



美德可教吗

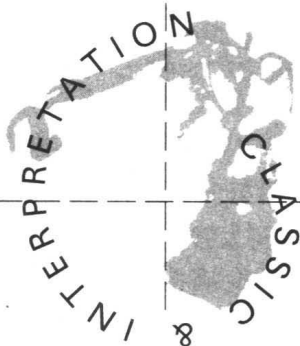
美德可教吗：政治哲学的悖论（特雷安塔费勒斯）

哲人与城邦：雅法与施特劳斯学派（森特那）

柏拉图《普罗塔戈拉》发微（葛恭）

华夏出版社

经典与解释(9)



美德可教吗

■ 主编 / 刘小枫 陈少明

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

美德可教吗? /刘小枫,陈少明主编.

—北京:华夏出版社,2005.10

(经典与解释)

ISBN 7-5080-3828-2

I. 美… II. ①刘… ②陈… III. 德育—研究 IV. G41

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 120748 号

美德可教吗?

刘小枫 陈少明 主编

责任编辑: 陈希米 田娟华

出版发行: 华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)

经 销: 新华书店

印 刷: 北京圣瑞伦印刷厂

版 次: 2005 年 10 月北京第 1 版

2006 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本: 670×970 1/16 开

印 张: 17

字 数: 279 千字

定 价: 32.00 元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

目 录

论题:美德可教吗?

- 2 美德可教吗:政治哲学的悖论 特雷安塔费勒斯(尚新建译)
- 25 哲人与城邦:雅法与施特劳斯学派 森特那(韩锐译)
- 58 雅法对美国奠基的林肯式维护 瓦斯特(韩锐译)
- 77 美国法律与美国政体的过去、现在及未来 谢巴德(韩锐译)

古典作品研究

- 108 柏拉图《普罗塔戈拉》发微 葛恭(江澜译、顾丽玲校)
- 167 诗三百篇成书中的时代精神 朱东润

思想史发微

- 175 《浮士德》批评史一瞥 莫光华
- 189 “理”范畴理论模式的道家诠释 陈鼓应
- 212 从中日比较思想史的视野论经典诠释的“脉络性转换”
问题 黄俊杰

旧文新刊

- 231 司马迁及其时代精神…………… 李长之
244 朱子仁说疏证…………… 孙玄常

书评

- 261 评诺顿的《施特劳斯和美帝国的政治》…………… 陈建洪
264 一个现代拉比的保罗论…………… 陈建洪

(本辑主编助理:张丰乾 黄群)

论题 美德可教吗？

美德可教吗：政治哲学的悖论

特雷安塔费勒斯(John S. Treantafelles) 著

尚新建 译

政治哲人的那些纲领性(synoptic)文本之所以举世闻名,是因为它们具有向人们教授美德的教育规划,富于创造性,且经常引发争论。例如,柏拉图的《王制》,甚至卢梭的《爱弥儿》,这些规划似乎支配了整个文本(即便事实上没让其他更为熟知的政治论题黯然失色,至少与它们旗鼓相当,后者亦使这些文本及其作者同样举世闻名,且争论不休),当然,也支配了学术旨趣浓厚的主题。因此,卢梭激赏《王制》,并非因其政治论题——他显然摈弃了这些论题——而是因为柏拉图关注美德,这种关注像《爱弥儿》一样,完全支配其论证。这些文本难以窥见却又十分重要的一面,是关于美德的一个悖论,政治哲人对此始终极度重视,却不一定指名道姓,高谈阔论。在这里,我将之称作美德可教的悖论性质。这一悖论自始至终贯穿政治哲学史,却并未在我们对道德问题的公开态度中显露,而且依我看,我们学术界亦没有就这个问题充分征询政治哲学的意见。我的意思是说,关于美德可教的种种版本,一般并没有从古代和现代政治哲学的角度出发考察这个问题(Darling - Smith 1993; Chapman and Galston 1992)。道德哲学的研究也不谈论这个问题(MacIntyre 1984; Lutz 1998)。例如,倘若我们假定,美德可教只是因为人具有某种积德的能力,那么,我们便会面临风险,无视柏拉图的《美诺》(70A - B)和《普罗塔戈拉》(319A - 320C)的重要段落,还有卢梭《爱弥儿》的结论,在那里,同样的假定使美德可教成为可疑之事。我们甚至面临危险,无视美德可教的权威著作《王制》的重要段落,我将会指出,这些重要段落注意到建立

