

柏拉图与天人政治

茨莱萨克 灵魂—城邦—宇宙：论柏拉图思想之“合一”

纳什—亨奇克 自然权利理论与政治中的柏拉图主义

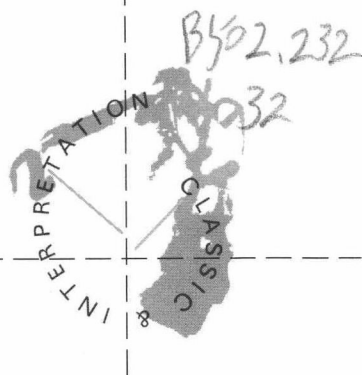
郝 岚 《蒂迈欧》中的偏执与哲学活动

张文江 《庄子·庚桑楚》析义

钱基博

华夏出版社

经典与解释(31)



柏拉图与天人政治

■ 主编/刘小枫 陈少明

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

柏拉图与天人政治/刘小枫,陈少明主编. —北京:华夏出版社,
2009.9

(经典与解释)

ISBN 978-7-5080-5334-9

I. 柏… II. ①刘… ②陈… III. 柏拉图(前427~前347) - 政治思想 - 研究 IV. B502.232

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第155103号

柏拉图与天人政治

刘小枫 陈少明 主编

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:人民文学印刷厂

装 订:三河市李旗庄少明装订厂

版 次:2009年9月北京第1版

2009年9月北京第1次印刷

开 本:880×1230 1/32开

印 张:9.875

字 数:288千字

定 价:33.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

古典教育基金·正则资助项目
CSSCI 来源集刊

目 录

论题 柏拉图与天人政治

- 2 灵魂—城邦—宇宙：论柏拉图思想
之“合一” 茨莱萨克(王师 译)
- 20 柏拉图的理想城邦及其宇宙论的
起源说理据 雷阿勒(王师 译)
- 45 自然权利理论与政治中的柏拉图
主义 纳什—亨奇克(王师 译)
- 67 柏拉图的立法乌托邦 拉克斯(王师 译)
- 79 《蒂迈欧》中的偏执与哲学活动 郝岚(张爽 译)

古典作品绎读

- 114 《庄子·庚桑楚》析义 张文江

思想史发微

- 145 孝悌之“悌” 周慧
169 托克维尔是哲人吗? 劳勒(吴其亮译)

旧文新刊

- 186 四書解題及其讀法 錢基博
252 北宋張、程之排佛反王 蔣義斌

评论

- 284 龙荪子的玄虚 叶然
297 从爱比克泰德论神的父性看其自由的本质 陈文洁

(本辑主编助理 姜林)

论题 柏拉图与天人政治

灵魂—城邦—宇宙： 论柏拉图思想之“合一”

茨莱萨克(Thomas Szlezák) 著

王师 译

—

在《蒂迈欧》中，柏拉图将人称作“属天而不属地的植株”，这植株的“根须”长在天上，因为那是人的本源所在。正是寓于我们之中的属神元素——即那个能思想的灵魂，才使身体挺直向上，并提领我们“与天亲近”（*πρὸς τὴν ἐν οὐρανῷ συλλέγουσαν*）（《蒂迈欧》90a2 - b1）。人的使命就在于，让我们之中那不死元素的运动与宇宙万物的运动相称，这样，灵魂就会变得富有理性，并且秩序井然，这也意味着回复到原初的自然，达成人之为人的最终目的，并由此获得幸福（*Eudaimonie*）（《蒂迈欧》90b - d）。

挺直向上的步态，的确使人类看上去像一株从属于“万有”——即神性宇宙——的植株。但是，尽管人可以自豪地昂首阔步，但他仍得生活在城邦之中，而城邦内部的种种建制却阻碍着他展开自己的真实本性——也就是精神的本性。而且城邦之间向来尔虞我诈，相互并吞

无息：政治现实除一串连续的“恶”之外，也殆无他物，^①在这些恶行中，存有“属天植株”的想法尚且困难，遑论将其付诸实践了。陷于这样的政治现实，人在根本上隔绝了属神之国的秩序，而他唯有凭借理性灵魂才能建立起这种联系。于是，人面临着两个选择：他要么“向下瞥视人间俗务，与之争战，却反让自己充满嫉妒与仇恨”；要么专注思考真实的存在，在其中使“行为恒常而有序”，既无不义之行，也无不义之苦（《王制》500b9 - c4）。为了履行不死元素的“义务”，人在这两条道路面前要作何选择，答案显然毫无疑问。理性的宰制本身就是为堪担重任的思想者而建立——我们之为人的责任，并不受短暂的生命所限，它是我们永不可推诿的最高目的。^②

