最好的国家或者不可能的国家

赵汀阳 /文

提　要: 分析了柏拉图的理想国以及对民主的批评。同时指出，理想或许是最好的，但是不能解决问题。

关键词: 理想国; 民主; 政治合法性

中图分类号: D03　　**文献标识码**: A

一、政治合法性问题的提出

希腊城邦的出现是历史上的划时代变化，它创造了严格意义上的国家，并且由国家重新规定了社会。当然，希腊城邦并非第一个国家 (在世界其它地方早有许多国家)，但它是在政治理论上最值得分析的早期国家。城邦创造了从未有过的一种新的社会生活，一种以公共领域为核心的社会生活，这是对社会的全新定义。在国家之前的社会秩序是以自然生成的秩序为基本依据的，对于那些符合自然本性 (physis) 的自发生活秩序，人们不会平白无故地有什么疑问，因为看不到别的可能世界。即使对于那些后来被人们认为是坏的秩序或统治方式，比如弱肉强食或实力强权，人们也不会去怀疑，在自发秩序环境里人们想不出理由去反对那些秩序。只有当人们创造了许多人为的规则 (nomos)，以至于发现制度的理由无非是主观意见 (doxa) 而并没有什么必然的根据，这才产生了政治思维，所以说，政治是对权力的反思而不仅仅是权力斗争。自然秩序是别无选择的，而人为秩序则意味着可以选择的多种可能性。必然性不是哲学问题而是科学问题，偶然性也不是哲学问题而是历史问题，只有可能性才是哲学问题。有了可能性就意味着有了可以选择的命运，因此需要反思而不仅仅是思考。

如果人们愿意接受一种人为创造的政治制度，只能有一个理由: 人为制度所规定的生活优于自然秩序所规定的生活。不过，要明确怎样算作“优于”，就不是简单的问题了，尤其是关于优劣标准难免有着主观性，因此，我们试图从一个尽量客观的角度 (博弈论就是这样的一个好角度) 去理解优劣，比如说可以根据人们的“公共选择”去定义优劣: 假如人们宁愿选择 x而不选择 y, x就被认为是比较好的。那么，人为政治制度所以优于自然状态而成为人们的公共选择，至少有这样几个理由:

1. 对于弱者而言，任何一种人为政治制度都优于自然秩序。很显然，弱者在自然状态中的处境已经差得无以复加，他不可能抗拒任何可能的暴力。虽然在人为制度下，弱者还是会受到压迫而且往往是严重的压迫，但其平常处境毕竟优于自然状态，强者为了建立和维持统治，就需要争取尽可能多的弱者的支持，以便获得更大更可靠的力量和权威，因此统治者往往会在某种程度上保护治下弱者的某些利益，尤其是基本物质利益。不过，假如昏庸残暴的统治者给予治下弱者的利益实在太少，以至于趋近自然状态的水平，弱者就宁愿不合作了。因此，虽然统治者与治下弱者之间不可能存在公正关系，但一般会保证其治下弱者的处

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

境好过于自然状态下的处境，或者说，会保证足以使之愿意合作的利益。

2. 对于强者而言，任何一种人为政治制度都主要是强者之间的博弈均衡。虽说强中自有强中手，因此更强者能够消灭次强者，但强者之间的战争总是冒险的而且得不偿失，而强者之间合作的收益则一般总是优于冲突，即每个强者都能够获得不同程度的帕累托改进，因此有可能达成合作，除非是零和博弈或者由于无法控制的激情和错误知识而导致不可救药的冲突（当然，不可救药的愚蠢冲突确实很多，人类历史上有过的无数战争就是证明）。这一合作既然从根本上说是强者之间的利益分配制度，它就倾向于符合公正原则。在这里，公正主要不是道德原则，甚至与道德几乎无关，而是一个最好的生存策略，因为在强者之间，公正关系是唯一能够保证各方都获得帕累托改进的策略。尽管公正原则从根本上是强者之间的合作逻辑，但如果公正原则能够被扩大成为惠及所有人的普遍原则，就必定形成最好的可能政体和统治，人人都将一致同意这个制度。

3. 任何一个政治制度都形成一个“权力代理人”结构，即使是滥用暴力的独裁者，从本质上说，他也不是权力拥有者而是权力代理者。这意味着，代理了如此这般的权力就必须同时承担与之成比例的相应责任，代理了多少权力就必须承担多少责任。权力与责任的正比关系是公正原则的又一个表现形式。权力代理制度能够统一地设计和安排社会公益而惠及所有人，这是政治的一个优势。但是那些坏而愚蠢的统治者往往错误地以为他“拥有”权力，于是只使用权力而没有承担相应的责任，所以是不正义的。不过，这种愚蠢的理解迟早会得到报应，事实上，拒绝责任而仅仅享用权力正是坏的统治容易垮台的一个根本原因，很显然，当人们发现其政治投资（出让权力）并没有能够获得政治收益（统治者承担社会责任），就不会继续合作了，逃亡、抵抗、反叛和革命皆由于此。

4. 任何一个政治制度所以优于自然秩序，其中一个重要理由就是它不仅创造了并且保护了公益。公益是一个政治团体共同的并且不可分的利益，特别表现为一些对所有人都有利的大规模公共事业。公益是人们所以形成合作的一种明显的诱惑，因为这是个人独自所不可能创造的好处。如果公益能够成为个人私利的必要条件甚至充分条件，那么一个政治实体就是成功并且稳固的，否则就是不可靠的。因此，如果一个政治实体在法律与社会秩序、文明发展、文化品质、经济结构、精神生活、生存环境、教育条件等重大公益上没有做出可持续的或积累性的不朽贡献，没有能够惠及后世的成就，那么这个政治实体就仅仅是统治而没有创造幸福，也就不可能是人民所需要认同的政治存在。

当以诚实的态度去理解政治，就不得不承认这样一个事实：只有强者才能够开创政治并且一直保有在政治上的主动权（弱者没有能力开创和支配政治，但有一定的能力参与政治）。强者在政治上的主动权实际上是自然状态的一个遗产，而且是无法改变的遗产。自然状态并不一定要理解为霍布斯意义上的残酷丛林（本来也没有充分证据能够证明丛林假说），但只要把自然状态理解为一个前政治社会，就很容易理解强者的支配地位。即使人们普遍意识到合作能够获得比冲突状态更大的利益，并且同时更能够保证安全，仍然只有强者才有实力去开创和决定一种新的社会关系，即结束战争而建立统治下的合作，把危险的掠夺变成保险的利益分配。这就是政治。施密特混同政治与战争，是非常可疑的。政治的秘密在于休战而非战争。建立某种政治制度去规划和保证人类生活和命运，这是试图创造秩序去克服无序，以人定的确定性去克制自发的偶然性。正因为制度是一个没有必然答案而有许多可能答案的问题，因此需要反思和争论，需要去研究制度的合法性，因此才有了政治。政治有可能用于解释战争，但不能反过来以战争去解释政治，因为单纯的战争并不需要合法理由。

