

January 2013

On Plato's Religious Justice and Artistic Justice

Yun Wang

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Wang, Yun. 2013. "On Plato's Religious Justice and Artistic Justice." *Theoretical Studies in Literature and Art* 33, (1): pp.138-151. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol33/iss1/12>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

柏拉图的宗教正义观和艺术正义观

王 云

摘 要:本文旨在讨论柏拉图的宗教正义和艺术正义思想。毋庸置疑,《理想国》对人类的正义学说贡献巨大,然而,在它诸多贡献中有一些似乎从未被深入探讨过。一般来说,正义也就是社会生活领域中的正义,但读过《理想国》的人一定知道,柏拉图心目中的正义不仅指这样的正义,而且还指宗教领域中的正义和艺术领域中的正义,尽管他没有明确地使用过“宗教正义”、“艺术正义”或与此相类似的概念。笔者以为,在一定程度上把不同领域中的正义联系起来进行论述,这正是《理想国》在正义学说方面最具特色,也最具价值之处。

关键词:柏拉图 宗教正义 艺术正义 诗歌正义

作者简介:王云,上海戏剧学院教授,主要从事艺术理论、美学、比较文学研究。电子邮箱:ilitiswang@126.com 本文受2011年度上海市教委科研创新项目“中国古代小说中的艺术正义”[重点项目,项目编号:11ZS155]资助。

Title: On Plato's Religious Justice and Artistic Justice

Abstract: The paper aims to probe into Plato's thoughts on religious justice and artistic justice through a critical reading of his *Republic* in terms of its contributions to the theory of justice. Plato's conceptualization of justice refers not merely to the justice in social life but also to religious justice and artistic justice, despite the fact that these term are not used explicitly *per se*. This paper argues that Plato's theorization of justice in *The Republic* proves to be the most distinctive and most valuable by putting justice in different perspectives from different areas.

Key words: Plato religious justice artistic justice poetic justice

Author: Wang Yun, Ph. D., is a professor at Shanghai Theatre Academy, with research interests in the theory of arts, aesthetics and comparative literature. Email: ilitiswang@126.com

—

色诺芬的《回忆苏格拉底》说,“苏格拉底常出现在公共场所”(色诺芬3)。他之所以常出现在公共场所,是因为他喜爱在那里与人讨论问题。虽然他被德尔菲阿波罗神殿的神谕称为最智慧的人,但他却始终强调自己是无知的,因而在与他人共同追求真理的道路上也只能借助于问疑诘难这一“理智助产术”。

那么苏格拉底都与人讨论过哪些问题呢?《回忆苏格拉底》回忆道:“至于说到他本人,他时常就一些关于人类的问题作一些辩论,考究什么事是敬虔的,什么事是不敬虔的;什么是适当的,什么是不适当的;什么是正义的,什么是非正义的;什么是精神健全的,什么是精神不健全的;什

么是坚忍,什么是懦弱;什么是国家,什么是政治家的风度;什么是统治人民的政府,以及善于统治人民的人应当具有什么品格;还有一些别的问题,他认为凡精通这些问题的人就是有价值配受尊重的人,至于那些不懂这些问题的人,可以正当地把他们看为并不比奴隶强多少”(色诺芬5)。色诺芬在这里列举了七组话题,其中之一便是“正义”。如果熟悉柏拉图的《理想国》,你一定会知道,其余六组话题也或多或少与正义有关。当苏格拉底被诬陷而面临生命危险时,有人劝他应该考虑如何为自己辩护,然而他的回应却出乎所有人的意料——

但苏格拉底的第一句话却是:“难道你不认为我一辈子就在进行着这件事吗?”[……]苏格拉底说他一辈子除了考虑什么是正义,什么是非正义,并且实

行正义和避免非正义以外,任何别的事情都没有做,他认为这就是他为自己所作的最好的辩护。^①(色诺芬 186)

由此可见,苏格拉底一生中念兹在兹的还就是“正义”这一事关全局的问题。

苏格拉底对正义的高度关注深刻地影响了柏拉图,直接促使他撰写了《理想国》。^②与柏拉图绝大多数对话一样,《理想国》不仅在展开讨论时运用了“苏格拉底的辩驳术”,而且以“苏格拉底”为主要对话者。《理想国》问世于柏拉图的壮年,这一时期他逐渐摆脱苏格拉底的影响而建立起自己独特的理论体系,其中也包括以“正义”为关键词的社会、伦理、国家学说。因而,在《理想国》所呈现的“苏格拉底”观点中,很大程度上夹杂着柏拉图自己的观点。究竟哪些观点是苏格拉底的,哪些又属于柏拉图,这实在是一个难断的官司。并非今天的人们才有这样的困惑,应该说,这是古希腊之后所有西方理论家的共同困惑。笔者想要说明的是,本文把《理想国》中冠以苏格拉底之名的观点皆归于柏拉图,不过是因循了西方理论界的习惯做法。此外,本文还把这一对话中显然为“苏格拉底”所赞同的其他对话人的个别观点也视作柏拉图的观点。理由非常简单:《理想国》基本上是柏拉图凭一己之力完成的,在苏格拉底与格劳孔、格劳孔的弟弟阿得曼托斯、克法洛斯、克法洛斯的儿子玻勒马霍斯以及色拉叙马霍斯之间未必真的发生过这样一次讨论,只是为了以“苏格拉底的辩驳术”循序渐进地推导出真理,柏拉图才把对话录作为此文本文之形式的。

毋庸置疑,《理想国》对人类的正义学说贡献巨大,然而,在它诸多贡献中有一些似乎从未被深入探讨过。一般来说,正义也就是社会生活领域中的正义,但读过《理想国》的人一定知道,柏拉图心目中的正义不仅指这样的正义,而且还指宗教领域中的正义和艺术领域中的正义,尽管他没有明确地使用过“宗教正义”、“艺术正义”或与此相类似的概念。笔者以为,在一定程度上把不同领域中的正义联系起来进行论述,这正是《理想国》在正义学说方面最具特色,也最具价值之处。

二

“艺术正义”这一概念是笔者在拙著《西方前

现代泛诗传统——以中国古代诗歌相关传统为参照系的比较研究》(下简称“拙著”)中杜撰的:“其实,说到底诗歌正义也就是相对于社会正义和宗教正义的艺术正义”(王云 158)。于此可知,这一概念是有所本的。详言之,是笔者依据了17世纪英国批评家托马斯·赖默(Thomas Rymer)在其《上一个时代的悲剧》(*The Tragedies of the Last Age Consider'd*, 1678)中创立的“诗歌正义”(poetic justice)而杜撰的。^③

那么,何谓诗歌正义呢? *Oxford Dictionary of Literary Terms* (《牛津文学学术语词典》)的 poetic justice 条云——