二

无论是个别物，还是世界全体，其中创造秩序的理性是同一的。我们并不知晓，构成我们物理身体的诸元素所自何来，我们充其量只能回答：它们来自那含括一切并创生人类的宇宙、灵魂及其成因（即努斯），只是后者更加卓越、更加美好、更加纯净（《斐勒布》29b30 - 30c7）。努斯是“天地之王”（28c7 - 8），它通过有限者与无限者的“混杂”，在自然世界中创造出一切肯定性的东西（26b1），“在灵魂中”（26b6）的情形也是一样：暴力以及邪恶而没有内在的界限，与之相对的则是律法（Gesetz）与秩序，因为它们已被准确地界定（26b7 - 10）。此处所说的“秩序”，希腊文作 *τάξις*，这个词大多数的用法与个人伦理道德状况有关，《斐勒布》后文提到大小宇宙的隐喻（29b - 30b），也正呼应了此种用法。“律法”（Gesetz）与秩序虽密不可分，但也只有在一个更广的社会纽带构成的框架之下，才可能得以实现。努斯的活动究

^① 参看《王制》473d5（唯有哲人成王，诸恶方能止息）、《书简七》326a2 - 3（当前的所有城邦都无希望），以及《法义》626a - d（敌对成为寻常状况；所谓“和平”只不过是一切国对一切国的明争暗斗）。

^② 《王制》608c9、《斐多》107c2 - 4。

竟何以能在这个领域之中展开,却并不属《斐勒布》的论题。

《斐勒布》中讨论了四个类:即界限、无限者、它们的混合物以及有效因,并将努斯归于第四类,认为事无大小,其中的努斯皆有灵效,以上这些是该篇对话的洞见;经过“辩证法”的循循善诱,才得出这些看法,而辩证法则是一条“最美的路”(15b5),神将这些辩证的原则馈赠给古远时代的人们(16c5-10),向他们指出一条最精准、最可靠的途径,以通达真实存在者的真理之处(57b-59d)。属神的“因”具有灵效(Wirksamkeit),这灵效钩贯殊界,自为一体,他物的统一也因之而成,而辩证法家的使命就是揭示这属神的“因”。

三

和《斐勒布》一样(16b5),苏格拉底在《斐德若》里登场的时候,这位辩证法的“有情人”(έραστής)已然颇有盛名了(《斐德若》266b3),这次他要谈的则是这个问题:关乎万有本性的知识,如何能与关乎灵魂的知识联结为一?^① 史上求致这种联结的先贤中,阿那克萨戈拉算是一个,他的“天象学”(Meteorologie)(前苏格拉底时期对自然现象的探讨)使其将兴趣倾注于(宇宙中的)努斯;他的朋友,政治家伯里克勒斯扩展了阿那克萨戈拉的知识,由此,伯里克勒斯在修辞术上成果卓著,成为最杰出的演说家(269e1-270a8)。阿那克萨戈拉关于努斯的宇宙学知识,对修辞术之所以大有助益,盖因这种关于灵魂(以及努斯)本性的可靠知识(270e2-5),本身就是演说辞中的重要内容。在此,柏拉图隐约透露了关于宇宙的知识与关于国家政治形式的知识的联结,这种联结彰显出哲人的哲学与政治概念的面貌:在柏拉图看来,

① 《斐德若》270c1-2: ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἷε δύνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὄλου φύσεως.