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

与施密特的理解相反，康德的“永久和平”理论就可以看作是以休战为出发点的政治理论。

回到希腊问题上来。希腊建立城邦国家而开创了西方独特的政治传统，有趣的是，雅典的独创性制度从一开始就已经把政治问题复杂化，至今仍然让人惊叹不已，事实上，今天的许多未决的政治问题正是希腊所开创的。按照自然传统，强者就是卓越者（包括智力、体力以及心理能力上的卓越），也就是所谓具有“优越性”的人。优越性（arete\virtue，英译为 excellence）通常按照“德”之古义翻译为“美德”或者“德性”，虽然是个几乎完美的翻译，但在现代语境中却容易被误解。Arete或者 Virtue的准确意思是“某种事物\事情所能够达到的可能状态中的最好状态”，也就是某种事物的优势的充分和完美发挥。比如说，万夫不挡之勇是勇力的优越德性；智慧是思想的优越德性；宠辱不惊是人品的优越德性，如此等等。与此相配，按照自然之理所能够定义的公正就是使一切事物符合比例（希腊人喜欢说是“几何式的”公正），即一个事物具有什么级别的德性就配得到什么级别的待遇。这是天然的合法性或者正确性，是唯一能够直接得证的公正，是不需要任何一种人为理由的公理，此种公理之完美表现为“本然之理”与“应然之理”的完全重合。

但是，问题就出在人的智慧这一德性上，智慧是如此特殊的德性，以至于它能够任意重新定义和安排万物之理。智慧所以如此特殊，就在于它能够创造出与自然世界平行的各种可能世界，能够创造出各种理由来反对任何一个可能世界，于是智慧创造了自由，但也给自己制造了永远的麻烦。既然智慧的“本然之理”就在于它能够自由地创造各种“应然之理”，那么，“应然之理”就有理由被用来反对自然的“本然之理”。简单地说，既然人有能力创造并且选择与自然生活不同的生活，那么，人就创造了与自然不同的价值，人因此变成自由的。与自然决裂，建立不符合自然之理的人为制度（nomos），这正是政治的开始。政治使自然人变成了自由人，在这个意义上，我们就很容易理解为什么亚里士多德把人定义为“政治动物”。当政治使自然人变成了自由人，也就是变成了政治人，自由就成为人们的争夺对象，人们试图拥有更多的自由并且限制别人的自由，试图按照自己的自由选择去规定所有人的生活形式，这样做不仅对自己有利，而且心理舒服。不难看出，制度不仅是对人身的管理，是对物质资源的管理，而且是对心灵的管理。

自由之争改变了自然价值体系。首先，雅典的公民与公共领域制度修改了天然的公正概念，它把体现着自然之理的公正改造为“平等”（希腊人认为这是“算术式的”公正），进而就改写了原先自然意义上的强者概念，把普通人这一本来的弱者改造成民众而成为新的强者。普通人个体虽弱，但形成民众（demos）并且获得平等权利，就变成了强者，这是以数量定义的强者，它否定了以质量定义的强者。表现为“合乎比例”的公正（所谓“几何式”公正）是天然正确的公正，是符合自然本性（physis）规律的制度，而被重新理解为“平等”的公正显然是偏离了自然（physis）的一种人为制度（nomos）。以平等去重新解释公正是形成西方政治传统的首要步骤。这一政治原则在现代终于成为西方政治的主要原则，它是民主与法治的一个重要基础。其次，公共领域则创造了言论自由和话语决胜的制度，这就不仅是在政治地位上把公正改写为平等，而且是在思想和文化上把公正改写为平等，这样就完成了全面彻底的平等概念。任何一种意见仅仅因为它是意见而拥有平等权利，任何一种意见是否有价值并不取决于其观念的内在品质，而取决于外在的修辞炒作和支持率。以“多数”这一数量标准作为价值标准抹平了真理与意见、高贵与低俗、智慧与愚蠢、正确与谬误的差别，这不仅是民主政治的实质，甚至还可以被追认为现代文化的一个来源。“多数胜出”原则在逻辑上决定了整个精神世界或价值世界的“扁平化”趋势，而价值扁平化终于在现代

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

成为标志性现象。如果抹平了价值差别，规则、伦理、法律等一切制度就可以有任何理由去创新。这个问题在希腊时代的政治初步实践中就已经显示出危险性了，阿里斯多芬的《云》中的无赖想通过创新法律以便能够“殴父”，这个笑话就已经暗示了意见世界的平等、民主和自由将如何导致价值和秩序的崩溃。

平等、自由和民主的所有危险性都来自对天然正确的公正原则的否定。数量是否能够成为否定质量的正当理由？或者，数量是否能够成为重新定义质量的理由？这是希腊所开辟的一个深刻的政治问题。显然，任何偏离了天然正确性（natural right）的事情都需要辩护和给出理由。凡是“天然本来如此”的事情不需要辩护，因为它就是这样而不是别的样子，它的**存在本身恰好就是理由**。但如果试图改变“本来如此”的事物，就需要给出正当理由了，否则就成了故意的无端破坏。在这里就容易理解 L.施特劳斯为什么把政治看作是“守成”与“革新”的斗争了。L.施特劳斯对政治的这个理解其实有些古怪，不过它还是提供了一个很有帮助的理解角度。它似乎暗示说，基于自然正确性的传统价值通常都是好的，因为“本来如此”就已经是个足够强大的理由，而革新往往是无事生非，即使能够给出“某种理由”也总是似是而非，因为“人为正确性”的理由无论如何也比不上“天然正确性”的完美性。西方现代自由主义试图通过歪曲“自然法”而把“天然正确”（natural right）偷换成“天赋权利”（natural rights），从而让人定制度冒充天然正确原则，这是一个典型例子①。这个例子多少可以回答前面讨论到的陈康问题：希腊民主政治居然没有理论支持而仅仅是一些具体策略。确实如此，民主政治的理论几乎都是到了现代才被制造出来而加以追补的。如果一定要“追认”某种希腊理论的话，修辞术或许可以被追认为民主理论的原始准备，它几乎明确地声称，只要说服了多数人就是成功。但这毕竟远远不是一个合理的辩护。事实上，民主的合法性至今也还没有一个无懈可击的辩护。

对民主的合法性并没有一个正面的直接证明，通常只有通过批判专制而得到的间接论证，即首先指出专制的各种缺点，然后再指出民主没有这些缺点。这个论证策略实际上不能成立，基本上属于修辞术的论证。修辞术往往从一个可能事实去推论必然结论，这在逻辑上是不合格的。同样，“没有缺点”并不能必然推出“具有更多优点”，这就像一个人没有偷东西并不能因此推出他具有卓越美德，或者，从毒药是坏的并不能推论脏水是好的。即使到了当代，民主理论也仍然采取以专制的缺点去衬托民主的优点这一非常可疑的论证策略，看来人们并没有找到更好的策略。严格地说，这样的论证策略至多能够证明“民主不是最坏的制度”或者“至少存在着一个比民主更差的制度”，但却决不可能证明“民主是好的”，更不可能证明民主之外的任何一个可能的制度都不如民主。现代关于民主的论证策略至今也没有超过柏拉图对民主的理解水平。柏拉图在《国家篇》中把民主看作是五种政治制度中其次差的，仅仅好于专制；而在《政治家篇》中把民主看作是三种比较好的政治制度中最差的，或者是三种比较坏的政治制度中最好的②。这个看法稍微积极一些，大概相当于现代人喜欢说的“民主是最不坏的制度”。

民主制度的问题要害并不在于民主制度是否是一个更好的制度，重要的是，作为第一个打破了自然统治秩序的人定制度，民主制度的出现等于开创了政治，并且提出了政治问题中

① L.施特劳斯的《自然权利与历史》基本上就是在分析“天然正确”如何被歪曲为“天赋权利”的过程。三联书店，2003年。

② Plato, *Republic*, 544c - 545a; *Politicus*, 303a - b.