最好城邦的那些颇成问题的基本条件,清楚地展示了悖论本身。事实上,我的论证是:政治哲人通常因为人的固执的血气(spiritedness)^①而将美德可教视为悖论。因此,在这篇论文中,我将依照政治哲学最伟大的实践者的论述,考察美德可教的悖论性质,不是为了解决这一悖论,而是要恢复这个问题在其思想中应有的显著地位:即始终为人的血气所危及的某种东西,而人们给予的苏格拉底意义上的人文关怀,可能是实践中的唯一选择,借以应对那个没有神助天佑、无法满足人类政治和道德需求的宇宙(Cropsey 1995, 2, 222 - 23)。我将通过一个重要的例子,并根据我对一般政治哲学史的解读得出结论:倘若美德可教本质上是悖论,那是因为人的血气本身向政治哲人证明,它既是美德可教的障碍,又是其手段,因此,对任何好的政治,我们都可以根据人的境况合理地有所期待。

所谓“血气”,我指人性的某个部分,它原则上认同其在实践中竭力否定的东西。我的界定试图宽泛,足以将愤怒、骄傲、虚荣、嫉妒或固执等性情囊括在内,但又不能过于宽泛,以致忽略政治哲学史内部的重要区别。这一界定,我是从柏拉图《王制》的一段文字推出的,据我所知,这段文字论及美德可教,因而论及最好城邦的可能性,却始终没有得到充分的考察。所谓“悖论”,我指不可相信之物,或者与我们的感觉相悖,或者与我们平常的实践相悖,却依然可以是真的。倘若真者本性亦为真,意指某物的真理,并不将其存在或本质特征归因于人类行为,那么,任何基于自然的美德将使美德为真,但却是悖谬之真。美德之所以成为悖谬之真,乃因为它非同一般,不合习俗,与人们惯常的过活方式背道而驰,以致政治哲人正确地推论:人们决不情愿依从这种美德。

也许,每当人们的幸福感及追求幸福的常规手段受到干扰时,他们总会对不合习俗者疑虑重重。或者,大多数人根本没有接受美德的理智能力,那种限制个人幸福的美德,仅仅从特定职业及其对整个城邦幸福的贡献中获取幸福,不会被他们奉作生活的权威。对他们来说,死亡是极其不负责任的解放者(《王制》419A - 421C, 619D);或者,说得更明白些,那种借助灵魂分辨生活盈亏的能力界定幸福的美德,所依从的中道支配人们

① 按照本文的论述,这里的“spiritedness”取自柏拉图著作,与欲望(desire)和理性(reason)并列构成灵魂的三个部分,曾被译作“激情”、“情感”等。希腊文θυμός主要是灵魂、生命、生气、精神之意,也指强烈的情感。不过,这里所以指情感,主要因为θυμός正是引发这类情感的源泉,是人的精力和血气的表现,我们常说的“拍案而起”便有这种意味。故将相应的英文spiritedness译作“血气”。——译注

决策,并追随到底,至死不渝(《伦理学》1098A15 - 20; 1100A10 - 1101B5),亦不会被他们奉为生活权威。由此可见,无论在明显的公开表达中,还是在隐秘的内心经验里,我们缺乏包容的现存习俗,实际上(in deed)都无法容忍政治哲学为悖谬之德(paradoxical virtue)颁布的不合习俗之令。或许,因为同样道理,不讲理的(the irrational)似乎不能支持讲理的(the rational)或自然的本身,或者决不可能成为后者的基础。

