

政治哲学中的政治—哲学关系

倪梁康

(中山大学 哲学系, 广州 510075)

摘要: 真正的民主制度必须建立在人性“善”的基础上, 而不是像社会契约论者所认为的那样建立在人性“恶”的基础上。(如果人性为恶, 那么大多数人的利益所代表的就是大多数人的恶。)这里的“善”, 不是通常伦理学意义上的“善”, 而应当是指在苏格拉底“知识即美德”意义上的“善”。具体地说, 具有理性的论理能力(知识)和说理能力(明智)。

关键词: 知识; 道德; 政治哲学

中图分类号: D0

文献标识码:

我想先用两个具体的电影故事做引子, 来导入需要讨论的较为抽象的问题: 一个是黑泽明导演的日本影片《罗生门》。它于 1951 年获得威尼斯国际电影节金狮奖和奥斯卡奖, 如今已是一个耳熟能详的故事, 几乎无需再重复: 武士金泽武弘在与妻子真砂在旅行途中遇到强盗多襄丸, 他的妻子真砂被强暴, 而后武宏本人被杀。对具体的过程的描述, 在被控杀人和强暴的强盗多襄丸、武弘的妻子真砂、召唤武弘灵魂的灵媒、目击证人行脚僧、以及发现金泽尸体的樵夫壳那里是完全不同的。虽然真相只有一个, 但是说法却有很多。由于怀有不同的动机, 由于处在不同的视角, 因此每个人在叙说这个过程时都有所隐瞒和有所编造, 或是有意, 或是无意。电影最终也没有告诉我们真相。它似乎是无法再现的, 至少无法通过众人再现。

苏格拉底曾讽刺希腊人想通过多数票来决定真理。黑泽明用他的电影再次传达了这个嘲讽。

有一种如今越来越常见观点认为: 所谓真理, 仅仅涉及与自然界有关的认识, 例如 $1+1=2$ 。它们是无法用多数票来决定的。但在社会生活领域是无这个意义上的真理可言的。民主政治只是通过讨论、商谈(Diskurs)来使那些本来是意见(doxa)的东西变得像真理、变得像认识(episteme), 例如正义、公平、平等、责任、善等等。但民主政治的最终目的不是真理, 而是对大多数人利益的满足。在当今时代, 这已经代表了主宰的时代精神。坚持认为真理可以被认识的思想家(即便是在自然科学领域)如今已经越来越少; 而且退一步说, 即便有之, 他们也会认为这种认识只可能是单个思想者或少数几个思想者的事情; 它与大众是没有关系的。

但悉尼·卢曼特导演的美国影片《十二怒汉》却告诉我们还有另外一个故事，并且同时也指出另外的一种可能性。这个片子在 1957 年获柏林电影节的金熊奖。影片开始时，它向人们摆出一个似乎与一加一等于二同样明显的事实：一个少年杀死了他的父亲；有人看见他举刀杀人的过程，有人听见他咆哮杀人的过程，有人查证他从小就有嗜好暴力的前科。因此，在十二个陪审员中，十一个人几乎是毫无保留地确信这个儿子就是弑父者。但八号陪审员仍然要求讨论这个案件。他提出自己的理由。他在别人认为是明白无疑的地方提出自己的异议。在夹杂愤怒咆哮的讨论中，原先被认作明晰确然的案情一步步显得可疑。最后的结果是十二个人都同意，判定少年无罪。整个讨论和分析的过程非常细致，耐人把玩。

值得注意的是，尽管这两部电影都涉及谋杀、审判，都涉及个人的伦理价值观的表露。但《十二怒汉》的命运却不同于《罗生门》：从至此为止的评论来看，《十二怒汉》遭受的误解太多。无论是把它看作伦理片、还是法律片，都是过于表浅的理解。我想把它称作“政治哲学片”，因为它的主旨在于对一个在政治哲学内部之紧张的勾画。不仅如此，它比《罗生门》更进一步，因为它还表达了对如何处理这个紧张的问题的基本态度，或者说，指出了如何处理这个紧张的可能性。

我们可以用一系列的相关的概念来概括地表述这个紧张：如政治与哲学的对立、多数与真理的对立、民主与科学的对立，如此等等。《罗生门》所要表达的就是这个对立。因此，当《十二怒汉》的故事告诉观众，只有一个人提出异议，而十一个人认为他在胡搅蛮缠的时候，观众可能会想到，这个故事是想要再次指明，真理与认定它的人数多少毫不相干。