那位成就斐然的雅典政治家，正是理性治国的化身。^①

将符合原理的言辞与论证送入灵魂之中，并在向其传达本乎演说者意愿的辩词的同时，展示出一种卓越(Arete)(270b7-9)，这向来是修辞术的要务。但苏格拉底莫立了一门新的哲学修辞术，凭借它，我们不但可以获得关于言说者灵魂的知识，还可以得到支配万物运行的知识(273d8-e4, 277b5-c6)。这项充满希望的擘划示范性地(尽管只是以书写摹本的形式^②)实现于柏拉图的诸篇对话。苏格拉底不但掌握了“真正”的修辞术，还通晓了人类灵魂的本性，他和斐德若的对话表明：他知道针对申述的对象运用何种辩词，因此，在其关于爱欲和宇宙灵魂的讨论中，在关于那把握一切ὄντα[存在]的διαιρέσεις καὶ συναγωγαί[划分与综合]过程(266b4)的对话中，苏格拉底总是知道如何说出要旨。^③ 尽管苏格拉底常常招摇不已，反复申说自己的无知，^④但无疑，(至少在276c3上下文那个意义上)他就是那个真正把握了关于正义、美、善的知识的人，因此，他有能力“将德行传达给”谈话伙伴的灵魂(276c3)：“正义、节制以及那些通常较高贵的东西，乃是为灵魂而设”(参看250b1-2)。在《斐德若》这段特征鲜明的对话中，诸位人物的思考已然逾越了个体灵魂和个人伦理的疆域。

① 由于此处只是要给出实践—修辞能力与理论—知识能力相结合的范例，因此，柏拉图并没有表现出，他对从忒米斯托克勒斯(Themistokles)直到伯里克勒斯的雅典诸政治家的轻视态度(见《美诺》93b以下、《高尔吉亚》515d以下)，这样做是为了将阿那克萨戈拉—伯里克勒斯这对人物作为哲人一演说家的典范。

② 参看《斐德若》276a8-9：被形诸文字的λόγος[逻各斯]，只是“智慧者的鲜活而具有灵魂的言辞”之εἰδωλον[影像]而已。

③ 详情参考笔者对《斐德若》(以及苏格拉底在其中扮演怎样的角色)的疏解，收于《柏拉图与哲学的书写性：中早期对话疏解》(Plato und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu dem frühen und mittleren Dialogen, Berlin/New York 1985), 7-48页，尤其是37-37页(下文此书简称为PSP)。

④ 《斐德若》235c8、262d5-6、264b6。

四

没有人能将正义与美认识完全,因为,没有人知道它们在多大程度上是善的(《王制》506a4 - 7)。在达到这种认识之前,我们得观摩一出“最大的教育剧(*größten Lehrstück*)”,以期获得关于善理念的知识。脱离了善本身(509b6 - 8),正义与美的理念不但不能被认识,甚至无法存在,因为,无论是在高缈的理念世界,还是在可见的质料世界,善都是“一切正义和美的事物的原因”(517c2)。凡欲依理性行事者,为城邦筹谋也好,为私己权度也罢,都须认识(即“观见”*sehen, ἰδεῖν*)善的理念(517c4 - 5)。

每个灵魂都朝着唯一的目标不断努力(《王制》505d11,参看《斐勒布》20d7 - 10),这目标也是所有行事所当依循的正道,但这个善并非仅对灵魂和人类行事而言;它是“万有本原”(511b7),表明了宇宙的善,也是创造光、热与生活之源的“父”(506e6,517c3)。因而,它将告诉我们,什么才是公共领域的善——倘若确有这种善的话。

然而,在城邦的层面上,这种善显然不那么有效,因为,那些已经认识到善的人,并不肩负责任,让善实现于政治生活的领域。他们认为自己既为哲人,思考便全出于己,与城邦无涉,自然也谈不上用道德的责任去偿还哲思上的债务。城邦事务也早已不堪,甚至,任何努力向善的鼎革者无不承受巨大的生命风险(517a4 - 6,并参《苏格拉底的申辩》32e)。例如,那凭强力更改政制之举,才一开始就已然败覆(《克力同》51c、《书简七》331d)。因此,哲人在父邦(Vaterstadt)不事政治。

不过,哲人虽不能在物质上将城邦推至最理想的状态,却仍试图使其趋向道德上的完善,在这个意义上,哲学与政治似乎将就此悬隔。但我们知道,这并非柏拉图的结论——因为,在赤裸裸的物质驱迫与纯粹的人类义务之间,还有另一股力量。“无论其情愿与否”,现实中的哲人可能因某个 *τύχη* [机运],而“必须”(*ἀνάγκη*)领导一个城邦

(499b3 - 6)。“机运”恰是“神的旨意”(*θεία τις τύχη*),它出乎哲人意料,为其造就了政治活动的舞台(592a7 - 11,于是乎原先的“父城”就变为“他自己的”城邦了)。这股力量乃是“对真哲学的真追求”,它会降临到国王或掌权者的子嗣那里,让他们“因神的眷顾而福至心灵”(499b7 - c2)。