这意味着,思索整体自然宇宙的真理,必须进入我们特定的道德和政治生活的真理。倘若这一真理包含另一真理,那么,美德可教在有些方面,就可以通过自然科学考察整体宇宙加以认识,而整体宇宙在有些方面,亦可通过政治学考察美德可教加以认识。然而,两种考察必然无休无止,因此,每门科学暗中不仅思索另一科学“因不完全而受累及的”美德可教的知识,而且同样思索自身的不完全性。无充足的美德知识,政治社会便没有公认的方式将美德传授给下一代,让自己不朽,或许,因为它不可能教授它不知道的东西。政治社会确实经历了世代变化而不衰,这是显而易见的,毋须赘言。然而,若凭借美德可教解释它,政治哲人便做出推论:他们必须理解整个自然宇宙以及人在自然中的位置,因而可以说明我们无法简单否认的东西。如果美德证明是知识,按照苏格拉底的著名论述,它应当可以教授;如果不是知识,则不可教授。假如我们断定,美德不是知识,却依然可教,或者,美德是知识,但根本不可教,那么,无论哪一种情况,我们便面临一个难解之谜,而非某一自明的事实,并且无论哪种情况,都需要做大量解释。柏拉图《普罗塔戈拉》的结论告诫我们,这是我们无法逃脱的人类困境,既是道德的亦是政治的。

一般说来,这些纲领性文本揭示,我们传统上称作美德的人类之善,或者经自然科学指导,或者以政治学为指导,原则上是可知的,可以为人类的理性所理解。然而,我们根据同一理性或科学,终于认识到,实际上它不可能在人类事务中完全实现。单凭这种差距,不足以让我们为美德在世界中的危险地位苦思冥想;现代性摒弃自然,最终摒弃习俗,也不是需要考虑的原因。只有当理性本身受到质疑,哲学困境(*aporia*)才变成实际的道德危机。道德危机发生,主要不是因为理性无力创造人间的正义,而是因为历史的良心一旦完全意识到自己,理性便丧失其客观性。用譬喻方式说,理性的看不见的进步之手写下了无人蓄意要写的东西,现在则将自身理解为不合理,既无秩序亦无方向,而且,继续这个譬喻,它设想自己的书写错漏百出,毫无意义,只能适合特定的文化语境或系谱。我提

出这点,不是想探索这个问题,只是表明,我们对理性的理解确实影响我们实际的道德事务。无论我们终结道德放任的政治实践,还是终止精英主义未来的严苛美德,历史的良心都成功地使理性本身成为问题,从而有意无意地使美德可教成为问题。这不一定是人类思想的新发现,不过,作为悖论的美德可教这一遗产,却并非总能得到人们认同,尽管它在古代和现代政治哲学中非常盛行,尽管它继续挺进所谓的后一现代时期,全然不顾便利的哲学期。

现在,让我更规范地表述这个问题:美德在概念上的绝对真实(*apodictic*),在经验中必然不可能。政治哲人遇到的,正是这种涉及人类境况的基本真理,只要他们试图提供必需的道德和政治工具,以克服这种困境;因为,如果美德是悖谬之真,那么,美德可教就是真正的悖谬。

政治哲人传统上始终关注自然,或者关注多方设想的自然真理,借以寻求美德本身的知识,还有在政治社会保证美德的手段,以抗拒那个势不可挡的悖论。自然向政治哲人提供理智的权威,教授少数或聪明的统治者什么是善,因而,渴望各类政治安排最大程度地导向美德的远大前景。然而,他们直接面临的问题是说服多数或愚蠢的被统治者,后者自然而然地对任何安排表示疑虑,怀疑它们威胁政治社会以及他们所知的社会制度,好像疏远和排拒它们乃当务之急,因为自然中具有某种莫测高深的权威,他们断然无法接受:即那个必然说服一个,劝阻另一个的东西。自然显然用模棱两可的口吻向政治哲人讲述,一方面表现人们之间冷酷而自然的分裂,另一方面则向人们展示,他们唯一的救赎在于政治社会本身的力量。然而,自然似乎倾向于反对任何解决方案,至少反对政治解决方案,因为当自然向政治哲人讲授必不可少的美德,以恢复人们彼此的名誉时,也利用同样的美德,向他们讲授政治哲学对政治社会的影响局限重重。