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

最为复杂的问题之一：政治合法性（正当性）问题。正是在这个意义上说，希腊政治从一开始就直接进入了最复杂的政治问题。如果不是按照史学式的追认，而是从哲学理论上看，那么，就西方而言，在城邦政治或者说民主制度出现之前并没有真正的政治。自然统治属于自然形成的生活秩序，它并没有刻意去设计或者追求本来没有的另一种生活方式，当然就更没有关于生活方式的反思。在自然生活方式面前，只有一种可能生活，而不存在其它的可能生活，而在生活别无选择的状态下，就没有政治。所谓政治，就是试图通过建立某种社会制度去规划生活，而政治哲学问题就是关于各种可能的制度以及它们所定义的可能生活的合法性的反思。希腊城邦在实践上开创的是民主制度，但在理论上却开辟了可以对各种可能生活进行反思的思想空间。其中的关键是，希腊城邦民主开创了话语、权力这一权力形式，从此，语言和意见变成了一种政治力量。于是，维持一种政治统治不仅需要暴力支持，而且还需要（甚至更需要）话语和思想的支持，暴力只能压人，而话语才能服人。

柏拉图可能是最早对政治合法性问题进行了深入研究的哲学家（在他之前，苏格拉底已经意识到了政治问题而且做了准备工作），柏拉图的深刻分析至今仍然有力，尽管在价值观上不符合现代人的口味而被抵制，但这决不意味着柏拉图想错了，而是现代人思想怯懦而回避了政治哲学中一些严峻的问题。柏拉图在反对民主制上很有名，但他实际上并没有过多地贬低民主制，而只是瞧不起民主制。苏格拉底、柏拉图到亚里士多德这样三个历史上最伟大的哲学家都瞧不起民主制，这一点足以让人深思，至少可以提醒人们，民主制恐怕不像现代理论所鼓吹的那么好，以至于好像人类不再需要更好的制度了（20世纪末的 20年里，包括福山在内的许多自由主义者都在欢呼民主世界的胜利，并以为历史实现了历史的目的而达到历史的终结③。这个看法虽然漏洞百出却很受欢迎，可以看出现代人对民主如此缺乏反思）。

苏格拉底、柏拉图和亚里士多德肯定也感受到了希腊民主带来的一些前所未有的好处，比如言论自由和公开辩论，这对思想的发展尤其有利。但作为立志高远的哲学家，苏格拉底、柏拉图和亚里士多德几乎在发现民主的好处的同时，也敏感到了坏处，正是更高的理想使他们成了伟大的哲学家，而没有变成一心享受民主的机会而花言巧语的时尚化修辞家。苏格拉底、柏拉图和亚里士多德都看到了民主制度是以平等的自由为目的，给予所有人和所有意见以平等的政治权利，这意味着对所有好的和所有坏的意见宽容地一视同仁。因此，从逻辑上说，民主必定好坏混杂、高低并立、良莠不分、泥沙俱下、自相矛盾。这样的“逻辑状态”虽然不很好，但也不算太差。如果真能做到民主的“逻辑状态”那就好了，这将证明民主是个相当好的制度。一个社会里良莠不齐，各有所好，各有各的活法，这不是坏事，相反，人们将有丰富多彩的生活。很少有人会真的忍受不了这种“逻辑上的”民主制（除非是爱好极端专制的人）。然而，民主的“逻辑状态”总是做不到的，这才是令人失望之处。民主的“事实状态”连良莠不分都做不到，而只能做到杂草丛生而淘汰良草，只有低劣的事物才具有生长优势，这就不是小问题了。

自由、平等与宽容就其本来的意图而言是好的，但在实践效果上，自由与宽容并不能有效地保护优秀事物，却非常有利于低劣事物，民主所以会遇到这一似乎不合道理的根本性困难，是因为人性条件不能满足民主所需要的人性水平，就大多数人而言（正如无数哲学家所看到的），人们自私又糊涂，如果形成偏好加总，恐怕出不来什么好事。民主所定义的自

③ 福山：《历史的终结及最后的人》，中国社会科学出版社，2003年。The end of history是个双关语，既是“历史的目的”又是“历史的终结”。按照这种黑格尔式的历史观，当历史实现了它自身的“目的”，历史就终结了。

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

由和宽容虽然意味着“一切都有机会”，但决不意味着“一切都不会被排挤”。这是关键所在。正如前面说到的，良莠并立，不是坏事，只要优秀的事物能够良好生存，哪怕低劣事物同样能够生存，就不是坏的社会，可是，民主的数量原则已经注定了成功永远只属于多数集团，而少数集团将永远被排挤——不幸的是，优越的事物正好就是少数（这从“优越”的定义就注定了，假如人人都助人为乐，助人为乐就算不上优越了。事实的情况是，如果偶尔助人为乐，也已经算是美德了）。由于通常的人性自私又愚蠢，因此，最容易被众人淹没乃至消灭的是智慧和道德。可悲的是，至今人们也没有能够充分意识到消灭了智慧和道德将会给一个社会带来灭顶之灾。所以说，假如民主真的能够做到优劣一起都保护，就一定是个比较成功的制度，可惜做不到，民主没有能力保护优越事物。

优越事物不会故意去消灭低劣事物，甚至会宽容低劣事物，因为优越者有能力去理解低劣者，而且不会嫉妒低劣者。但低劣者由于理解能力的局限，他们嫉妒和怨恨而且决不会宽容优越者。优越事物的优越性是自足的善④，它不需要去摧毁别的东西（除非迫不得已），因此能够宽容其它事物。只有优越者才有宽容的能力，因为优越者能够理解其它任何事物在世界中的必要位置和特殊意义；而低劣事物只有通过毁灭优越事物才能够获得价值和成功，因此，低劣者往往是不宽容的，而且低劣者不能理解优越事物的意义，所谓一窍不通就以为无窍可通。正如前面所论，自由和宽容虽然好，却没有能力保护优越事物，结果就是低劣事物更适于生存。这个困难是由民主制度的“数量原则”所造成的。

否定了“质量原则”的“数量原则”在实践上必定会误导自由和宽容。即使是有幸以公共领域为核心的民主制度也仍然不可能充分有效地保护优越事物，只要数量原则被当成价值判断的基本原则，公共领域就终将被纷至沓来的错误意见所淹没，这正是苏格拉底、柏拉图和亚里士多德所担心的修辞术与辩证法之争。辩证法试图寻找真理，而真理又如此之少而且难以获得，因此，在修辞术所代表的花言巧语和炒作面前，辩证法根本就没有优势，甚至几乎注定是劣势。修辞术所以更容易胜出，还不仅是因为花言巧语的语言优势，根本原因还在于人性弱点太多，特别是心理弱点，人们太容易被说晕过去，因此，即使是真理也说不过错误的花言巧语。这意味着，除非有某种能够保护优越事物（即具有 arete的事物）的制度保障，否则，自由、平等与宽容将更容易导致坏的结果。

因此，柏拉图对民主制的批判不应该简单地去理解，似乎可以猜想，假如民主制能够同时兼备保护各种优质事物的制度，那么，柏拉图们就不会反对民主制了，可惜民主制的基本原理使它很难兼备这一优点，因此柏拉图要研究什么才是最好的制度。在这里必须处理关于生活和社会的价值观标准问题，即到底是低标准的价值观更好还是高标准的价值观更好的问题。也许可以这样理解：如果一种政治制度优先保护具有优越美德的事物，那么它追求的是高标准的价值观；如果一种政治制度优先保护可以普及的事物，那么它追求的是低标准的价值观。当然，最好是两者都要，但是事难两全。在每个人力所能及的范围内，每个人都可以选择自己喜欢的生活，这里没有道路之争。可是，没有人能够仅仅生活在自己一个人的生活里，每个人的生活都不得不以共同的生活为条件，否则不可能有任何生活。政治正是人们生活的共同条件，一个人不想在政治中生活都不可能，所以亚里士多德才会说人的本质是个“政治人”。政治就是人们的共同命运。