作为一种道德安慰,分别将幸福和不幸的命运赋予善良和邪恶的人物,它通常出现于叙事作品或戏剧作品的结尾。这一术语是批评家托马斯·赖默于旨在探讨伊丽莎白一世时代诗剧的《上一个时代的悲剧》(1678)中杜撰的:这种正义是“诗歌的”,也就是说,它经常发生在戏剧的虚构情节中而非现实生活中。正如奥斯卡·王尔德《认真的重要》中的普里森小姐所阐明的,“好人以得福终,坏人以遭殃终。这便是那个虚构的事所蕴含的意味。”这一术语另有一个与上述略有不同但却也是常见的释义,即极其恰当的赏罚尤其是“应得的报应”:一个反面人物为他自己所作所为的某些过程所毁灭。^④(Baldick 261 - 62)

如果把这一词条与 *A Dictionary of Literary Terms* (《文学学术语词典》)和 *A Glossary of Literary Terms* (《文学学术语汇编》)等词典的 poetic justice 条联系起来看,那么它们无疑告诉我们,诗歌正义的内涵是故事性艺术作品中的补偿性正义,^⑤诗歌正义的外延是故事性艺术作品中尤其是其结尾处的善福恶殃情节,诗歌正义正是由这样的情节彰显出来的;诗歌正义是虚拟的正义,也是理想意义上的正义,因而它可以给人以道德安慰;既然诗歌正义是理想意义上的正义,它就有可能具有宗教色彩;西方艺术界和艺术学界在对诗歌正义的价值判断上曾出现过分歧,否定诗歌正义的价值往往出于信奉模仿说和悲剧观等西方前现代占主流地位的艺术观。

此外,有两点值得在此一提。第一,诗歌正义的理念与柏拉图特别与其《理想国》大有关联,诚如美国学者琼·C·格雷斯所说,“诗歌正义并非亚里士多德的哲学原则而是可追溯至柏拉图《理想国》[……]中言外之意的信条”(Grace 43)。第二,“诗歌正义”与黑格尔《美学》所谓的“永恒正义”仅仅是在某些方面相关而非相对的概念,尽管叔本华、王国维和朱光潜等中西学者在他们的著述——如《意志和表象的世界》、《红楼梦评论》和《悲剧心理学》等——中时常以永恒正义的思想来否定诗歌正义的价值。

诗歌正义何以就是艺术正义?拙著曾以大量事实证明,由于古希腊以来西方泛诗论传统绵延不绝的缘故,20世纪之前西方的诗歌一词既可指真正意义上的诗歌,也可指韵文、文学(韵文体或散文体)、戏剧(韵文体或散文体)、甚至音乐和绘画等其他艺术门类或整体意义上的艺术。在西方批评实践中,“诗歌正义”屡屡被用作“艺术正义”。受此影响,王国维在《红楼梦评论》中以“诗歌正义”评论《红楼梦》可谓著例。上引或未引“诗歌正义”条指陈的是“文学作品”(a work of literature 或 a literary work)、“叙事作品”或“戏剧作品”(a narrative or dramatic work),对于其中“诗歌”的涵义它们已言之甚明。即使是这三类作品中所谓的史诗、传奇诗和戏剧诗等,拙著也已认定,它们中的绝大部分只不过是韵文体小说和戏剧而非真正意义上的诗歌。基于以上事实,把“诗歌正义”改称为“艺术正义”应该是顺理成章的。如此改称的另一原因是,笔者近年来致力于在社会正义、宗教正义和艺术正义所构建的语境中研究艺术正义,因此,“艺术正义”似乎更堪与“社会正义”和“宗教正义”这两个概念相匹配。

艺术正义是一个特定的概念,它并不等同于广泛意义上的艺术作品的正义,而仅仅是其中的一种。故事性艺术作品的创造者只要以关于权利和义务的分配性正义观念也即正确的道德态度和立场来描述人及其行为,我们都可以认为其作品彰显了正义,但它彰显的未必就是“艺术正义”。艺术作品的正义可分为艺术正义和不完整的艺术正义。它们的异同在于,它们皆以处于隐性状态的分配性正义观念来描述人及其行为,但艺术正义有着由善福恶殃情节彰显出来的补偿性正义,而不完整的艺术正义却付之阙如。艺术正义又可

分为一般形式的艺术正义和极端形式的艺术正义。如果说前者是由自然力量(人的力量等)而造成的善福恶殃情节彰显出来的,那么后者则是由超自然力量(鬼和神的力量等)而造成的善福恶殃情节彰显出来的。

如前所引,“宗教正义”这一概念同样是拙著杜撰的。宗教正义的内涵是宗教典籍或口耳相授的宗教传说中的补偿性正义,宗教正义的外延是宗教典籍或口耳相授的宗教传说中的善福恶殃情节,宗教正义正是由这种体现了宗教奖惩性教义的情节(如佛教的六道轮回说以及体现了六道轮回说的故事情节)宣示出来的;它同样是虚拟的和理想意义上的正义,它同样可以给人以道德安慰。大多数宗教(尤其是流传极广的世界性宗教)皆有宗教正义这一事实是客观存在的。

实际上,西方历史上曾出现过一个是与“宗教正义”看似相近的概念,即德国哲学家莱布尼茨在《神义论》(旧译《神正论》,1710)中创立的théodicée。朱雁冰在《神义论》译者前言中说——

“神义”(德文 Theodizee, 法文 théodicée)这个词来源于希腊文 θεοδικη,这是 θεος(上帝)和 δικη(正义)的组合,其意义为:上帝之正义,即面对世界上存在着的种种邪恶和苦难证明上帝之正义。^⑥(4)

在基督教唯我独尊,视其他宗教为异端的年代里,莱布尼茨也只能创造出这样的概念,而非“宗教正义”或普世意义上的“神的正义”。更为本质的区别应该是,“宗教正义”强调的是惩罚恶(以及奖赏善)的神的正义,而“神义”强调的则是容许恶存在的神的正义。《神义论》力图证明,道德的恶之存在是“人的有限性所固有的不完美性”所造成的,不完美性主要体现在人有原罪且往往滥用了上帝赋予他的自由意志。人的这种不完美性是必然的,因为上帝不可能赋予人(自己的造物)所有一切,当然也不可能臻于上帝那样的完美,否则人全都成为上帝了。因而道德的恶之存在并不能证伪上帝是正义的这一命题,相反容许它的存在甚至可能是上帝追求最大的正义的一种手段,换言之,道德的恶是作为其对立物的道德的善存在和发展的一个必要环节。尽管莱布尼茨并不否认人施恶将受到神的惩罚,但“神义”的要义显然不在善有善报、恶有恶报上。