政治哲人尽管念念不忘这些局限,却从自然中推论,他们为人类救赎开列的种种政治良方,当(或者仅当)把美德教授给未来的公民时,才能获得最大保障;而且,即便不是出于最完全的哲学意义,至少有充分的理由,可以通过各种各样的常规手段,将他们整合到公民社会,他们可以服从统治者所具有的美德权威,尽管不一定采取相同的方式,或者出于同样的理由,但始终处于自然的道德控制之中。终于,更为宏大的计划出台,企图用人类意志完全取代自然,占据道德权威的唯一合法席位,并成为唯一合法的方式,确保美德最好地造福于全人类。然而,政治哲学的推论离

开自然,最终凭借道德上全副武装的人类意志,对抗自然的道德含糊性,政治哲学恐怕也就始终反对人类在美德上可教,并与美德可教处于对立状态。这点后面还会看到。这里,我仅采用介绍的方式,阐述以下这个观点,后面将通过结论重新加以肯定:自然、习俗,甚至人类意志,都用自己的方式,使政治社会受到制约。的确,其特征甚至可以用无法解决的美德可教的悖论加以描述,假如不能据此对其实质加以界定的话。

而且,要发现和理解美德可教的悖论性质,我相信,我们必须与政治哲人一起创建具有美德的城邦,因为只有在创建之时,才能看见悖论,更重要的是,才能把握政治哲学利用悖谬美德影响政治社会的有限机会。或许只有通过创建过程,我们才能懂得,由多数愚人构成的流俗的公民社会,为什么自然而然地抵制少数智慧统治者统治他们的自然权利。我们将看到,习俗与自然权利之间存在张力,主要因为人类血气(spiritedness),或者,古人所说的 thymos,以及现代人所谓自负(amour-propre)或虚荣(vain-glory),或者是我们今天称之为“愤怒”(anger)的一切表现。愤怒管束(anger management)是古人付出的代价,为了美德的前途扼制固执的血气,事实上,自然权利向习俗力量让步。然而现代,^①有一种明显倾向,即为了美德,试图将血气从人类灵魂(psyche)中完全清除掉。现在,这种倾向逐渐被理解为自由,特殊的意志自由,或者,甚至赋予这种倾向以历史的意义,以便超越它,借用一种道德配置(dispensation),不再以自然权利或习俗为基础,亦不再以二者的混合为基础,而是以今天庸俗化为“自尊”(self-esteem)的东西为基础。

至此,有理由对我的意图提出反驳。尽管古人貌似超越的美德暗示某种悖论,即所是之人(man as he is)与本性上的应是之人(man as he ought by nature to be)相抵牾,今人则把哲学与政治权力综合为启蒙,克服了所有这些悖论,其手段是将美德可教植根于绝大多数人绝大部分时间中的权威之物:他们的激情和自身利益。因此,现代思想家仅仅关注人的自然条件,关注他的所是,而非应是,他们理解的美德可教既是普遍的,亦是权威的:所以是普遍的,乃因为它运作时所依从的心理母体,是滋生我们大部分行为的温床(我们的激情);所以是权威的,则因为我们每个人权衡行为(我们的自身利益)时,特别倾向于依据各种预期,这些预期反

① 本文一般将 modern 译为“现代”,因为文中主要将现代性与古代相对照,尽管按照历史分期,有些事件属于近代。——译注

映在我们与他人共有的人性(humanity)中。现代思想家发现,自然人天然地忠实于类,这种忠实通过激情的私密性和共同经验的直接性表现出来,换言之,实现这种忠诚,也不必让人的和谐关系和自然品性被支配古代政治哲人的那种政治考虑(最著名的见 Aristotle:《政治学》1253A9,《伦理学》1094A25-B10)所玷污。例如让我们追随现代思想家,假定自保本能引导人们逃离自然状态,寻求文明社会;并进一步假定,美德教育是人们促成这种转变的手段,藉此,他们在文明状态中得以完善;最后,我们假定,现代思想家将古典美德简单地转换为政治美德,他们可以通过政治过程,将原本仅为少数人保留、超越政治生活而趋向哲学生活的东西,扩展到所有人身上。事实上,人进入文明社会便确认了自己的可完善性,因为,进入文明社会这一事件本身转变成了法律或道德的权威,而只要人固守在自然状态之中,法律或道德权威就仅仅形同虚设(《利维坦》15;《论公民》33)。