---

④ 参见亚里士多德的《尼各马可伦理学》，其中关于卓越德性有许多论述。也可以参见赵汀阳的《论可能生活》，也有许多论述。

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

既然政治是人们的共同命运，那么，政治合法性只有两种可能的理性选择：民主或者公正。不过，从逻辑可能性去看，“共同命运”本来必然蕴含的应该是所有人的“一致同意”，这样才是绝对严格的政治合法性。但是所有人一致同意几乎是不可能的，至少在事实上从来没有成功先例。考虑到一致同意的要求太高，因此只能把它看作是理论上的极端理想，而不作为实践上的可能选择，当然，这个理想对于分析问题仍然有着极其重要的意义，它是衡量合法性含量的一个尺度，它能够显示任何一种政治选择与最好政治之间的差距。不过，这决不意味着多数原则比较接近全体原则，因为全体原则要求的不是数量而是整体。为什么人们不能达成一致同意，这是一个颇为诡异的问题。按理说，如果有某种事情对每个人都有利，或者说，如果某种事情对于每个人都是一个利益上的帕累托改进，就似乎应该能够形成一致同意。但这一显而易见的道理却难以成真。人们本来就糊涂，自私自利的心理往往使人们变得更加糊涂，经常错误估计形势，因此不能做出正确选择。因此，即使有了对人人有利的好事，人们也未必能够认识它——这一与“美诺悖论”同构的困难使得“一致同意”总是化为泡影。既然一致同意是不现实的，就只有民主的数量原则或公正的比例原则可以选择了，因为只有这两者是最接近一致同意原则的，其它的政治原则都远远不合格，比如强权专制。

在《国家篇》中，柏拉图认为斯巴达所代表的“荣誉政体”(timocracy)虽然不是完美的政治制度，但算是比较不错的，它追求武士的荣誉，热衷于战争的光荣与辉煌，但却看不起知识和艺术以及一切文化事业，因此，它虽然充分表现了勇敢的美德，却缺少智慧的美德；而“寡头政体”(oligarchy)还不如荣誉政体，寡头政体实质上是富人统治，整个社会都以财富为最高价值，人们见利忘义。这样的社会鼓励了贪婪和理性，这两者是密切相关的，因为在财富上贪得无厌就必定需要充分理性的斤斤计较、节约以及合理的劳动投入。除了对财富的激情，人们就几乎没有别的激情了。这样的社会虽有克制、守约和勤劳这些平常美德，但它缺少智慧、勇敢、慷慨、无私等更伟大的美德，何况还特别发展了贪婪和吝啬等坏品质。理性、贪婪、克制、守约、勤劳和吝啬等这些品质看起来和现代商业社会的品质很相似，简直就是现代社会的预告。

柏拉图关于民主制的评论最为有趣。民主制被认为甚至比寡头政体更差，被滥用的自由和宽容鼓励了在欲望和物质上的放纵、无耻和浪费，尤其是民主制创造的平等观念从根本上破坏了公正，“这种制度不加区别地把平等给予一切人，而不管他们是不是平等者”⑤，于是，民主制最后会破坏所有价值标准，“民主制以轻浮的态度蔑视和践踏了所有理想”⑥。柏拉图还暗示说，民主制不仅受到平民的欢迎，而且还受到年轻人的欢迎，民主制允许放纵各种欲望，而年轻人欲望强烈，再加上民主制所允许的虚假意见和花巧话语乘虚而入占领了年轻人的心灵，于是“把美德一扫而光”，那些虚妄的意见“率领着傲慢、放纵、奢侈和无耻前进……让年轻人蜕变为肆无忌惮的小人而沉溺于无益的欲望中”⑦。民主制的自由甚至会发展到“狗都变得像它的女主人似的”，而且“驴和马都在大街上随便撞人”⑧。柏拉图对民主制的这些批评在今天读来令人吃惊，自从民主制成为现代制度的主流，人们已经不敢说出如此反动的言论了。幸亏柏拉图认为最差的是僭主政体或者说专制政体。专制所以是最差的，是因为它几乎没有什么优点而又几乎具有所有缺点，尤其是如果平民领袖成为统治者，就会把所有的人性缺点发挥到极致⑨。

⑤ Plato, *Republic*, 558c.

⑥⑦⑧⑨ Plato, *Republic*, 558b, 560c - 561a, 563c, 565e - 566c

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

以上这些政治制度都是希腊时代确实存在过的，柏拉图相信从荣誉政体、寡头政体、民主政体到僭主政体之间存在着一种政治退化的逻辑关系，比如说，寡头政治搞得太差就退化成民主政治，民主政治搞到物极必反就退化成专制政治。这个有趣的看法未必完全符合真实，希腊政治制度并不都按照这个顺序在演变，而且柏拉图对政治制度好坏顺序的看法也时有变化，在《政治家篇》中就认为民主制好过寡头政体，可见民主制不能看成是寡头政体的退化。不管柏拉图的政治分析是否完全符合真实，关键是这种分析包含着某种深刻道理：当精神性的追求（比如荣誉）减弱了，物质性追求（财富）就会被加强；而财富的追求往往促进对自由的追求。这似乎是预告了现代社会的产生逻辑。尤其重要的是，柏拉图建立了一个“社会退化”的分析模型，其中基本理由是：一种政治制度总有其缺点和弊病，除非遇到有如神助的特别幸运，没有一种政治制度能够对付得了它的缺陷，那些缺陷总会发展到无法控制的地步而导致政治改变，就是说，如果一种政治制度不是完美的，那么，即使它似乎还不错，也总会一天天烂下去。正是基于这个估计，柏拉图才会去构思一种从来没有存在过的完美政治，所谓“理想国”。

二、理想离现实有多远？

柏拉图对政治的思考可以概括为一个关于“完美政治”的问题。虽然完美政治几乎不可能存在，事实上也从来没有存在过，但这个问题的理论深度却是无与伦比的，它构成了思考各种真实的政治问题的最好参考系之一。这个“柏拉图问题”至今有效，它仍然是对任何真实的政治制度的一个严重的理论挑战，也正因为这个柏拉图问题如此强大，因此柏拉图一直被许多人认为是民主制的最大敌人。为什么独独是民主制？当然是因为被柏拉图批评其它政体后来都被证明确实很差而几乎被放弃了，只剩下民主制与专制两种制度（柏拉图在后来的《法律篇》中也进一步认为民主制和专制是基本的政治制度，其它各种制度其实都是这两种基本制度的变种）。但要是说柏拉图反对民主制而支持专制，恐怕也说不通。关键在于柏拉图不是这样简单地想问题，对于柏拉图来说，民主制有好的民主制也有坏的民主制，专制也有好的专制和坏的专制。如果是坏的专制，那还不如民主制。当然，好的专制被认为胜过好的民主制。尽管如此，柏拉图也没有认为专制在所有方面都好于民主制，因此，在他晚年著作《法律篇》中，思想已经变得温和了的柏拉图似乎相信理想国应该综合专制和民主制的优点，尽管基本政治格局还是以良善专制为主的。