厘清了上述种种概念之后,我们便有可能来讨论柏拉图在《理想国》中所阐发的宗教正义观和艺术正义观。

三

柏拉图认为:“神[……]本身是善的。”“苏格拉底”曾以反诘的语气问道,“神不肯定是实在善的吗?故事不应该永远把他们描写成善的吗?”正因为神是善的,所以“诸神是正义的”。^⑦这就是他心目中“神的本质”或者“诸神与英雄的真正本性”(《理想国》商务版 72;74;76;39)。神的这一本质是柏拉图讨论宗教正义的逻辑起点。这一逻辑起点最终延伸出两条批判希腊神话的路径。

第一,既然神是正义的,那么,诸神及其后代就不该品行不端。然而相当部分的希腊神话故事却反其道而行之。于是“苏格拉底”批判道——

最荒唐莫过于把最伟大的神描写得丑恶不堪。[……]决不该让年轻人听到诸神之间明争暗斗的事情(因为这不是真的)。如果我们希望将来的保卫者,把彼此勾心斗角、耍弄阴谋诡计当作奇耻大辱的话,我们更不应该把诸神或巨人之间的争斗,把诸神与英雄们对亲友的种种怨仇作为故事和刺绣的题材。

也不要让人任意诬蔑英雄或神明的儿子,把那些无法无天、胆大妄为的行动归之于他们。让我们还要强迫诗人们否认这些事情是神的孩子们所做的,或者否认做这些事情的人是神明的后裔。总之两者他们都不应该说。他们不应该去要年轻人认为,神明会产生邪恶,英雄并不比一般人好。[……]我相信我们已经指出,神明为邪恶之源是决不可能的事情。(《理想国》商务版 72-73;92)

神谋害神,神谋害人,神与神明争暗斗,神怂恿人们进行战争,英雄或神的儿子行不义,^⑧诸如此类在希腊神话中屡见不鲜,仅柏拉图提及的就有克罗诺斯阉割其父乌拉诺斯,宙斯凭强力打败其父克罗诺斯从而取而代之成为众神之王,赫淮斯托斯被其父宙斯从天上摔到地下以致成为跛子,阿瑞斯与阿芙洛狄特偷情,宙斯派遣梦神去告诉阿加门农让其率兵攻打特洛伊,在宙斯和雅典娜的

怂恿下原本打算停战的特洛伊战争双方又重新开战,阿波罗将阿基琉斯之踵这一秘密透露给帕里斯以方便他杀死阿基琉斯,阿波罗的儿子阿斯克勒比斯收受贿赂,波塞顿的儿子提修斯和宙斯的儿子佩里索斯掳掠妇女,等等(《理想国》商务版 72-73;90;75;81;118;92)。^⑨

在柏拉图看来,诸神及其后代的品行如此不端,这哪里还是诸神的真实面貌。因此,柏拉图认为这些故事是“荒唐”的,是“一派胡言乱语”,是对诸神及其后代的“诽谤”和“诬蔑”,自然也是热爱正义的人们“决不能同意”的(《理想国》商务版 72;92;81;75)。

第二,既然神是正义的,那么,“不义者为诸神之敌,正义者为诸神之友”(《理想国》商务版 39)。易言之,神赐福给作为朋友的正义之人,但却贻祸给作为仇敌的不正义之人。然而,在希腊神话中,诸神有时竟然是非不分,赏罚不明。于是“苏格拉底”批判道——

那么我们就不能接受荷马或其他诗人关于诸神的那种错误说法了。例如荷马在下面的诗里说:

宙斯大堂上,并立两铜壶。

壶中盛命运,吉凶各悬殊。

宙斯混吉凶,随意赐凡夫。^⑩(《理想国》商务版 75)

在柏拉图看来,诸神在赐福贻祸上如此随心所欲,失范不当,这哪里还谈得上“善”和“正义”。

在讨论中,格劳孔说:“苏格拉底呀,诸神也罢,众人也罢,他们给不正义者安排的生活要比给正义者安排的好得多。”阿得曼托斯说,“最叫人吃惊的是,他们对于诸神与美德的说法。他们说诸神显然给许多好人以不幸的遭遇和多灾多难的一生,而给许多坏人以种种的幸福”(《理想国》商务版 50;52)。对于弥漫在当时神话文本中的这种观点柏拉图自然未敢苟同。

更让柏拉图耿耿于怀的是诸神可以用财物来收买的观点。格劳孔说:“他祀奉诸神,排场体面,祭品丰盛。不论敬神待人,只要他愿意,总比正义的人搞得高明得多。这样神明理所当然对他要比对正义者多加照顾”(《理想国》商务版 50)。阿得曼托斯说:“如果他们或他们的祖先作了孽,用献祭和符咒的方法,他们可以得到诸神的赐福,用乐神的赛会能消灾赎罪[……]。因为荷马说

过:“众人获罪莫担心,逢年过节来祭神,香烟缭绕牺牲供,诸神开颜保太平”(《理想国》商务版50),^⑩“如果犯下了罪孽,可以用祭享和赛会为生者赎罪。可以用特有的仪式使死者在阴间得到赦免”,“故事和诗人们描述的神谱[……]同时告诉我们,祭祀、祷告、奉献祭品,就可以把诸神收买过来。[……]如果我们信了,那我们就放手去干坏事,然后拿出一部分不义之财来设祭献神。[……]如果我们是不正义的,我们保住既得利益,犯罪以后向诸神祷告求情,最后还是安然无恙”(《理想国》商务版52-54)。面对格劳孔兄弟轮番上阵以充当激将的角色,“苏格拉底”的回应是——

我觉得你们实在不相信自己说的那一套,我是从你们的品格上判断出来的。[……]如果正义遭人诽谤,而我一息尚存有口能辩,却袖手旁观不上来帮忙,这对我来说,恐怕是一种罪恶,是奇耻大辱。看起来,我挺身而出保卫正义才是上策。(《理想国》商务版56-57)

从“苏格拉底”针对希腊神话的批判话语中,我们可以合理地推测出柏拉图的一个真实想法,即希腊神话的这两种弊病是有逻辑关联的:诸神自己品行端正,才有可能担负起罚恶赏善的任务,否则,自己不正,又何以能够正人;诸神赏罚分明,才能折射出诸神正义的身影,否则,诸神便丧失了他们之所以为神的本质规定性。

四

在希腊宗教这一问题上,柏拉图可谓有破有立,有批判有建构。他所立,所建构的无非是宗教正义的理念,落在讨论神话文本这一具体的语境中,也即建构塑造诸神的正确标准。那么,“故事里描写诸神的正确的路子或标准应该是什么样的呢?”“苏格拉底”的答案是——