既已拒绝了暴力革命的手段,那合乎理念准则^①的政治希望,柏拉图就只能寄托于不可洞彻的“神意”。照今天的观点来看,柏拉图的想法无疑配得上“非政治”这个称谓。然而,哲人“现代性”的政治意识却使其内心难以平静,末世的胁迫总是与他相随,又让他不得不考虑做好从政的准备。一方面,这位思想者对政治作着激进而与他人迥异的哲思;另一方面,他也深知,要避免任何划时代的革命手段——即使这手段是为了善的实现。仅仅因为这些,柏拉图就已然一位杰出的政治思想家了,因为成熟的政治意识恰恰在于:切不可让短视的狂热与不切实际的期盼损害了城邦长远的福祉。

这当然不是要否认柏拉图的政治思想具有某种宗教特征。哲人认为,人类对其灵魂所担的责任,不应以有生为念,而当以永恒为度;^②这意味着城邦终有可能皈于哲人的治下:也许在无限古老的往昔,也许在某个不为希腊人所知的遥远国度,在那些遥远的时空中,最好的城邦已成为(或将要成为)现实(499c7 - d1)。在此,柏拉图并非受理想驱使的行动至上者,在善理念永恒性的自足视角中,他观照国家秩序的时间性,并试图使之融于前者(参看《斐勒布》20d4 - 5)。在某时某地,人类终究会以他们的真正所需为当务之急。不过,倘不想背负暴戾乖理的罪名,人们所能做的,便唯有期盼而已。

然而,“善”究竟如何进入政治世界,这个问题既无法溯讨,也难有

① 关于善这一理念的“提供准则”的功用,参看《王制》504c2 - 3: *ἀτελής γὰρ οὐδενὸς μέτρον*。关于柏拉图对准则的讨论。参考克莱默(H. J. Krämer)《柏拉图和亚里士多德的卓越(美德)概念:论本质与柏拉图本体论的历史》(*Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959),页146 - 243。

② 《王制》608c9、《斐多》107c2 - 4。

定论。要实现理想的国家生活需行哪些措施,柏拉图本人也未作深虑。哲人坦承,这些生活即便不是不切实际,至少也难以实现。苏格拉底在一处关于国家的漫长对话之后(471e 以下),接着讨论了最善城邦的可能性,讨论的结尾,他说,倘若自己只知表达愿望(*εὐχαί*),那么,自己遭受讥诮也就理所当然。可见,哲人认为,比起那些仅仅说出难以实现却又并非不可能之事的人(用今天的话说,就是比起那些乌托邦),自己的论述还是要高明一些(499cd、502c、540d)。

五

“高于乌托邦”的反思给出了理想城邦中一套最善的立法(《王制》502c5-6)。然而,此种“最善”如何转为现实?凭理性的论辩吗?既然在一个以理性为绳度的城邦中,获取治权的过程必无暴力相随,那么,施行理性论证就是最合理的办法了。即便理想城邦之中,一切也非尽善尽美——其所“操劳”的“质料”是人,而未必须具备最佳的形式。柏拉图认为,只有极小部分人才能真正达成理性的洞见,并获得完满的哲学知识(《王制》428e5、491b、494a、503d11,参考《蒂迈欧》51e)。哲人王的职责就是增进城邦中所有公民的利益,在柏拉图看来,为了这个目标,即使采取的措施剥夺了被辖制者的洞见,也仍合乎道理:哲人王的行事,未必得讨公民的欢悦。

这方面最典型也最受非议的例子就是,治邦者为了得到优秀的人种,安排男女交媾,用抽签决定配偶,抽签结果貌似偶然,实则被治邦者暗中操控,凡人种差劣者皆被剥夺机会,他们却仍以为公平(459a-460a)。但哲人王治国,未必都得借助善意的谎言;毫无疑问,治邦者既然威权在握,他必定可以采用许多手段,令那些不为公民喜好的举措得以施行。

甚至治邦者阶层的成员也承受“驱使”。栽培出新的哲人固然会令城邦在将来获益,但今日允许哲人所行之事,将来则未必同意,也就是说,哲人将不被允许始终驻留在“最大的授学对象”这一影像跟前,拒绝退降到洞穴之中。无论是理想城邦的奠立者们,还是将来历事颇