然而随着剧情的展开，编剧或导演向观众演示出某种建构性的东西：通过对话和论争，更确切地说，通过相互说理，各种意见最终可以指向对真理的认知。这里的关键在于“相互说理”。它可以说是今天西方议会制度得以成立的一个基本依据。如果我们像前面所提到的那样认为，政治只是在用讨论(Diskurs)的方式来给意见披上真理的外衣，以达到符合大多数人利益的目的，那么这部电影似乎为我们提供了一个反例。

《十二怒汉》试图向人们展示一个政治范式的成功案例。各种杂多的观点可以经过充分的讨论和论证达到共识，这种共识不仅具有主体间的有效性，而且可以切中主体以外的对象，即客观的真相。

这也就意味着，在真理与多数之间可能存在着沟通的桥梁。当然，这并不是一个古老的信念。我们在古人那里发现的更多是相反的主张，历史向我们展示的也大都是相反的景

象。

在展开这个问题时，我们还是先回到古希腊的巨人那里去。柏拉图曾说：人是理性的（logos）动物。亚里士多德则说：人是政治的动物。在一定意义上，这两个定义一个涉及发端于古希腊的科学精神，另一个涉及肇始于古希腊的民主精神。后人之所以言必称希腊，主要也是因为在那个年代里、在那块土地上蕴育出了这两种精神。

尽管以后对这两个定义有过无数次的分别解释，但它们彼此之间的内在联系问题仍然从未得到确定的回答。¹

初看起来，在柏拉图和亚里士多德的两个定义之间存在着很大的距离，甚至可以说，存在着完全的对立。这个对立在于，理性要求合理，政治要求合群²。于是，在科学与民主之间也就有一个明显的隔阂：科学所指向的是真理，其主旨在于通过论证而求真，民主指向的是多数，其主旨在于尽可能符合大多数人的利益。这里的问题表现为：真理或真相总是只有一个，但它在人们心中的显现却总是千差万别。因此，这两个定义之间的距离，恰好反映出唯一的真理与多数的利益之间的鸿沟，或者也可以说，在知识与意见之间的鸿沟。

当柏拉图要求，国家须由最理性的人、即哲学家来统治时，他贯彻的是一种用理性来主宰多数的政治主张，被牺牲的是多数人的利益。至少可以说，哲学王的基本素质是倾向于真理而非多数。在柏拉图的理想国中，一切都应当处在理性的控制之下。在这里，自知与自制达到统一——实际上是统一在理性中，因为理性在柏拉图那里意味着心灵与自身的对话（我们可以称作理论理性），意味着心灵对自身的把持（我们可以称作实践理性）。

但柏拉图的理想国始终只是理想中的国度。他自己的政治尝试不得不以失败而告终。历史否定了在政治哲学中完全朝向哲学一端的实施向度。所以，今天伽达默尔所论证的“哲学在政治上的无能”、图根特哈特所感叹的“哲学在今日道德困境面前的无助”，早在柏拉图那里就已经得到了印证。

在此我们至少可以确定一点：柏拉图意义上的理性人与亚里士多德意义上的政治人往往是对立的。这两种人代表着社会中两种不同的人的类型，并把他们彼此间的差异表现为哲人与民众、先知与常人的差异，例如苏格拉底和雅典人、耶稣和耶路撒冷人，如此等等。而且这两个具体的历史实例还说明了一点：上述差异完全有可能导致以血和生命为代价的冲突。——我们在这里还可以再联想一下亨廷顿的主张。

当然，这个对立仅仅是对柏拉图和亚里士多德的两个定义之关系的一种可能反映或可能解释。我们还可以考虑另一种可能性：人的本性既是理性的，也是政治的。对人的两种定义是对人心中的两种不同本性的确定。而且在这两种本性之间还存在着贯通的可能性。

这也正是《十二怒汉》想要告诉我们的。

当亚里士多德说“人是政治的动物”时，他也承认“人是理性的动物”。因而亚里士多德的定义可以更确切地表述为：人作为理性的动物在本性上是政治的动物。理性和多数、哲学和政治在他看来可以达到和谐一致。这甚至可以在“理性”这个希腊词的原本含义中找到：logos。当希腊人说，人是逻各斯的动物时，他们不仅是指：人是理性的动物，而且还可以指：人是话语的动物；或者更确切地说：人是说理的动物。赫拉克利特在把逻各斯引入哲学时，偏重的正是这个意思：“如果要理智地说话(noui legontas)，就得将我们的力量放在这个人人共同的东西（即逻各斯）上面。”