大致是这样的:应该写出神之所以为神,即神的本质来。无论在史诗、抒情诗,或悲剧里,都应该这样描写。(《理想国》商务版74)

如前所述,所谓神的本质也就是“善”和“正义”。“苏格拉底”要求一切描写诸神的故事都必须表现诸神“善”或“正义”的品质——

善者并不是一切事物的原因,只是好的事物的原因,不是坏的事物的原因。[……]神既然是善者,它也就不会是一切事物的原因[……]。我们人世上好的事物比坏的事物少得多,而好事物的原因只能是神。至于坏事物的原因,我们必须到别处去找,不能在神那儿找。[……]故事要在这个标准下说,诗要在这个标准下写——神是善的原因,而不是一切事物之因。(《理想国》商务版74-76)

“苏格拉底”举例说,尼俄珀的不幸命运、佩洛匹达的不幸命运以及特洛伊战争中的那些悲剧故事都不是因“神的旨意”而发生的(《理想国》商务版76)。^⑪

神是“好事物”的原因,那么,坏人受到神的惩罚,算不算“好事物”?“苏格拉底”的回答是肯定的——

他们应该宣称神做了一件合乎正义的好事,使那些人从惩罚中得到益处。我们无论如何不能让诗人把被惩罚者的生活形容得悲惨,说是神要他们这样的。但是我们可以让诗人这样说:坏人日子难过,因为他们该受惩罚。神是为了要他们好,才惩罚他们的。假使有人说,神虽然本身是善的,可是却产生了恶。对于这种谎言,必须迎头痛击。[……]讲这种话是渎神的,对我们有害的,并且理论上自相矛盾的。(《理想国》商务版76)

对希腊神话中关于诸神的一些正确描写,柏拉图总是不失时机地予以肯定。譬如,克法洛斯说:“当一个人想到自己不久要死的时候,就会有一种从来不曾有过的害怕缠住他。关于地狱的种种传说,以及在阳世作恶,死了到阴间要受报应的故事,以前听了当作无稽之谈,现在想起来开始感到不安了——说不定这些都是真的呢! [……]他开始扪心自问,有没有在什么地方害过什么人?如果他发现自己这一辈子造孽不少,夜里常常会像小孩一样从梦中吓醒,无限恐怖。但一个问心无愧的人,正象品达所说的:‘晚年的伴侣心贴着心,永存的希望指向光明。’听了此番高论,“苏格拉底”当即表示赞许:“克法洛斯,您说得妙极

了”(《理想国》商务版5-6)。再如,阿得曼托斯说:“举诗人赫西俄德和荷马的话为例,前者说诸神使橡树为正义的人开花结实[……]。他说正义者还有其他诸如此类的赏事乐事。荷马说的不约而同[……]。默塞俄斯和他的儿子在诗歌中歌颂诸神赐福正义的人,^⑤说得更妙。他们说诸神引导正义的人们来到冥界,设筵款待,请他们斜倚长榻,头戴花冠,一觞一咏,以消永日。[……]还有其他的人说,上苍对美德的恩赐荫及后代。他们说虔信诸神和信守誓言的人多子多孙,绵延百代。他们把渎神和不正义的人埋在阴间的泥土中,还强迫他们用篮打水,劳而无功;使不正义的人在世的时候,就得到恶名[……]”(《理想国》商务版51)。^⑥对于这番话,“苏格拉底”虽没有直接回应,但却赞许了阿得曼托斯“不肯相信不正义比正义好”。

要之,柏拉图在《理想国》中反反复复地强调,“善”和“正义”是神的本质,这一本质应该充分体现在两个方面:神是品行端正的;神是罚恶赏善的。神罚恶赏善的结果必然是人善有善报和人恶有恶报。这也就是笔者所谓的宗教正义之理念。其实,在柏拉图心目中,神罚恶赏善和人善恶有报只不过体现了天道而已——“正义本身赐福于其所有者;不正义本身则贻祸于其所有者”(《理想国》商务版56)。

五

若以今天的眼光来看,“希腊神话”与“古希腊艺术”在很大程度上是两个相重叠的概念。希腊神话借助古希腊艺术而得以保存,而它同时又成就了古希腊艺术。诚如马克思《政治经济学批判》导言所说:“希腊神话不只是希腊艺术的武库,而且是它的土壤。”“希腊艺术的前提是希腊神话[……]”。希腊神话是“希腊艺术的素材”(113)。正因为如此,荷马、赫西俄德和埃斯库洛斯等不仅是艺术创造者,而且还是神话记录者;荷马史诗、《神谱》和古希腊悲剧等不仅是艺术作品,而且还是准宗教典籍。由于文本的这种特殊性,柏拉图在讨论宗教的过程中实际上也讨论了宗教艺术,在阐述宗教正义原理的过程中也不可避免地涉及了艺术正义的原理。准确地说,《理想国》关于宗教正义的论述可谓自成一体,然其

关于艺术正义的论述却往往与宗教正义粘皮带骨,夹缠不清。

当然,宗教正义与艺术正义毕竟有着不同的本质规定性。如果细心阅读《理想国》,我们还是能够发现,柏拉图有着相对纯粹的艺术正义思想。譬如,“苏格拉底”说,“那么,什么应该讲,什么不应该讲——在这个问题上我们还有什么要规定的呢?我们已经提出了关于诸神、神灵、英雄以及冥界的正确说法了”,“剩下来还须规定的恐怕是关于人的说法吧?”(《理想国》商务版56)。关于“人的说法”“苏格拉底”是这样规定的——

因为我想我们要说,诗人们和说故事的人在关于人的重大问题上说法有错误。他们说,许多不正义的人快乐,正义的人痛苦;还说,做不正义的事有利可图,只要不被发现;正义对别人有利对自己有害。这些话我们应该禁止他们讲,应该命令他们去歌唱去述说与此相反的话,你同意我的话吗?[……]那么,我们一定要先找出正义是什么,正义在本质上对正义的持有者有什么好处,不论别人是否认为他是正义的。弄清楚这个以后,我们才能在关于人的说法上取得一致意见,即,哪些故事内容应该讲。是吗?(《理想国》译林版85)

柏拉图在这里说得很明白:艺术作品就应该以善福恶殃的情节来彰显艺术正义。

对于艺术作品描写坏人有福,柏拉图是断然不能接受的。阿得曼托斯说:“苏格拉底呀,请你再考虑诗人和其他的人关于正义和不正义的另外一种说法。[……]他们说指责不正义为寡廉鲜耻,不过流俗之见一番空论罢了。他们说不正义通常比正义有利。他们庆贺有钱有势的坏人有福气,不论当众或私下里,心甘情愿尊敬这些人,他们对于穷人弱者,总是欺侮藐视,虽然他们心里明白贫弱者比这些人要好得多。”“苏格拉底”将这种谬论流行于世视之为“正义遭人诽谤”(《理想国》商务版52;57)。荷马无疑是古希腊艺术最具代表性的人物,然柏拉图对其始终持两面观。“苏格拉底”说——