多的诸哲人王，他们都会要求同样富有天分的接班人，让他们先上行到善理念的高蹈之处，再返身回到昏黑的洞穴，唯有这样痛苦地放弃对理念的追求，才能为全体公民有所服务(519c - 520d)。由于“律法”并非仅为一个阶层的利益而设，而是整个城邦的律法，因此，治邦者的要务就是通过“说服与驱使”令公民聚而为一，结成尽可能紧密的“城邦整体”(519e1 - 520a4, *πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ σιῖεσθαι, ἐπὶ τὸν συνδεσμὸν τῆς πόλεως*)。

这样，城邦的建立就成为一切手段背后的唯一目的，而达成这一目的有两个方法，关于它们，哲人说得如同偈语一般简要：唯一的目标是通过“联结”(σύνδεσμος)而达成“合一”(Einheit)，^①实现这一目标的两个途径则是说服与驱使。

六

城邦的整体联合何以成为苏格拉底理想城邦擘划中的最高原则？因为城邦之善正寓于其统一之中(462b1 - 2)：它的统一蕴含了和平与友谊(464d - 465b)，这种统一还使城邦团结一致，抵御外侮。为达成这种统一考虑，城邦必须限制其发展(423b9 - 10)，男女成员必须施以平等教育；为此统一考虑，家庭与私产都不得存留，以便再无纷争——最善的共同体中，人人必定亲密无间，其中一切物事既都“属我”又都“不属我”(461e - 466d)。只有在哲人的治下，决定一切的城邦合一过程才能确保成功，因为，唯有哲人才能达致善的理念。亚里士多德论及柏拉图与其追随者时曾说：“他们认为善本身即是‘一’本身”(《形而上学》N4, 1091b14)，但我们在此读到的，并非对此说法的明晰体现，而只是蕴涵于其后不可明言的隐喻。通过亚里士多德的论述，今日的读者不难理解，原来这个隐喻“已然潜在的蕴于《王制》的行文

^① [译按] 德文 Einheit 类似英文的 unity，兼有“统一”、“团结”之意，故依上下文酌情译作“合一”或“统一”。

结构”。^①

城邦的合一终究要建立在生活于其中的个人的合一之上。城邦中每个公民的任务,就是务必“摒去殊隔,合为一体”,令“整个城邦成为‘一’而非‘多’”(423d4-6)。为了充分理解个人的合一与整个城邦的合一之间的关联,我们还必须从哲人早先讨论的灵魂诸部分说起:只有通过对这部分内容的考查,我们才能理解,“各司其职”(Seinige zu tun)这个要求有何意义,它与正义之间是何关系,也只有从这部分内容出发,我们才能理解,具备公正品质的人们如何令灵魂的各部分“结成”和谐的整体,如何“从‘多’中取得整个的‘一’”(πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γεγόμενον ἐκ πολλῶν, 443e1);正是这种内在品质使得个人结成城邦共同体,反过来说,倘若任其恣延,那么,不公正者自身内部的分裂将使城邦的合一毁于一旦(柏拉图在《王制》卷八、和卷九中谈到城邦政制的更迭时,曾对此作了极精到的勾画)。灵魂的三部分与城邦的三阶层在结构上十分相似,前文说到,唯有那些意欲依理性行事者,才必须观见善的理念,这种相似性则对他们完成这个要求颇有助益:最高善乃是一切善事物的成因,而下至个人、上至城邦,这最高的善都意味着三部分的合一。^②

就柏拉图在《治邦者》^③中所给出的概念界分而言,城邦的合一是治国术的最高目的。在君主制、寡头制与民主制等诸多城邦形式下,统治者的废立却仅取决于部分公民的意愿,这些治邦者配不上“治邦者”这一称号,而不过是些时常挑起内战的党派领袖而已,既然他们对全体城邦的福祉视而不见,我们毋宁称他们为“模仿者”(Stasiastiker)(《治邦者》303c1-2)。^④显然,哲人要给出长远的观照,而非日常政务的建议,

① 此乃伽达默尔的说法,见《柏拉图与亚里士多德之间的善的理念》(Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles),1978(SB Heid. Ak. d. Wiss. 1978/3),页82。

② 苏格拉底对此表达得很明确:他说,灵魂三部分的结构乃是国家三个阶层的前提(435e1-3)。因而哲人王对“善本身”的认识与接触,是城邦现实中的善的成因。

③ [中译编者注]旧译《政治家》或《治邦者》,这一译法缘由,见本辑《〈蒂迈欧〉中的偏执与哲学活动》一文译注,页85,注释①。

④ 《法义》832c2-3及715b2-4处亦有相似的说法。