无论如何，“柏拉图问题”对民主制确实是一个威胁。现代人往往满足于“民主制是最不坏的制度”这种想法，假如民主制确实能够维持其“最不坏”的状况，那么就应该说民主制的确是比较好的制度，但这一点却完全没有把握，何况在现代社会里，坏的民主制的例子一直都很多，即使是那些“好的民主制”也存在着许多严重问题。按照柏拉图的猜想，如果一种政治并非完美的而仅仅是比较好的，它迟早会因为它自身的缺陷而烂掉。这似乎是一个令人不安的咒语，因为现代民主社会兼备了在柏拉图看来最危险的几种坏的品质：对财富的无限贪婪、失控的个人自由、破坏了公正的平等以及藏污纳垢的宽容。显然，那些得以维持的现代民主社会是得益于发达的经济和生活水平，一富遮百丑，但这是运气而不是必然性——运气是可能消失的，而且，富裕生活也只是掩盖了问题，并不等于危机不存在。

除非一种政治是完美的并且一直保持完美，否则它迟早会因为它自身的缺陷而烂掉，哪怕这种缺陷一开始并不严重。虽然柏拉图自己并没有这样概括地表达这一政治原理或者政治咒语，但这是柏拉图在各种政治讨论中不断重复的一个问题。这一原理的核心在于“欲望

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

使人堕落 ”。正如柏拉图所担心的，“占据了心灵的大部分的 ”欲望总是与感性快乐结合在一起，因此具有强大的诱惑力，尽管这并非真正的快乐 (柏拉图相信真正的快乐是智性的)。如果没有智慧去引导和支配欲望和快乐，欲望和快乐就会失控而导致不择手段的行为，当人们被肆无忌惮的欲望和快乐动员起来，就形成社会性的集体堕落。由此可以理解柏拉图为什么经常讨论到诗人和智者派哲学家的政治性危害 ——正是诗人和智者派哲学家鼓吹了各种不真实的话语、虚构的意见和错误的幻觉而误导了民众。那些错误的意见遮蔽了智慧和真理，智慧本来就是难得之事，当智慧被掩埋，欲望就有了放肆无耻的一切机会。

在这一点上，柏拉图就难免对民主制特别警惕，他相信民主制的自由和平等鼓励和培养了坏的诗人和智者哲学家从而最后毁坏社会 (柏拉图甚至认为应该把诗人们送给别的城邦，谁爱要谁要)。正是民主制为一切欲望和意见提供了肆无忌惮的表现机会，于是诗人和智者就去迎合大众趣味以便获得欢呼和成功，而完全背叛了美和智慧⑩。如果按照今天的说法，诗人和智者应该代表着文化界和学术界，而不能狭义地理解。艺术和哲学的败坏决非小事，也并非与政治无关，相反，文化的败坏对于政治是釜底抽薪的大事，因为艺术和哲学的正是所有价值的最后保证，正如数学和逻辑是所有真理的最后保证一样。柏拉图关于文化“礼崩乐坏 ”的讨论是非常前卫的，简直和孔子一样前卫，这意味着他已经看到了今天在热烈讨论的所谓“文化政治 ”的问题。在现代语境里，我们已经看到，文化政治正是政治的深层语法问题。在这个意义上可以说，柏拉图 (同时还有孔子) 发现了“文化政治 ”问题。

文化政治不能被简单地理解为政治的一个方面，而必须被理解为政治的一个基础。就是说，政治至少有两个基础：一个是利益，另一个是文化。在现代社会，人们已经习惯于只看到或者主要关心利益的政治性，而相对忽视了文化的政治性，往往只以物质利益特别是经济利益为根据去分析政治问题，这是一个严重的理论失误。当然，在今天这一理论失误正在被纠正，文化政治问题又重新得到人们的严肃关注，这更说明了柏拉图和孔子的先见之明。严格说来，在文化政治问题上，孔子甚至比柏拉图更为清楚，孔子非常明确地把文化 (特别是其中的价值观体系和实践方式) 看作是政治的根本问题，而希腊哲学家们到了亚里士多德还以为政治是伦理的分支。这表现出了对政治理解深度上的差异。道德与政治很难分开思考，因为主张和推行一种道德，这本身就是政治行为，应该说，主张和推行任何一种价值观，都是政治行为。既然价值观决定人们灵魂的方向，从而进一步决定了人们的所作所为，那么，价值观的选择就是最大也是最基本的政治行为。在这个问题上，在希腊哲学家中，柏拉图可能是头脑最清楚的，他甚至比亚里士多德有更强的问题意识。

一个社会把什么事情看作是最值得追求的和最受尊敬的，它将决定一个社会的总体价值取向，从而决定人们的生活和命运，所以这是根本的政治问题。那么，什么样的价值标准才具有正当性，就成为一个无法回避的难题。这就是柏拉图费了很大力气去讨论的关于“正义 ”的问题 (也就是公正问题， justice)。价值观的正当性问题要比利益分配的正当性问题复杂得多，难度也高得多。尽管利益分配的正当性问题同样也是一个难度很高的问题，以至于到今天也无法获得一个毫无疑问的标准，但它至少看起来不至于是个没有希望的问题，而且，至少在抽象原则上毕竟还是存在着许多共识，甚至还存在着某些可以作为“客观依据 ”的指标 (比如成本与收益的比例以及市场需求等等)，尽管那些“客观依据 ”仍然是可争论的，但毕竟可以在一些共同承认的语境里去争论 (比如经济学或社会学语境等)。可是，在

⑩ Plato, *Laws*, 654a - 660a.

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

价值观的正当性问题上，人类的智力确实遇到了可怕的挑战，问题出在价值观的主观性是几乎无法反驳的，如果真是这样，就无法进行争论了。可以这样分析：

已知任何一个价值观 V相当于说“x是好的”(或者 y是坏的)，这是一个主观判断。当我们试图论证 V具有正当性，只有两个选择：(1) 去证明 V是真的；(2) 去论证 V是好的。可是，既然 V只是一个主观选择，它就与真假无关，我们不可能证明 V是真的或是假的。于是不得不去论证 V是好的。当试图论证 V是好的，就等于试图论证“(x是好的)是好的”。不难看出，这一论证必定形成一个万劫不复的“无穷倒退”，即“……是好的是好的是好的……”这样一个无法停车的无穷过程；同时，这个无穷倒退又是一个无可救药的循环重复，因为其每一步的论证理由都是等价的，并无任何推进，于是，“……是好的是好的是好的……”还是等于“x是好的”，并没有说出确实不同的新鲜东西。真正灾难性的结果还在后头。既然对价值观的论证并不能提供比这个价值观本身更多的有效理由，那么，就似乎不得不承认，一个价值观本身就是其正当性的证明，或者说它是自证的，假如真是这样，任何一个价值观就将具有同等的正当性。这是一个万万不敢承认的事情。假如任何一个价值观都同样正当，那么，每种价值观将构成对其它任何价值观的解构，每个人的生活都将是对其他人的生活的拆台，社会和生活就将在无数的分歧和冲突中土崩瓦解，没有人能够在一个无序的分崩离析的世界中生活下去。这说明了这样一个道理：如果任何一种事情都同样好，结果必定是，没有一种事情是好的；如果任何一种生活都是允许的，那么每一种生活都将是失败的。因此，无节制的自由和平等将是人类社会和生活的一条自我毁灭之路，就像强权专制是一条“奴役之路”(海耶克用语)。