虽然我从小就对荷马怀有一定的敬爱之心,不愿意说他的不是。因为他看来是所有这些美的悲剧诗人的祖师爷

呢。但是,不管怎么说,我们一定不能把对个人的尊敬看得高于真理,我必须(如我所说的)讲出自己的心里话。(《理想国》商务版 387)

柏拉图推崇荷马是一以贯之的,在其他对话中他同样不吝惜赞美之词,如在《伊安篇》中“苏格拉底”说:“荷马真是一位最伟大,最神圣的诗人,你不但要熟读他的辞句,而且还要彻底了解他的思想,这真值得羡慕!”(《文艺对话集》2)。但本着追求真理之心,《理想国》批判得最多的也莫过于《伊利亚特》和《奥德赛》。这两部荷马史诗中凡违背宗教正义或艺术正义的段落大多被柏拉图当作批判的靶子。

六

“苏格拉底”指出,“故事有两种,一种是真的,一种是假的[……]”(《理想国》商务版 71)。柏拉图在评判故事(即故事性艺术作品)时经常使用真(真实)与假(虚假)这一对概念。何谓真故事,何谓假故事?你可千万要小心了!《理想国》所谓的“真故事”和“假故事”各自有着两种不同的涵义。

“苏格拉底”说:“我们在教育中应该两种都用,先用假的,是吗?”“我们对儿童先讲故事——故事从整体看是假的,但是其中也有真实”(《理想国》商务版 71)。这里所谓的“真故事”和“假故事”仅仅是事实判断的用语,指的是世上真实发生的故事和艺术家虚构的故事。“苏格拉底”说:“[……]指赫西俄德和荷马以及其他诗人所讲的那些故事。须知,我们曾经听讲过,现在还在听讲着他们所编的那些假故事。”“首先必须痛加谴责的,是丑恶的假故事”(《理想国》商务版 72)。这里所谓的“假故事”或“丑恶的假故事”,用“苏格拉底”其他用语来说,也就是“编得坏的故事”。与之相对的“真故事”当然也就是“编得好的故事”(《理想国》商务版 71)。由此可见,这种意义上的“真故事”和“假故事”已经是价值判断的用语了。《理想国》中的“假故事”一语在上述两种涵义中大多取后一种涵义。

何谓价值判断意义上的“假故事”,易言之,何谓“编得坏的故事”?“苏格拉底”说:“一个人没有能用言语描绘出诸神与英雄的真正本性来,

就等于一个画家没有画出他所要画的对象来一样。”“最荒唐莫过于把最伟大的神描写得丑恶不堪。[……]即使这些事是真的,^⑥我认为也不应该随便讲给天真单纯的年轻人听”(《理想国》商务版 72)。没能“描绘出诸神与英雄的真正本性”或者“把最伟大的神描写得丑恶不堪”的故事也就是“假故事”或者“编得坏的故事”。用笔者的话来说,它们也就是与“宗教正义”甚至也同时与“艺术正义”背道而驰的故事。“假故事”当然是谎言,当然不是真实的,柏拉图当然不会相信。于是,“假故事”、“谎言”、“不相信”和“这不是真的”等便成了柏拉图在对故事进行价值判断时最常用的词语。如前所引,“对于这种谎言,必须迎头痛击。”“决不该让年轻人听到诸神之间明争暗斗的事情(因为这不是真的)。”类似的还有:“在言行方面,他们不是那种用谎言引导我们走上歧途去的角色?”“这种话既不虔诚,又不真实。”“让我们简直不要相信这一派胡言乱语。”“根据前面我们讲过的原则,我们不相信悲剧家和品达的说法”(《理想国》商务版 72)等等。

柏拉图关于故事的真假之辨与他别具一格的模仿说密切相关。“苏格拉底”指出——

床不是有三种吗?第一种是在自然中本有的,我想无妨说是神制造的,因为没有旁人能制造它;第二种是木匠制造的;第三种是画家制造的。(《文艺对话集》70)

画家制造的床在这里指代艺术;木匠制造的床在这里指代客观世界。柏拉图认为,画家制造的床模仿了木匠制造的床,换言之,艺术模仿了客观世界。在这一点上,柏拉图的模仿说与当时或后世其他理论家的模仿说庶几相同。不同的是,柏拉图还认为,另有一种床是神制造的,但这种床却并非人的肉眼所能看见,木匠是按照神制造的床来制造床的,神制造的床为所有木匠制造的床之本质。柏拉图将自己这种杜撰出来的客观世界的本质称之为“理式”(或译“理念”,Idea)。柏拉图的观点是,艺术模仿客观世界,而客观世界则模仿了理式。也就是说,客观世界是艺术的直接来源,而理式则是艺术的终极来源。

柏拉图又认为,理式是真正意义上的“真实”、“实在”或“真理”,因而艺术“作品和真实隔着两层”,艺术作品“是和真理隔两层的第三级事

物”，“悲剧诗人既然是模仿者，他就像所有其他的模仿者一样，自然地和王者或真实隔着两层”。^⑩“像画家一样，诗人的创作是真实性很低的[……]。”“绘画以及一般的模仿艺术，在进行自己的工作时是在创造远离真实的作品”，因为艺术作品“是对影像的模仿”而非“对真实的模仿”（《理想国》商务版 392-93;399;401;404）。^⑪

艺术作品原本就是“远离真实的”，“真实性很低的”。如果能够正确地处理“一切与善恶有关的人事”和“神事”，那么艺术作品多少还能沾一点真实或真理的光；如果“漫不经心地对待正义和一切美德”，那么它就是彻头彻尾的谎言了。艺术作品应该如何正确处理与善恶有关的事从而沾一点真实的光呢？“苏格拉底”说——

[……]不正义对于不正义者是致命的，就像疾病致死一样。如果不正义天然能杀死不正义的人，那么染上不正义的人就会死于不正义，最不正义者就会死得最快，不正义较少的人就会死得较慢了。但是当前事实上，不正义者不是死于不正义，而是因干坏事死于别人所施加的惩罚。（《理想国》商务版 412）

如果我们现在把所有各种各样的报酬给予正义和其他美德，让人们因存正义和美德在生前和死后从人和神的手里得到它们，对此还能再有什么反对意见吗？（《理想国》商务版 415）