不过,美德与其目标十分接近,使美德看似可教,显而易见,事实上却危及美德的可传达性。密切接近之物的充分表达,可能并非取决于教授,而是取决于监督或强制,甚至取决于原因和结果,人类依然对此负有部分或全部责任。或者,取决于超自然物或历史,被人看作自然的功效或进步,可以说是福祉,就此而言,所倚之物超越人的控制和责任,或许是神权彰显于人类事务。因此,如果从古代性向现代性转变,标志是摒弃美德学说,用操纵激情和自身利益加以替代。那么,要解释道德现在如何传达给人类,教授美德倘若不是误导,至少是不准确的。因此,现代性不能,而且亦没有断定,单凭这种变化,它能够解决古人(无论异教的,还是圣经中的)无法解决的问题。

现代性历史化的(historicized)美德(假如我可以用这种方式称呼美德)以及古代人对美德提出极不现实的要求,以某种奇特的方式,彼此肯定对方的意见,认为美德在世间前途有限。或者,人类必须等待某种自由且遥远的未来,他们自己决不会刻意创造;或者,人类必须坚持永无休止的斗争,抗拒难以克服的困境和无法避免的挫折,不为这种经验所动摇。假如我们彼此间的义务仅仅源于我们的善良禀性,例如,不为自私的动机所激动,所强制,那么我以为,我们很难(倘若并非不可能的话)确认我们达到公正友善的关系,究竟是通过教育,还是通过历史的必然,或者通过二者的结合。同样困难的是,将我们现存的道德麻痹(对此,有许多公开的混乱)归咎于不能教授原则上不能教授的东西,或者,归咎于期待并非

必然的东西成为必然,或许是二者的某种结合。无论借助我们的道德绝望,还是我们的宏伟期求,似乎都无法说明我们如何进入现在的境况,如何达到想要达到的境界。正如政治哲学史揭示的,美德可教在有些方面相当遥远,在有些方面则相当亲近,然而,无论哪个方面,都是非常悖谬的。

然而,政治哲学形形色色(彼此互补、常常对立)的美德规则,很大程度上为一个看似无法避免的悖论所支配:只有美德的受益者始终不知如何积善成德,美德才最为可靠。例如,柏拉图的《王制》(376C - E)将正义城邦的基础与教授美德(它们标志城邦的完善)联系起来的无奈之举。尽管教育大纲内容广泛,却必须要高贵的谎言来弥补(414B - 415D),实际上是一个补充训诫。要让美德的接受者相信:并非向他们教授美德,而是他们生来便具有充分的公民义务,并准备为此承担道德责任。美德可教显然需要辅助支持,包括我们今天所谓的增益基因库(a favorable gene pool),大部分前途无量的成员均从中选出,以配合各种目的,当然,其中运作的原理和程序始终不让任何人知道,除了城邦的统治者(546A - 547B)。既然这部著作本身做出重大妥协,并根据柏拉图《普罗塔戈拉》和《美诺》更基本的考虑,古人的美德憧憬若成为可能,似乎只有让社会,尤其是教育,服从公民权威的需要和要求。相反,马基雅维利的《论李维》(14章)证明,好的法律对人的道德品格产生某种教化作用,无法回避地将美德(直接通过良好教育获得)的基础与那些法律联系起来,不公开提出道德可教的问题,也不规定良好教育的内容,这个时候,现代政治哲学开始了。的确,因为情况变化多端,马基雅维利告诫《君主论》(9章)的读者,在这方面,没有一套规则供君主遵循,所以不予讨论,而是鼓励君主使自己让人畏惧,其方式却不应招惹人民的憎恨(Chapter 17)。