柏拉图显然已经意识到，过分自由的民主制与没有自由的专制都蕴含着巨大的危险，都不可能保证好的生活和社会。柏拉图决心设想一个理想国，以表明一个最好的政治可能世界会是什么样的。在设想一个最好的政治可能世界时，柏拉图必须解决苏格拉底所遇到的一个恐怖的问题，否则一切都将免谈。苏格拉底苦苦寻找关于美德的真知而未果，这几乎意味着在价值问题上不存在真理。假如在价值问题上果然没有真理可言，那么就意味着没有哪一种政治是坏的，无论是民主制还是专制，都同样好或者同样坏，政治就只剩下赤裸裸的权力斗争了，成王败寇，如此而已。如果把成王败寇这样的单纯权力斗争看成是政治，就恐怕完全没有理解什么是政治。政治决不是“x统治 y”而是“y同意 x的统治”。有趣的是，虽然要证明什么样的政治是好的，这是很难的事情，但要证明“赤裸裸的权力斗争”是坏的，却并不太难，显然，单纯的权力斗争与战争的本质类似，都必定损害社会的共同利益乃至每个人的利益，而且，战争与单纯权力斗争都是没完没了的损耗性循环运动，因此，它在任一种意义上都是坏的。战争不是难题，和平才是难题，同样，统治不是问题，同意被统治才是问题。

柏拉图别无选择，他不可能承认所有政治都同样好或坏，他必须千方百计去解决价值的合法性问题，按照希腊的概念，就是去解决“正义”问题。真理即使不是正义的根据，也是最好的榜样。人们支持正义很可能是因为正义的结构最接近真理的结构。真理的一般结构是“事物是什么样的就是什么样的”[11]，而正义的结构是“事情该是什么样的就该它是什么

⑪ 这是根据柏拉图和亚里士多德的说法演变来的。柏拉图的原始说法是，一句话如果是真的，它所说的事物确实是这样存在的；如果是假的，它所说的事物不是这样存在的。例如“泰阿泰德坐着”是真的而“泰阿泰德飞着”是假的。参见 *Sophistes*，263a - c。亚里士多德则说，把是的说成不是或者把不是的说成是，就是假的；把是的说成是和把不是的说成不是，就是真的。*Metaphysica*，1011b26 - 28。

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

样的”[12]。如果真理的对称结构是牢不可破的，那么，正义的对称结构也应该是牢不可破的。虽然后来休谟认为从“是”(to be)为结构的事实命题推不出“应是”(ought to be)为结构的价值命题，但真理和正义在结构上的同构性仍然很能说明问题。真理的结构是无懈可击的，这似乎可以用来推论在结构上最接近真理结构的事情也几乎就是无懈可击的。在所有价值中，正义很可能是唯一与真理同构的价值，所以，正义是所有价值的正当基础，只有正义才能证明其它价值的正当性。

而且，从柏拉图的思路去看，他恐怕不会同意休谟论点。这个问题很有些复杂，需要分析。假如以“勇敢”这一价值为例，人们可以认为“对于战士，勇敢是好的”这个价值命题同时是真理，因为，如果战士不勇敢，就是背弃了战士的责任，也就不符合战士概念的要求，就是说，勇敢是战士这一概念的一个必要含义，由“战士”这个概念可以分析得出“勇敢”的要求，因此“对于战士，勇敢是好的”这个价值命题的正确性相当于一个分析命题的正确性。如果这一点能够成立，就恐怕不能简单地承认休谟论点了。同样，“对于人类思维来说，智慧是好的”，这也应该是真理，如此等等。假如有人故意认为，战士可以是懦夫，思维也可以是愚蠢的，贫苦病痛也不坏，甚至死亡也是一乐，如此等等，人们确实不可能“完全驳倒”这样奇怪的价值观，因为主观主义是不可能被彻底驳倒的(驳不倒的主观主义是哲学上的一个奇观)。然而，就整个人类生活而言，仍然存在着一些基本的“常规”事实，人们称为人之常情的事情，比如趋乐避苦、希望智慧健康、害怕死亡之类，这些都是人性事实。只不过这些人性事实并非绝对必然，总会有个别与众不同的例外。如果有人故意犯傻、故意做错误的事情、甚至故意去死，那谁也拦不住。苏格拉底并不相信故意的错误行为是合理的例外，他认为，没有人会故意犯错，一个人所以犯错，是因为不知道什么是好的，如果知道了什么是好的，就不可能去选择错误[13]。苏格拉底这一强硬分析并非无理，我们甚至可以替苏格拉底接着分析下去：人们追求幸福生活，这不构成疑问，因为幸福生活是人生来想要的；而如果一个人故意追求悲惨生活，就有疑问了，这样做并非不可能，也不是不允许，但是行为动机不成立，他图什么？除非是神经病，或者不知好歹，否则“x愿意做对x不好的事情”是自相矛盾的奇谈怪论。这正是问题的关键：如果一个行为结果无法证明其行为意义，那么，它或者是一个糊涂的失败行为，或者是一个无聊行为。既然无聊行为本来就没有目的，它没有所图谋的对象，因此在任何意义上都没有价值。因此，在价值问题上，即使存在着一些驳不倒的主观主义反例，也无法影响生活整体事实。就生活整体事实而言，那些无聊行为无需被计算在内，于是生活整体事实完全有可能推论出某些价值命题，就是说，至少存在着某些关于价值的真理。

关于事实与价值之间的关系，还存在着一个更深层次的问题，尽管很少有人发现它，但柏拉图应该是意识到了的。当说到一个东西“是”如此这般的，这个“是”其实至少有两种意义上的“是”。一种是事物所注定的“是”，即一个事物的存在注定了它是如此这般的，而决不可能是别的什么；另一种是概念所规定的“是”，即一个概念被定义成如此这般的，于是，只有如此这般的东西才是这个概念的所指对象。例如，既然规定了90度角是直角，那么，所有不是90度的角就不是直角。这一区别说明了，不仅自然事物能够决定“什么

---

⑫ 柏拉图并没有给出如此简练的概括，但我的这个概括与柏拉图在《国家篇》中所讨论的两种正义(国家的正义和灵魂的正义)的含义都是一致的。

⑬ Plato, *Protagoras*, 358c - d.

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

是”，人为概念也能够定义“什么是”。不难看出，当人为的概念定义了“什么是什么”，就是建立了关于某种“是”的标准，这一人为定义的“是”同时就等于规定了“应是”，这两者的所指对象完全重合，或者说全等。例如，当人们规定“战士是勇敢的”，这与“战士应该是勇敢的”所指的事情完全一致，因为不勇敢的战士是不合格的战士，也不是真正的战士。由此可见，在人为规定的概念里，“是”逻辑地蕴含了“应是”。当然，休谟论点对于自然事实与价值之间关系仍然有效，但对于概念事实与价值之间关系就不再有效了。

柏拉图的理念论具有更大的雄心，也因此包含更多的困难。理念（eidos）本来就是一个说不清楚的概念，一直到今天也没有说清楚。就其核心含义，理念似乎指（1）使一个东西确定成为这个东西的形式；（2）规定了一个东西的本质的概念；（3）使概念成为可能的事物本身条件。综合起来大概是，理念就是使一个东西成为这个东西的充分必要性质。柏拉图相信理念论对于任何事物都是普遍有效的，即任何事物都有它的理念。不过，自然事物即使有一个理念，也是很难完全确定的，因为不可能达到关于自然事物的完全知识，因此，理念论对于解释自然世界其实没有太多好处，反而自寻烦恼。但理念论很适合文化事实，当人们试图把一个事情做成这样而不是那样时，比如说建立如此这般的一套法律或者价值观，就已经等于规划了各种事情的理念，而既然人文事实的理念是定义出来的，也就能够把它充分定义清楚，比如说，人们可以把“勇敢”定义为战士的理念，不勇敢就不是战士。