柏拉图的意思非常明确，要正确地处理“一切与善恶有关的人事”和“神事”，就要以艺术形象来体现善福恶殃这一社会规律，或者以艺术形象来体现善福恶殃这一理想社会（理想国）的本质。由此可见，柏拉图所强调的真实并非现象真实而是本质真实，而这种本质真实中的“本质”也就是柏拉图所谓的“理式”。通过客观世界这一中间环节体现了理式，艺术作品就会在一定程度上具有真实性，反之则真实全无。

在《理想国》的语境中，柏拉图所谓的“理式”具有特定的内涵，即神罚恶赏善和人善恶有报，如果我们总结得更精审一些，那便是社会领域、宗教领域和艺术领域中的正义。当然，我们今天完全可以从广泛的意义上或者在更抽象的层面上来理解“理式”，但是，当年柏拉图提出这一概念时它

确实是有所特指的，这也就是他为何会在以“正义”为关键词的《理想国》中以相当的篇幅来阐述理式论的真正原因。

在古希腊这种低级形态社会的生活中当然也会有善福恶殃之现象，但可以肯定的是并非每一个善行和恶行都会获得相应的善报和恶报，甚至不如愿者反倒占多数。柏拉图是否对此视而不见呢？其实他清晰地看到了这一点。那么他又是如何自圆其说的呢？“苏格拉底”说——

一个正义的人无论陷入贫困、疾病，还是遭到别的什么不幸，最后都将证明，所有这些不幸对他（无论活着的时候还是死后）都是好事。因为一个愿意并且热切地追求正义的人，在人力所及的范围内实践神一般的美德，这样的人是神一定永远不会忽视的。[……]狡猾而不正义的人很像那种在前一半跑道上跑得很快，但是在后半就不行了的赛跑运动员。是吗？他们起跑很快，但到最后精疲力竭，跑完时遭到嘲笑嘘骂，得不到奖品。真正的运动员能跑到终点，拿到奖品夺得花冠。正义者的结局不也总是这样吗[……]。我还要说到不正义者。他们即使年轻时没有被人看破，但大多数到了人生的最后会被捉住受到嘲弄，他们的老年将过得很悲惨，受到外国人和本国同胞的唾骂。他们将遭到鞭笞，受到一切你正确地称之为野蛮的那些处罚，还有拷问、烙印。[……]然而这些东西和死后等着正义者和不正义者的东西比较起来，在数上和量上都都又算不上什么了。[……]一个人生前对别人做过的坏事，死后每一件都要受十倍报应。……如果一个人做过好事，为了公正、虔诚，他也会得到十倍的报酬。（《理想国》商务版 416-17;419）

从这些话中我们大致可以得知，柏拉图其实并不反对神话记录者或艺术家在他们的作品中描写好人暂时遭遇不幸或者坏人逍遥法外于一时，但同时又要求他们在作品中反映出善者和恶者生前或死后最终分别得善报和恶报这一“理式”。他认为，反映出这一“理式”的神话或艺术作品就是真实的，反之则是谎言，柏拉图以为，好人最后

“总是能从人们那里得到光荣取得奖品”；大多数坏人“到了人生的最后会被捉住受到嘲弄，他们的老年将过得很悲惨”（《理想国》商务版 417）。这种说法在多大程度上是可靠的呢？这恐怕是“理想国”的理想吧。至于好人和坏人死后分别“得到十倍的报酬”和“受十倍报应”的真实性，我们就无从得知了。

好人和坏人遭受报应均有阳世遭报和阴间遭报之别，此种宗教想象和艺术想象中西皆然。然而，上述这些言论告诉我们，柏拉图似乎更偏重于后者。其实，这也是所有宗教典籍或彰显了极端形式艺术正义的艺术作品欲取信于人所共同使用的策略。好人和坏人在阳世分别受到人施加的善报和恶报，这无疑在现实生活中具有实证性；好人和坏人在阳世分别受到神施加的善报和恶报，这已经在一定程度上具有超验性了，因为我们只能在现实生活中看到类似现象，却无从判断这些现象与杜撰者所声称的原因之间的必然联系。然而，好人和坏人在阴间分别受到神施加的善报和恶报，这在最大程度上具有了超验性，因为我们既无法在现实生活中看到类似现象，更无法确认其原因。凡人中谁见过天堂或地狱？在此情形下你也只有盲信的份了。由此可见，为了自圆其说，宗教或彰显了极端形式艺术正义的艺术也只能以道德律来重塑自然律。

七

柏拉图为何如此热衷于倡导宗教正义和艺术正义？应该说这表现了他的“深谋远虑”。柏拉图建立理想国的一个首要任务就是要把青年人训练成理想国合格的“保卫者”（或“护卫者”，即统治者），而在柏拉图看来，古希腊史诗和悲剧的人物描写和情节设置恰恰不利于培育理想国合格的“保卫者”之素质，因此不能让作为未来“保卫者”的年轻人受到它们的毒害。前面不少引语皆指明了这一点，譬如，“决不该让年轻人听到诸神之间明争暗斗的事情[……]。”“他们不应该去要年轻人认为，神明会产生邪恶，英雄并不比一般人好。”“我认为也不应该随便讲给天真单纯的年轻人听。”类似的还有“[……]对年轻人的自我克制有什么益处呢？”“不让他们组织歌舞队演出，也不让学校教师用他们的诗来教育年轻人[……]”

（《理想国》商务版 90；81）。柏拉图认为，年轻人的心智还不够成熟，容易模仿成年人的行为，尤其容易模仿故事中以神圣的面目出现的神和英雄的行为，如果神和英雄作恶多端，那么结果是可想而知的，于是他借“苏格拉底”之口说——

在我们城邦里不应该多讲这类故事。一个年轻人不应该听了故事得到这样一种想法：对一个大逆不道，甚至想尽方法来严惩犯了错误的父亲的人也不要大惊小怪，因为他不过是仿效了最伟大的头号天神的做法而已。

这些荒诞不经的言行，对于听者是有损无益的。因为每个人都会认为自己的作恶没什么了不起，如果他相信这些坏事神明的子孙过去都曾做过，现在也还在做的话[……]。由于这些理由我们必须禁止这些故事的流传。否则就要在青年人心中，引起犯罪作恶的念头。（《理想国》商务版 72-73；92-93）

正因为古希腊的这些艺术作品或准宗教典籍极不利于把青年人训练成理想国合格的“保卫者”，因而柏拉图认为它们的创造者（即广义意义上的诗人）在理想国中不应该有立足存身之地，于是，他决意要把他们驱逐出理想国。“苏格拉底”说——