倘若早期近代社会继续依靠公民权威的强大力量,那么,这种依靠的性质至少在一个重要方面发生变化,影响美德的性质及其传达性:现代性取代传统的教育法,依靠更有希望的自然哲学,关注必然性,以操纵激情和自身利益,而不是开展美德教育。因此,《王制》(376E - 377B)谈论音乐和体操教育,将后者从属前者,然后集中关注音乐教育,借以建立正义或有德的城邦,而《论李维》(I 1.4)则专注于必然性的运作,到后来才揭示,良好教育依赖于好的法律,实质上颠倒了古代建立正义或有德的城邦时确认的音乐与体操之间的关系。然而,好的法律本身依赖于骚动(tumults),依赖于我们今天所谓的利益(interest),它将人类划分成两个基本

对立的群体或气质 (humors): 少数命令者或压迫者, 多数抗命者或反压迫者(《君主论》, 9 章; 《论李维》, I, 4-5)。这些气质并非灵魂的状况, 而是肉体的、前理性的倾向, 这些气质决定我们个人的性格, 每人必然进行统治, 或抗拒统治, 彼此拒绝理解对方的必然性。因此, 拒绝通过交谈或理性协调两种气质的可能 (Mansfield 1979, 42-45; 1996, 19, 24, 28-30, 43; Mansfield 和 Tarcov 1996, xxviii)。马基雅维利从公益 (public goods) 出发, 借古罗马的例子表明, 如何以公众无法觉察或理解的方式操纵公众气质, 以限制少数统治者的蛮横, 促进自由。公众因其善良与公正(《君主论》9 章), 根本无法设想公益究竟如何从骚动的无序状态产生, 因而始终以为, 好的结局只能来自好的开端。马基雅维利重新界定少数与多数的关系, 指出: 公众实质上不可教育 (ineducable), 因为他们出于禀性必然认为, 善良足矣, 而且, 马基雅维利并不想改变这一信念。柏拉图的《克力同》(48E-50A) 则表达传统的观点, 也将人类分为两个基本对立的群体。然而在那里, 少数智慧者相信善良足矣, 决不会以错应错, 多数愚蠢者则拒不接受这种生活原则或生活准则, 双方显然彼此蔑视, 互不理解, 就像现代人的两种气质彼此排斥一样。

如果说, 《王制》揭示了调和少数与多数所必需的教育手段, 将他们统一为有德的政治社会, 那么, 《君主论》和《论李维》则利用另一种或许更为有效的协调, 揭示实现这种统一的手段。无论哪种情形, 都陷于悖谬, 需要藏匿美德的真正基础, 这对政治哲人显然是个挑战, 关于如何最好地传授美德, 他们面对两个同样有理, 却彼此排斥的方式: 美德要求公民相信, 他们从未被教授事实上偷偷摸摸教授给他们的东西; 美德要求公民相信, 他们表面上被教授事实上从未教授给他们的东西。

倘若上述两种方式是我们能够获得唯一选项, 那将如何抉择呢? 难道真那么紧要? 换言之, 我们既然依靠作为美德基础的自然, 这种依靠难道不会偏向我们, 严格限制对均等的选项(关于这些选项, 自然必须刻意保持中立)做出悖谬的抉择? 难道就没有第三条可能的出路, 即政治哲人的错误推论是不可避免的自然悖论?

的确, 倘若有第三条路, 它将允许马基雅维利的后继者实施他对人类的宏伟规划, 不过, 那只能在规定自然变化, 管束美德本身之后, 也就是说, 在缓解马基雅维利对美德的热切要求之后 (Strauss 1959, 40-55)。这种新道路要求公民知道, 他们的美德实际上是教授的。例如, 霍布斯在《论公民》开篇明确宣称, 人注定适合公民社会, 不是凭借自然, 而是凭借