柏拉图以知识论去论证他的政治理论，这是一个非常有趣也非常有力的论证，至今仍然具有巨大的价值。无论柏拉图的政治理论是否是最好的，但要寻找另外一个具备更有力论证的政治理论恐怕不是很容易的事情。在知识论背景下，就很容易理解柏拉图的那个看起来颇有些异想天开的理想国了。理想国的知识论背景虽然复杂，但理想国的政治想象却比较简单，柏拉图大概是这样想的：建立一个好国家的道理等价于做好一个人，人的正义性与国家的正义性具有对应关系，国家是人建立的，因此有什么样的人就有什么样的国家⑭。从逻辑上说，只要了解人的灵魂构成，就可以推论国家的价值原则。按照柏拉图的分析，灵魂有三个方面：欲望、激情和理智。欲望在灵魂中占有最大比例，人充满欲望，欲望总是自私的、冲突的而且无法充分满足，欲望的放纵能够导致一切罪恶和错误，因此，欲望必须被控制、被克制和被指导；激情是强大的力量，但如果欲望支配了激情就会导致巨大错误，所以激情万万不能听从欲望，而只能听从理智，这样激情就具有了高于欲望的目标；理智当然是灵魂的合法指导，因为只有理智才能通向智慧，而智慧最接近真理，即使智慧不可能认识所有真理，它至少也能够知道什么是错误的而避免错误。于是，做好一个人就是使理智、激情和欲望各安其位、各尽其职、各得其所，即以理智统帅灵魂，引导激情，满足合理的欲望，这一秩序就是灵魂的正义。如果搞乱了灵魂中这三者的地位，就会形成不正义的灵魂⑮。

由灵魂的正义原则可以推知国家的正义原则（柏拉图在书中先描述了国家，然后才以灵魂去论证国家，但逻辑上应该倒过来）。与灵魂的结构相对应，国家同样需要以智慧为主导，需要勇敢的激情，同样需要克制欲望，因此，国家需要智慧、勇敢和节制这样三种美德。更重要的是，这些美德必须得到合理的安排，就像灵魂需要合理的安排一样，对各种美德的合理安排和正确使用就是正义，因此正义就是国家的总体美德，也就是国家的政治合法性

⑭ Plato, *Republic*, 434d - 435b. 从讨论的顺序上看，柏拉图先讨论国家正义而后讨论个人正义，但从逻辑上看，其实更应该先讨论个人正义而后去证明国家的正义。

⑮ Plato, *Republic*, 439d - 445a

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

之所在。国家的这种政治正义表现为让具有不同美德的人在最能发挥各自美德的位置上各安其位、各尽其职、各尽其能。这种政治正义能够最大化国家利益，同时也最能够维持社会安定，因为，以不同天赋为依据按比例地安排人们的位置、利益和荣誉，这种正义是理所当然的天理⑯，它的逻辑结构就像真理一样完美而无懈可击（前面我们说到，正义与真理具有同构性：真理无非是把 x说成是 x，而正义则是让 x得到 x，都是 x = x的对称结构）。因此，正义就是国家的理念，即国家的完美概念。相反，假如一种政治搞乱了作为天经地义的正义，就失去了合法性，比如，没有智慧的有钱人使用金钱操纵民主而获得权力，就是不正义的表现⑰。希腊时这些坏现象其实并不严重，如果柏拉图看到今天世界的金钱民主，恐怕会晕倒。

具体地说，柏拉图认为必须让有智慧的人成为统治者（比如“真正的哲学家”，所谓“哲学王”。希腊时代还没有形成现代的知识分类，哲学家其实指一切有智慧的人或者说“能够认识事物理念的人”）；让勇敢的人成为国家卫士，其社会地位仅次于统治者（柏拉图非常推崇军人，希腊时代人们普遍认为智慧和勇敢是最高级的美德）；既没有智慧又不勇敢的人们就按各自的技能从事其它各种工作，而由于这些普通人的灵魂里主要是欲望，因此他们所需要的美德就是节制，只要克制了不合理的愚蠢欲望，就是对国家的贡献了（柏拉图对民众如此不礼貌，但当时语境如此，也情有可原）。这个理想国的政治就是以美德为标准的贤人统治，也就是所谓高尚人士所追求的制度，其中道理与儒家的政治原则有些接近，都是主张“有德者”的统治，由上智管理下愚。

柏拉图深知自私是万恶之源，即使上智之人也同样难免自私，而要解决自私的问题是极其困难的，实际上无论什么样的政治制度或者伦理制度，都很难克服自私问题。柏拉图想到的解决办法是试图让人们无“私”可图，即建立一个公有共产制度⑱，这是柏拉图较不靠谱的想法，它远不及后来马克思主义关于公有制的思考。马克思主义并不准备通过让人们无私可图去解决自私问题，因为那样做太过违背人性因而是不可能的。马克思主义的著名想象是，当社会发展到物质极大丰富时，人们对私利的兴趣大大减低，人的异化现象基本消除，而能够实现人性的自由本质的活动（马克思认为是劳动）变成人们的第一兴趣，这是私心的自动消失而不是对私心的强制。马克思主义的想象虽然也是理想主义的，但在理论上明显强过柏拉图不合情理的设计。柏拉图居然想到如此生硬几乎就是削足适履的做法，很让人不解。

从今天流行的观点去看，柏拉图的贵族式政治选择是非常反动的，与现代民主制尤其格格不入。由于社会的变迁，也许民主制更适合现代环境，但我们仍然不能忘记柏拉图的古典政治问题，这不是出于历史的兴趣，也不是对古代浪漫生活和思想的怀旧，而是古人所发现的许多政治问题至今仍然是生活中的根本问题而并没有被解决。一般地说，古典政治是“美德为本”（也称“以善为本”）的政治原则，即以价值观作为核心标准；现代政治则是“权利为本”的政治原则，即以个体利益作为核心标准。其中的紧张关系形成所谓“古今之争”，古典精神与现代精神之间确实存在着巨大的差异，但如果过于突出“古今之争”的重要性也会形成思想误导。事实上更重要的是政治问题本身，而不是古典精神与现代精神所代表路线斗争，而且，未来世界的政治路线恐怕也不再属于“古今之争”。

政治的根本问题是：什么样的制度是正当的？柏拉图可能是直面这个问题的第一人

⑯ Plato, *Laws*, 757a - d.

⑰ Plato, *Republic*, 433a - 434c.

⑱ Plato, *Republic*, 416a - 417b; Laws, 731d - 740a.