以后舍勒将亚里士多德的这个观点进一步解释为：在作为理性动物的人的本质中包含着：他是一个国家共同体的成员并且自知这一点——无论他在此实际上是否始终愿意作为个别人生活。^{[1] (p513)}

但以后的伊壁鸠鲁学派并没有附和这个信念，而是倡导了一种原始形态的社会契约论，这个学说在近代得到弘扬和具体的实施，一直到今天都是社会政治理论中的主导。亚里士多德的政治主张只是作为历史上的一种政治理论而保留在教科书中。

如果我们今天借助《十二怒汉》来重审亚里士多德的主张，那么值得注意的一点就是：在各种政治人之间，可以通过相互说理来获得对真理的共识。这里所说的相互说理，就是建基于人的本性中理性的那一部分之上。

按照克劳斯·黑尔德的观点，我们可以用亚里士多德的术语把这种相互说理的艺术称作“明智”(phrónesis)或“实践智慧”。它能够在柏拉图式的“认识”(epistème)与“意见”(dóxa)的极端对立之间建立起沟通，从而提供了在这两者截然的非此即彼之外的第三种可能。^{[2] (p16)}当然，这样的说法会给人以调和主义或折中主义的印象。或许有人会问：“实践的智慧”与左右逢源的技巧究竟有什么区别？这可能会把问题导向别处。

我们还是继续根据《十二怒汉》的剧情来考察在“相互说理”中含有的基本要素。如果我们把“要素”定义为在一个独立单位中不可或缺的成份，它的缺失直接意味着这个单位的不能成立；那么在“相互说理”这个概念中必定包含着两个基本要素。

其一，在相互说理中包含着对需要得到的论证的“理”的前设。严格地说，这种相互说理得以进行的一个前提在于：说理者都认可“理”（真相）的存在。如果这个前提不在，那么相互的对话就是不可能的。无论怎样强调个体间的意见差异性，如果否认真相的存在，那么争论也就不会产生，甚至差异也不复存在，因为差异是建立在同类可比性的基础上³。而可比恰恰是相对于真相这个基本参照系而言。⁴例如，《罗生门》中的众人都不否认真相的

存在，而只否认他人所看到的是真相。而《十二怒汉》中的十二个陪审员则更是如此。他们是从对一个真相的认定（被告弑父）转到对另一个真相的认定（被告没有弑父）。

其二，在相互说理中包含着论证活动本身的“合理性”（理智地说话(noui legontas)），而且这个合理性是得到共同认可的（人人共同的东西：logos）。如果这个前提不存在，那么相互说理就无法进行。这里我们只能以《十二怒汉》为例，因为在《罗生门》中没有发生相互说理的过程。在《十二怒汉》中，坚持异议的八号陪审员不断提出疑问，不断地证明，被认定的事实并无可靠的证据：在高架火车的隆隆声中，证人不可能听见楼上少年的叫喊；没有带眼镜的证人不可能目击对面的杀人场面，如此等等。

在辩论的过程中，各个陪审员的私念和偏见都或隐或现地展示出来：有的想早早结束讨论，以免误了橄榄球赛；七号陪审员以自己的本土出生为自豪，因此对移民的黑人少年抱有敌意；三号陪审员有一段不堪回首的父子恩怨，所以视天下所有的儿子为粪土，如此等等。我们熟悉这些陪审员就像熟悉我们隔壁的邻居。

影片的高明之处在于，它并没有让陪审员们去争论哪些人是否存有偏见，因为今天我们可以确定，每个人都有偏见，或多或少而已，这是在探索真相的过程中无法避免的；影片只是在围绕事实真相本身进行讨论，并且令人信服地指明，即使是充满了偏见的人，例如七号和三号，只要他们认可相互说理的合理规则，在相互说理的进程中也可以达到对真相的把握，也不得不放弃偏见。即便这两位陪审员会在自己独裁的情况下仍然会不去顾及已被自己内心认可的事实真相，仍然会毫不犹豫地将这个少年判处死刑，但作为政治人（或者说，作为公民），他们要么公开承认通过相互说理的规则而导致的明见的结果，要么公开表明不接受这个规则，从而也就放弃自己的政治人权利。

