版,第120页。

② 古希腊人墓碑上往往刻着“勇敢与自制”,这是古代社会的两大德性。尽管前者通常被理解为“强者”的德性,而弱者的德性是安静内收,但是这只是极为粗略的说法。高尚的强者也必须具有节制的德性,比如荷马史诗《伊利亚特》中的奈斯托。

③ 参见 A. W. H. Adkin, *Merit and Responsibility, A Study in Greek Values*, The University of Chicago Press, 1960; McIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?* University of Notre Dame Press, 1988, p. 37.

④ 阿伦特提示人们,从霍布斯到尼采或谴责或颂扬的权力欲望并不是“强者”的特征;相反,它就像妒忌与贪婪一样,是弱者的品行,甚至可能是弱者恶习中最具有危险性的一种。参见汉娜·阿伦特:《人的条件》,上海人民出版社1999年版,第203页。

基督教道德被称为“奴隶的道德”(弱者的伦理),这在尼采笔下与在薇依笔下,所指的意义就完全不同。纳斯鲍姆在《善的脆弱性:古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理》中列出了一个较为系统的“人类实践合理性”的两类规范观念,其中A表是“作为狩猎者、男性和主动行动的行动者”的,他们具有坚强和不可渗透的灵魂,信任不变稳定的事物,孤独自足。B表是“作为植物、儿童和女性的被动的行动者”的,她们的灵魂是柔软洞穿的,她们信任可变和不稳定的事物,认为美好生活在于和朋友、爱人、社区在一起。^①从纳斯鲍姆全书的基本精神看,她显然认为B系列至少具有与A系列同等的价值,如果不是说更多的话。近来明显地把强者/弱者品性与性别差异关联起来的,还有哈佛大学曼斯菲尔德的《男性气概》。此书合乎情理地遭到了同为优秀古典学者的纳斯鲍姆的痛批。有趣的是,早在20世纪初就有哈佛大学的詹姆斯把不同的哲学家类型追溯到人的“强硬气质”和“柔弱气质”的差别上。^②

本来,政治由权力与公共事务两个方面组成,可以从任一方面出发,形成“行为者”(权力)的政治学和“行为对象”(公共事务)的政治学。强者政治学是从“行为者”一方出发的,它更为关注把政治作为一种“人生形式”(生活形式,志业)意味着什么,应当如何展开和度过,这种生活形式所特有的“幸福”是否能够达到,等等。现代政治学总体来说淡化强者政治学,当然有其合法的理由,比如捍卫平等和压制权力欲等等。但是如果因此否认了强者政治学,就会带来许多弊病。首先是难以理解古典政治及政治学的意义,其次是甚至不能真正解决现代政治的问题。曼斯菲尔德指出,即使是在现代性政治范式中,执政权也不可能完全被法律所完美支配,所以政治人的美德依然极为重要。^③回避强者政治学只会遮蔽问题。“强者政治学”中的“强”是一个令人不快的词,但是没有必要用“高贵美好”之类的词去替换。“强者”尽管可以有多重层次,但是其最基本的含义无疑是物质性力量,甚至是物质性的暴力力

① 参见玛莎·纳斯鲍姆:《善的脆弱性:古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理》,译林出版社2007年版,第26页。

② 有关所谓 toughminded 哲学家与 tenderminded 哲学家的区分,参见詹姆斯:《多元的宇宙》,商务印书馆2005年版,第1讲;另参见哈维·C.曼斯菲尔德:《男子气概》,译林出版社2008年版,第124页。至于纳斯鲍姆对曼斯菲尔德的《男性气概》的抨击,则可参见该书“译者的话”,第10页。

③ 参见哈维·C.曼斯菲尔德:《驯化君主》,译林出版社2005年版,第340页。

量。这不难理解,政治可以视为道德和暴力的结合。没有暴力的道德是无力的,没有道德的暴力是残忍的。唯有强制性公权力才能为自身缺乏力量的道义论道德提供禁令、惩罚等维系方式。政治的首要正当性依据就是创设强制力量镇压自然强者,维系安全和自由。评价政治人物的一项重要标准就是是否具有坚强的意志或者血性(*thumos*)来贯彻自己的主张,发动战争或准战争保护自己的家人和国家。相比之下,哲人或许缺乏血性或对保卫个体性事物的激情。在智者对苏格拉底的责备中,“你不能保护自己和你的家人”是一个常见主题。

当然,强者的“强”还有更进一步的精致含义。如果说人类在史前史结束之前不得不生活在必然性领域中,那么少数依托政治技艺而提前进入自由境界的“强者”就应当具备德性,活出人样,作出表率,追求真正超出必然性的美好优秀,展示更为华彩的高贵生命力。^①这样,才能不辜负其他人(奴隶和其他失去自由的弱者)为其承担了物质生活重担。

在现实中,小人粗鄙型“强者”和强者观确实更是常态。不少民族和时代不认可人类的“崇高”应当在“政治”中进行的想法,据说像德国这样的内省民族甚至认为政治本质上就是肮脏的。然而,对于现实中流行弱肉强食、以强凌弱等“政治强者”观的事实,与其压抑遮盖,不如正视。正因为“政治”当中有“合法性暴力”和“一种特别的人生形式”的一面,才可能出现特有的政治异化(它与经济异化、宗教异化等不尽相同)。把政治说成是温情脉脉的东西,只会忽视它可能带来的问题,甚至忽视政治的正当性应立足于解决哪一类问题。19世纪自由主义的理想主义,包括那些认为人类可以过上没有任何“支配”(dominion)的生活的思想家们之所以被后来的现实主义者指责为温情主义(sentimentalism),就是因为“温情主义”认为人性本善,政治会完全听命于理性,用不着纪律法制和权力的驯服。两次世界大战给这种温情主义以沉重打击;觉醒者如尼布尔转入现实主义思想方向,特别强调政治的权力一面,包括强国(拥有超常大权的帝国和新崛起的霸权国)的一面,指出政治的这一面既不可缺少,又含有潜在危险性。^②强者特有的异化在任何时代

^① 参见 A. W. H. Adkin, *Merit and Responsibility, A Study in Greek Values*, pp. 157-158, p. 174。即使是尼采,也认为“高贵”的标志是斗争、牺牲和征服自己。

^② 参见尼布尔:《光明之子与黑暗之子》,道风书社2007年版,第134页以下。