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

(西方范围内)，而且非常诚实地分析了这个问题。当足够诚实地去分析这个问题，其难处是明摆着的。在任何一种可能的社会、生活和文化之中，任何优越的东西，无论是智慧、真理还是其它美德，都不可能是普遍的存在，不可能属于所有事物，不可能属于每个人；而那些普遍存在的东西，能够属于每个人的东西，就只能是欲望、主观意见和物质利益。柏拉图斩钉截铁地优先考虑了优越事物和贤人，就像现代人毫无商量地优先考虑了普通事物和普通人，但都没有真正解决问题。关键在于，优越事物和普通事物同样都是必要的和正当的，哪样也少不了，因此，无论优先了哪一种，都是不正当的，至少在某种程度上是不正当的，于是，当支持了某种正当的东西就同时破坏了另一种正当的东西，这是一个悖论性的困难。柏拉图显然没有充分意识到这个“好事难全”的问题 (晚年柏拉图似乎逐步发现了这个难处，他的理想制度因此变得有些软化了，变成了混合了民主制因素的君主制)。

不过，直到今天，哲学家们在论证政治制度的正当性时仍然是很偏心的，很少有人愿意无立场地承认政治的普遍正当性所包含的内在悖论。现代的一般解决方式是以民主作为政治正当性的依据，这等于优先了大多数人的利益和意见，理由是，大多数人的利益和意见毕竟大于少数人的利益和观念。但这仍然有着巨大的漏洞：大多数人的意见不见得是真正对大多数人有利的，大多数人的利益其实也是互相冲突的，而少数人的智慧和美德反而更能够普遍惠及所有人。也就是说，存在着这样的可能性：大多数人的选择其实是愚蠢的，在实际上反而不利于大多数人，因此大多数人的选择非常可能是自己害自己；而少数人的见识更为明智，因此在实际上有利于大多数人甚至所有人。柏拉图把智慧看作是政治正义的条件，即这样认为，一种政治选择如果是正当的，那么它必须同时是智慧的，也就言之成理了。

柏拉图的政治理论尽管不弱于现代民主理论，但也一直存在着许多理论隐患，主要是知识论上的隐患。柏拉图理论建立在理念的假设上，可是，理念一直也没有被说清楚，即使能够获得关于一些事情理念的定义，我们仍然不知道如何正确地使用这些理念去衡量和判断事物。假定我们在概念上知道了勇敢的理念，即知道什么是勇敢，可是还有个程度的问题：勇敢到什么程度才算勇敢？假如把七分的勇敢称为勇敢，那么凭什么六分勇敢就不算勇敢？其间显然不可能划出明确界线，因为假如给出程度上的界线，就又需要这样划分的理由，以及进一步的没完没了的理由。而如果六分勇敢也算勇敢，那么五分勇敢、四分勇敢都应该算勇敢，最后会发现没有什么不能算勇敢了；同样，如果有八分、九分的勇敢，那是不是七分勇敢就不能算勇敢了？既然总能够想象“更勇敢的”行为，那么就永远没有什么行为是绝对可以确定的勇敢了。这既不是诡辩也不是玩笑，而是知识论上的诚实疑问，它说明，我们并不真正清楚我们所依靠的许多概念，尤其是那些概念其实是经不起认真追问的。“勇敢”这一概念有些糊涂，这还不要紧，但那些用途更广的概念，比如善、平等、自由、权利等等，恐怕更加糊涂而且至今糊涂，这就不是小事了。

思想上的诚实往往产生让思想难以承受的极限挑战，因此人们在思想时总是比行为时更加不诚实。苏格拉底就是一个诚实的哲学家，他的那些诚实的追问就往往让人受不了。维特根斯坦也是极其罕见敢于诚实思考的哲学家，他像苏格拉底和柏拉图一样追问各种基本概念，但他甚至更为诚实，于是发现了关于概念的许多朴实问题，那些朴实的问题正是最深刻的因此被人们所回避的问题。当使用诚实的知识论追问时，那些辉煌和神圣的概念一般都经受不起。柏拉图相信各种事物都有决定这种事物成为如此这般的事物的理念，这是可以理解的，因为我们总能够定义一些能够表达理念的概念。可是我们知道，具体事物不可能完全地或完美地表达理念 (Idea)，而只能某种程度地表现理念，因此，最接近理念的事物就被认

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

为是“理想的 ”(ideal)。只要卷入了程度问题，就会出现前面讨论到的那种麻烦。维特根斯坦碰巧也讨论到“理想 ”的问题：是什么使得我们可以说一个东西是理想的？他发现在许多事情上这是个说不清的问题。可以做个比较，假如画一条直线，这是清楚简单的，因为直线的概念如此明确以至于我们好像能够看见那条完美的直线，但是大多数事物就没有这样简单了，比如说一幅画像画得很理想，或者说一首乐曲被改写得比原来的更理想，我们显然并没有一个绝对完美的画像或者乐曲像完美直线那样在心里“明摆着 ”[19]。前面所讨论的关于勇敢的问题，也有着同样结构的困难。这些困难并非不能具体地去解决，比如说，一个城邦只需要 2万战士，那么只要挑出 2万个比其他人勇敢的人就可以了，而不需要去证明他们是不是“真正勇敢的 ”或者是不是符合勇敢的理念。这说明，各种问题或许能够找到特殊的实际解决办法，但理论上的隐患并不能因此被消除，那些隐患会在恰当的时机解构理念或者理想。平等对公正的歪曲，权利对正当性的误导，就是政治史上的理念走样的重大实例。

进一步说，即使柏拉图式的理想国在理论上做到无懈可击，它是否就会成为人们的公共选择呢？或者说，在理想与现实之争中，人们会选择理想吗？这是一个更有趣的问题。也许没有绝对的理由，但我们有强大的理由认为，人们更可能选择“坏的现实 ”而不是选择理想。实际上柏拉图大概也知道这一点：作为大多数的民众 (demos) 不见得能够分辨清楚关于理念的真正知识 (noesis。包括完美知识 episteme与正确理解 dianoia) 与表达着偏见的主观意见 (doxa。包括主观信念 pistis与臆测 eikasia)。主观意见虽然是错误的，但往往通俗易懂，而且煽情，与人们的肤浅感觉和情感以及私心杂念更容易沟通，因此，人们多半会陷于主观意见而对理念不感兴趣。城邦的公共领域本来是自由思想和自由言论的最好制度，但是真理非常容易被花言巧语所淹没，结果公共领域反而变成主观意见的自由市场而决非真理之乐园。

还有一个柏拉图没有想到过的问题：假定人们碰巧都认识到理想国是最好的，那么是否就必定会选择理想国呢？恐怕连这一点也不一定。不知道好的因此选错，这是比较容易理解的；而“明知好也不要 ”就离奇了。苏格拉底和柏拉图担心的是无知导致的错误选择，却没有想到“明知好也不要 ”的情况，这一怪事虽然不合理，但不见得不合情，而且事实上是非常可能发生的。问题就出在，所谓“好 ”是由公正所定义的最合理秩序，可是，假如人们虽然知道却不愿意承认公正作为国家的基本原则，就同时拒绝了公正所定义的各种“好 ”。比如说，某些人的能力和品质低于平均水平，那么，各得其所应得这样的公正原则就不符合他们的利益最大化要求，假如他们是非理性的，就有可能选择发动暴力革命去重新分配；如果他们是理性的，则有可能主张平均主义，以平等为名要求均贫富之类的。当然还可以有许多别的理由 (比如特定的信仰) 使人们拒绝所谓最好的社会，如此等等。这个属于博弈论的问题超出了柏拉图的思考范围，它说明，知识论虽然是政治问题的一个基础，但毕竟比政治问题狭窄了许多，真实的政治博弈的核心问题是艰难得多的“他人问题 ”。

(作者工作单位：中国社会科学院哲学研究所，责任编辑：孟繁红)

---

[19] Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures*, Cambridge 1932 - 1935. the University of Chicago Press, 1982. 1932 - 1933 \ §33 - §34.

© 1994-2008 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net