只有具备了这两个前提，相互说理才有可能进行，共同的认识结果也才可能产生。当然，它们并不构成充分必要的条件，因为即使有了这两个前提，也不一定会有共识产生。

说到这里，我想再推进一步：在我看来，上述两个前提是使相互说理得以可能的前提，因此也是构建一个真正意义上的民主制度的两个必要前提：其一，人是有理性能力的动物。这里的理性不仅是对外部真相的认识能力，而且也包含对自己的本性和同类他人的本性的认识能力；其二，人是有政治能力的动物。这里的政治能力是指对社会交往中的共同合理规则的认可、遵守和施行。前者涉及“知识”的论理，后者事关“明智”的说理。

我一直想论证一个看法：真正的民主制度必须建立在人性“善”的基础上，而不是像社会契约论者所认为的那样建立在人性“恶”的基础上。（如果人性为恶，那么大多数人的利益所代表的就是大多数人的恶。）这里的“善”，不是通常伦理学意义上的“善”，而应当

是指在苏格拉底“知识即美德”意义上的“善”。具体地说，具有理性的论理能力（知识）和说理能力（明智）。

事实上，在很大程度上依据社会契约论而构建起来的现代共同体制度，即民主制度，之所以还没有沦丧为亚里士多德所说的“暴民统治”，也恰恰要归功于在人性中这种“善”的存在，亦即上述两个基本要素的存在。——它们是真正的民主制度能够成立的前提条件。

当然，这两个因素只是必要条件，还不是充分条件。我们似乎可以认为，现代民主制度的问题并不出在这两个必要条件上。也就是说，这两个必要条件已经具备。甚至可以说，现代民主制度之所以能够建立起来，说明它已经承认这两个因素，并以此为基础。

设果如此，我们就有好的和坏的两个方面的消息：好的是指，我们只需考虑其他的充分条件。坏的是指，即使具备了必要的条件，充分条件的寻求和建立仍然是一个艰难的目标，而且是更为艰难的目标。美国对伊拉克的战争政策，台湾的民主选举等等，都在表明这一点。

或许这里的观点与哈贝马斯有一致的地方，那也只是一种不谋而合。

参考文献:

- [1] M. [Scheler](#). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [M], Bern und München 1980, 513.
- [2] 克劳斯·黑尔德. 世界现象学 [M]. 孙周兴编, 上海: 三联书店, 2002. 16.

注释:

1. 当代哲人海德格尔的一个企图是重提古希腊的另一个对人的定义：人是必死的。（例如参见海德格尔，“晚间谈话”，载于《中国现象学与哲学评论》第六辑，上海译文出版社，2003年，页170-205）但这个定义实际上已经包含在前两个定义之中。它无非是对人是动物的突出强调。即是说，人是一种生命体，而所有生命体都必定会死亡。海德格尔的这个做法，主要是想强调人的本性中的有限性因素。这种对动物性的强调与古希腊思想的主旨并不相符，但却对现代社会的人本主义主宰具有制约作用。
2. 当然，在“理性”的含义中还包含：方法、言谈、语词、（利益的）算计等等。而亚里士多德对“政治”的理解就是“城邦生活”。以后孙中山对政治的定义也与此相符：政治就是众人的事情。
3. 例如，红和黄所表明的是颜色的差异，换言之，相对颜色的类而言的差异。而如果我们说，红和C大调是有差异的，那么可能没有人理解它说的是什么。或许我们可以理解，它所表达的是感官感觉的差异，那么这时的可比性就建立在感官感觉这个更大的种类的基础上。
4. 对文本的诠释与对真相的认识，道理是一样的。眼下学界对诠释学原则的理解过度宣扬了“原义”不在的方面，却没有说明，“原义”的存在恰恰是各种诠释得以成立的前提。失去了“原义”，或者说，失去了对“原义”存在的信念，各种诠释之间的可比性也就不存在，诠释也就不再是诠释，而变为原创。以绘画为例，我们可以说，一个赝品比一个原作画得更好。但如果根本不存在原作，那么那个被认为是摹仿的作品也就失去作为“赝品”存在的权利。

The Politics--- Philosophy Relationship in the Political Philosophy

Ni Liang-Kang

(Philosophy Department of zhongshan University, Guangzhou)

Abstract: The real democratic system is founded on the basis of “good” of human beings but not “evil” as people said who believe in social contract.(If human nature’s is “evil” , the benefit of majority is “evil of majority”). The “good” in the article is not “good ”in ethnics in common sense but the “good” described in Socrates’ motto “ knowledge is virtue”. In a word, it means ration (knowledge) and eloquency(argument).

Key words: knowledge, morality, political philosophy

收稿日期: 2004-08-25

作者简介: 倪梁康, 男, 汉族, 中山大学哲学系教授, 博士生导师