假定有人靠他一点聪明，能够模仿一切，扮什么，像什么，光临我们的城邦，朗诵诗篇，大显身手，以为我们会向他拜倒致敬，称他是神圣的，了不起的，大受欢迎的人物了。与他愿望相反，我们会对他说，我们不能让这种人到我们城邦里来：法律不准许这样，这里没有他的地位。我们将在他头上涂以香油，饰以羊毛冠带，送他到别的城邦去。至于我们，为了对自己有益，要任用较为严肃较为正派的诗人或讲故事的人，模仿好人的语言，按照我们开始立法时所定的规范来说唱故事以教育战士们。

那么，问题只在诗人身上了？我们要不要监督他们，强迫他们在诗篇里培植良好品格的形象，否则我们宁可不要有什么诗篇？我们要不要同样地监督其他的艺人，阻止他们不论在绘图或雕刻

作品里,还是建筑或任何艺术作品里描绘邪恶、放荡、卑鄙、龌龊的坏精神?哪个艺人不肯服从,就不让他在我们中间存在下去,否则我们的护卫者从小就接触罪恶的形象,耳濡目染,有如牛羊卧毒草中嚼反刍,近墨者黑,不知不觉间心灵上便铸成大错了。(《理想国》商务版 102;107)

在宗教正义与建立理想国之间关系的问题上,柏拉图或隐或显的逻辑是这样的:神以及英雄应该是品行端正的,因为他们是人学习的榜样,如果神和英雄品行不端,人心就会变坏,尤其是年轻人会萌发犯罪作恶的念头。在一个社会正义实现程度较低且有神论占主流地位的社会中,宗教正义在很大程度上起到了一个匡正人心从而规范人们行为的作用。如果宗教缺乏宗教正义,易言之,神并非正义的神,并非罚恶赏善的神,那么势必会助长人心败坏,人之行为失范的倾向。其实,柏拉图热衷于倡导艺术正义同样是为了世道人心。他的思路应该如下所述:人都是趋利避害的,^⑨如果艺术作品一味地表现“许多不正义的人快乐,正义的人痛苦”,或者“许多坏人享福,许多好人遭殃”;一味地宣扬“做不正义的事有利可图,只要不被发现;正义对别人有利对自己有害”,或者“不公正倒很有益,只要不让人看破,公正只对旁人有好处,对自己却是损失”,那么,还有多少人愿意做好人,还有多少人不会做坏人?用《理想国》中阿得曼托斯的话来说,那便是“还有什么理由让我们选择正义,而舍弃极端的不正义呢”(《理想国》商务版 54)。概而言之,缺乏宗教正义和艺术正义最终势必导致缺乏社会正义,从而使建立理想国的愿望落空。这也就是作为唯心主义者的柏拉图热衷于倡导宗教正义的根本原因,这也就是重视艺术社会功能的柏拉图热衷于倡导艺术正义的根本原因。

柏拉图在这里提出了一个重要而又严肃的命题:宗教正义和艺术正义将反作用于社会正义,这两种虚拟的正义反作用于社会正义的途径是影响人们对后者的价值判断。柏拉图认为,有无宗教正义和艺术正义在很大程度上影响了人们对于社会正义的价值认同。如果人们普遍地拥有对于社会正义的价值认同,那么人们就会积极地践履社会正义之理念,社会正义的实现程度也必然会有

所提升。反之,如果人们普遍地缺乏对于社会正义的价值认同,那么人们也就不会去践履社会正义之理念,社会正义的实现程度也一定不会尽如人意。柏拉图所忧虑的正是这后一种情况。

八

我们应该如何评价柏拉图的宗教正义思想?笔者以为,无论是站在有神论还是无神论的立场上,这一思想无疑都是十分正确的。站在有神论的立场上,人们当然希望自己所信仰的宗教无远弗届,并能够世代地延续下去。拙文《论艺术正义——以社会正义、宗教正义和艺术正义为语境的研究》说,“在充当社会正义代偿品这一点上,宗教正义与艺术正义完全相同。[……]社会正义的不足(社会因素)迫使人们对安全感的需要(社会心理因素)改变满足其自身的途径正是艺术正义和宗教正义产生的根本原因”(王云 134)。在社会正义比较或极端匮乏的社会中,人们信仰宗教在相当大的程度上是因为人们需要宗教正义及其带来的安全感,而受社会正义匮乏之苦的往往是广大的普通民众。这两个方面促使了一种宗教现象的生成,即一个充分彰显了宗教正义的宗教必定是大众化的甚至世界性的宗教,而一个缺乏宗教正义的宗教必定是小众化的甚至无法延续的宗教。马克思曾经说过,“宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情”(“黑格尔” 2)。在社会正义比较或极端匮乏的社会中,“被压迫生灵”毕竟是大多数。遗憾的是,柏拉图没有生活在古罗马时期,否则,他会亲眼看到古希腊多神教是如何被基督教所取代的。不过,从他对于有生命力的宗教应有品质的天才预言中,我们可以说,他天才地预见到了这一天的到来。

古希腊多神教和基督教的一个本质区别也就是前者在一定程度上缺乏宗教正义,而后者则充满了宗教正义。因而前者为后者所取代是必然的命运。古罗马奥古斯丁在《忏悔录》中指出——

但犹如光明有照耀与被照耀之分,同样智慧也分为创造的智慧与受造的智慧,同样正义也分为使人成为义人的正义与一人获得义德后所具有的正义,即你的仆人使徒保罗所说的:“使我们成为天主的正义。”(270)

比之于古希腊多神教中诸神品行不端且赏罚不明,基督教中的上帝却充满了“使人成为义人的正义”,前者焉能不为后者所取代?《新约全书·哥林多前书》说:“弟兄们,要记得上帝呼召你们的时候,你们是处在哪一种景况中。从人的观点看,你们很少是聪明的,有能力,或是有高尚社会地位的。上帝偏要拣选世人所认为愚拙的[……];又拣选世人所认为软弱的[……]。他也拣选世人所轻视、厌恶的、认为不足轻重的[……]”(《新约全书》331;《歌林多前书》第1章第26至28节)。这里所谓被“世人所认为愚拙的”,“软弱的”,被“世人所轻视、厌恶的、认为不足轻重的”的人无非也就是古罗马帝国治下的草根阶层的民众。真实的情形与圣保罗在《哥林多前书》中这段话所说的恰好相反,不是基督教的上帝选择了他们,而是他们选择了基督教的上帝。在古罗马帝国黑暗而又残酷的社会中,草根阶层的民众太需要耶和华这样一个正义的神,一个善恶必报的神,一个充满着平民主义色彩的神。即使基督教在兴起时被古罗马统治者所镇压,即使困难到只能在墓穴中集会的地步,他们也无怨无悔。也正是从那时开始,基督教才逐渐成长为一个持续近两千年之久的世界性宗教。用尼采颇含微辞的话来说,那便是,“不仅在罗马,而且在几乎半个地球上,人们被驯服了,或者愿意被驯服;人们向众所周知的三个犹太男人和一个犹太女人鞠躬(拿察勒特的耶稣、渔夫彼得、地毯编织匠保罗和最初被称为耶稣母亲的玛丽亚)。非常引人注意的是,罗马人被打败了”(尼采32)。