教育;在《利维坦》里(30章),他主张最高市民当局负责教育,但依然将教育体系与政治体系加以区别,其方式有益于美德可教。按照我的理解,霍布斯从古代有关美德的政治哲学中,截取智者一枝(普罗塔戈拉是其最著名的代表人物),将其嫁接到马基雅维利培植的现代根茎上。随着它的发育生长,现代性维护并拓展私人领域,以抗拒市民当局,致使洛克有可能摆脱政治体系(《政府论》),在独立的著作中单独讨论教育体系(《关于教育的思考》),并在其他地方预言,道德像欧几里德原则一样可证,无须涉及相应的政治体系(《人性理解论》IV, iii. 18-19)。大约从普罗塔戈拉(古代智者和美德的鼓吹者)时代开始,直至现代,支撑可教性的论证已经发展到这样一种地步:美德作为应用科学,已不是不可设想的纲领,它依靠公民权威且为公民权威所淡化,已不成其为必需。主词美德,不仅成为知识的可教形式,它的对象,人,现在也被看作传授这种知识中的最大受益者。启蒙似乎终于降临了。

然而,关于现代人类纲领的一些重要保留,则产生于启蒙运动内部。卢梭在《社会契约论》第二卷末尾,将道德层面归于最重要的法律,而所有其他法律均依靠这种法律,他以为,这种法律的种种优势,为当时的理论家所遗忘。在《爱弥儿》中,卢梭以批判的态度揭示了矫揉造作的道德表演者(actor),那是理论家对现代人的理解。他认为,原因在于他们过低理解了人性及完善人性的手段。他采用异常却依然现代的方法,培养真正的道德人,同时不破坏个人的自我。此时此刻,他有意指涉现代性的第三条道路所隐含的全部可教性问题。后来,尼采借助美德挑战整个哲学传统,那种美德,凡可想象的市民权威,没有哪个能够培育。倘若他的《扎拉图斯特拉》暗示现代人的成长与方向,那么,没有哪个可以想象的教学方式能够传达它。

至此,我的意图是确认那些咨询者可以接触到的自然的理智权威,少数人被它说服,多数人则没有,借以证实美德可教的悖谬性质。政治哲人决定使美德成为权威,他们支持美德可教,首先凭借基于自然或依从自然的道德政治规定,而后却背道而驰,反对自然或征服自然。无论哪方面判定失败,他们都完全摒弃自然,逐步转向基于绝对自由并从中得以完善的人类意志,追求有效却难以捉摸的道德,这种道德能够抗拒自然神圣的道德模糊性,即以往所有思想家严重低估的莫测之物。倘若意志借助某种反省活动,有意识地充分放纵自身,将所有的行为普遍化或普世化,那么,它原则上就能使自己社会化,完全趋同其他自我实现的意志进行的类

似活动。结果,人们不再需要彼此教授道德,倘若如此,意志凭借自身,便实现了圣经中只有凭借上帝的恩赐,与人再度立约才成为可能的东西,将上帝原先仅仅铭刻在石头上的东西,铭刻在人的心里或心灵(《旧约·耶利未书》31:31-34;《新约·希伯莱书》8:8-12)。

重要的是要理解,人在自主意志的普遍兄弟关系中得以完善,由于这一行为,政治社会支撑教育的工具以及政治社会本身,都有望萎缩。我们记得,美德可教的悖论第一次出现,是因为人们不愿接受政治哲学不合习俗的规定,借以保证他们的道德拯救。因此,他们不得不接受教育,把原本拒绝的东西作为生活的权威。因此,通过各种论证,政治哲人赋予政治社会以职责,将灌输美德作为公共政策。然而,伴随上面所说的意志自由,我们重新感知这一悖论。这一次,意志必然采取某种方式,认识并完成自己的解放任务,无须政治哲学所支撑的更权威的传统资源,因为为了意志的自主,必须千方百计地拒斥这些资源。斯宾诺莎、康德和黑格尔,分别倡导以自由制度和自由言论为基础的自由主义政体,以最佳方式统治人民,并使人民能够以最佳方式统治自己。在学界,为智慧者获取的真理,现在有可能独辟蹊径,影响不甚智慧者。换句话说,无须智慧者实际统治,智慧亦能统治。自由主义政体究竟如何成就这个伟业,我们现在无法讨论。然而,我们只须指出,倘若期望意志教授自己在自由主义政体的庇护下保持自由,那么,作为老师的意志与作为学生的意志,在寻求终极或普遍原因的过程中,不知怎的变得难以区分,意志的道德力、自由以及最后的自主(三者结合在一起,不可分割)或许都是从这种原因中获取的。我这里的意思是说,倘若自由主义政体因自身缺陷和消亡时限,亦须服从这种寻求,那么,期待自由主义以及比较强制的政权消亡,以利任何美德,不一定解决美德可教的悖论,就像强化政权资源,不能解决美德可教的悖论,以利任何美德一样。我们或许深表怀疑:这种自由主义统治的渗入理论(trickle down theory),能否称作教人美德的纲领?因为如此建立的统治不想让人民误入败坏之途,而是走向更为光明的改良之路。现代自由主义努力解脱意志,使其摆脱自然、习俗和法律——美德的传统基础——的一切制约,恰恰会使意志陷入内部的道德空虚,使意志自由成为道德萎靡的自毁行为(Cropsey 1983, 26; 1984, 32-41)。我们正在学习的美德,不能从个人内部教授,就像不能从个人外部教授一样。这是我们无法忽视的智慧,因为现在,这很容易从圣经中获取,就像曾经很容易从哲学著作中获取一样。

在自然中或人的意志中,具有一种可认知的美德,实际上却不可能通过我们人类事务得以实现。我们知道这一点,乃因为自然原则上赋予我们理性,赋予我们贪婪的求知欲望,从严格的苏格拉底意义上说,我们一旦充分认识自己,便能够限制自己。长期以来,政治哲学注重政治社会的建立契机,以为这是我们获得自我理解所必需的。同样,现代人对意志的特别关注,再次围绕美德的前景肯定了相同的自我理解,不过这一次,没有政治社会的显现和运作。

然而,倘若我们既是认知动物,又是政治动物,或者,至少是社会动物,那么我们应当发现,美德是可教的,政治是教授美德的最高技艺或最高科学。政治社会充其量不过是人的设置,通过它,能够支配举足轻重的多数人的习俗或实践美德。补充、强化,甚或取代了仅仅支配不足轻重的少数人的自然或理智美德。那些用以引发并促成这种转化的手段,我们所以倾向于称作教授美德。当然,这是因为我们相信,并且有充分证据相信,美德事实上是可教的,而且对某些现代人来说,倘若不是一门技艺,那必定是一门科学。不过,政治哲人对美德可教始终有所保留:卢梭在《爱弥儿》公示其学说以前好几个世纪,亚里士多德已经区别了理智美德与伦理美德,断言前者可教,后者不可教(《伦理学》1103A5-25)。显然,凭借公认的卓越才华,政治哲学的纲领性文本对美德可教提出怀疑,同时揭示了美德可教的种种条件。在古人看来,而且笔者以为,今人亦如此,通过对美德的不同表述,全面阐述并表明美德本身不大可能作为公共政策加以实现。这当中包含着悖论。比如,自认无知曾使苏格拉底有资格将自己区别于智者,逃避人们对他的任何指控:把他说成智者一类或别类的教师;因为他论证说,根据他的无知,他不可能教授任何人任何东西(《申辩》19B-23B,29D,33B-C)。同样的体会亦发生在查拉图斯特拉身上,不过这次是通过知识,不是无知;因为他论证说,根据他的所知,他不可能教授任何人任何东西(《扎拉图斯特拉如是说》,19)。因此,倘若将无知和知识统统排除,那还有什么手段使美德成为可教的?

我以为,《申辩》和《扎拉图斯特拉》是一对书档,它们将政治哲学的全部传统通通囊括在无法解决的美德可教的悖论中。二者之间,无论哲学的温和适中(以言辞表达古人对城邦的期望),还是雄心勃勃的实在论(以行动表达今人对城邦的期望),都不要用毫无纰漏的处方解决这一悖论。相反,政治哲学在城邦奠基部分,将自己与无法避免的悖论协调一致,使公民和政治生活有可能建立在美德基础上,但决非必然。不过,将