如果你是一个无神论者,尽管你不认可宗教所描述的那个彼岸世界,然而,但凡有一点社会责任心,你必定期望宗教能够在社会生活中发挥积极作用。原国家宗教事务局局长叶小文说:“从2007年夏天开始,我陆续发表了一些论著,探讨宗教在促进社会和谐方面的积极作用。宗教要发挥积极作用,为和谐社会做贡献,它自己首先就要是个积极因素,要加强自身建设”(文平)。即使我们今天要注意发挥宗教在社会主义社会中的积极作用,我们同样也要肯定宗教正义。没有宗教正义,任何宗教在任何社会中都不可能是一个“积极因素”。)

柏拉图关于宗教正义将反作用于社会正义之观点很容易让人联想起美国法学家伯尔曼在《法

律与宗教》中的一句名言——

法律必须被信仰,否则它将形同虚设。(3)

伯尔曼从以下两个角度阐发了这一命题,第一个角度是法律理念的角度:“法律不只是世俗政策的工具,它也是终极目的和生活意义的一部分。”^⑨既然法律是终极目的和生活意义的一部分,那么,它“要求人们的服从,不但诉诸他们物质的、客观的、有限的和理性的利益,而且求诸他们对超越社会功利的真理、正义的信仰”,因此,“在任何一个社会,法律本身都力促对其自身神圣性的信念”,也就是说,“法律都部分地借助于人关于神圣事物的观念,以便使人具有为正义观念而献身的激情”。第二个角度是法律效率的角度:“真正能阻止犯罪的乃是守法的传统”,只有在“不要求强力制裁的时候,法律才是有效率的”,而“无须处处都仰赖警察”。法律要有效率,那么它一定要“被赋予神圣性,没有这种神圣性,法律便失却其力量。没有神圣性,任何强制都将无效,因为强制者本身会腐败”。如果说第一个角度强调的是法律应该如此,那么第二个角度强调的是法律必须如此。笔者以为,是法律必须如此决定了法律应该如此,后者不过为前者提供了形而上的依据。上述两个角度皆指向了法律的神圣性,而“这种神圣性就是法律的宗教向度”。伯尔曼之所以如此定义法律的神圣性,是因为在他看来,也只有宗教可以“给予[……]法律获得尊敬所需要的神圣性”(17-18;36;141)。

法律正义无疑是一个比较健康的社会的正义之基座,因为善法是一个比较健康的社会的公共规范体系之最核心、最重要的组成部分。因此我们完全可以把伯尔曼那句名言修正为“正义必须被信仰,否则它将形同虚设。”也正是在这样的意义上,伯尔曼指出——

正义是神圣的,否则就不是正义的。神圣是正义的,否则就不是神圣的。

在最高层面,正义与神圣同为一物,否则,不仅所有的人,而且整个宇宙,乃至上帝本身都要罹患永久性精神分裂症。(105;126)

就有神论者而言,对正义有信仰,也就有敬畏心,有信仰有敬畏心,正义本身便会有神圣性。一个无神论者自然不必对正义有宗教意义上的信仰和

敬畏心,但是对正义有世俗意义上的信仰和敬畏心乃是一个合格的社会成员应该具有的品质。没有这种品质,又何以自律,又何以慎独,又何以做到“不以无人而不芳”?没有自律和慎独,我们该花费多大的成本来建成一个真正意义上的正义的社会?伯尔曼已经明确地告诉我们,哪怕是世俗意义上的信仰和敬畏心之养成,同样也是需要“部分地借助于人关于神圣事物的观念”的。

九

我们应该如何评价柏拉图的艺术正义思想?柏拉图注重艺术的社会功用和社会效益,注重以艺术正义来促进社会正义,这无疑值得我们充分肯定。但是,柏拉图关于艺术正义的言论有忽视艺术规律之嫌。“苏格拉底”说:“我们并不否认这些是人们所喜欢听的好诗。但是愈是好诗,我们就愈不放心人们去听[……]”(《理想国》商务版84)。我们确实应该给予主题思想不健康却又“是人们所喜欢听的好诗”以负面评价,但艺术作品好不好难道就不重要吗,难道我们就不应该给一部主题思想健康却又人们不喜欢欣赏的不好艺术作品以负面评价吗?对此柏拉图只字不提。德国艺术史家格罗塞说过:“艺术只有致力于艺术利益的时候,才是艺术最致力于社会利益的时候”(240-41)。其实,柏拉图也应该明白,艺术作品发挥好的社会功用,取得好的社会效益,是必须建立在遵循艺术规律的基础之上的。如果不顾艺术规律,只是在艺术作品中强寓道德教训,最终只能使艺术沦为道德的附庸,艺术的社会功用和社会效益又从何处谈起呢?

艺术的社会功用是多元的。在处理“一切与善恶有关的人事”方面,故事性艺术作品可以通过表现好人得善报坏人遭恶殃给人以道德安慰,可以通过表现他们的如此遭遇以彰显艺术正义,并进而使社会正义获得广泛的价值认同;它也可以通过表现“道德品质和正义上并不是好到了极点”的“中等人”“由于某种过失或性格弱点”而遭殃以引起人的恐惧和哀怜,可以通过表现他们的如此遭遇而彰显黑格尔所谓的“永恒正义”;当然,它甚至可以以正确的道德态度表现好人受害,坏人得逞,从而帮助人们认识历史的复杂性,认识人类某些历史发展阶段中社会生活的本质。抚慰

功用、净化功用和认识功用等都是艺术应该而且能够发挥的功用。何必厚此而薄彼?如前所述,艺术正义是一特定概念,它不等同于广泛意义上的艺术作品的正义而仅仅是其中之一种。一个故事性艺术作品的创造者只要站在正义的立场来描述好人或坏人,无论他们最终的遭遇如何,我们都可以认为其作品彰显了正义。荷马等有时没有站在正义的立场上来描述人的遭遇,柏拉图对此进行批判是无可非议的,但他进而要求故事性艺术作品无一例外地表现善福恶殃以彰显艺术正义,这恐怕很不明智。

在五四新文化运动中,中国古代故事性艺术作品的善福恶殃结局及其彰显的艺术正义受到了胡适和鲁迅等的严厉贬斥,应该说这有着深刻的社会背景。^①从当时的社会背景来看,他们的贬斥有着极其正确的一面。^②然而,问题在于,当这种社会背景消失了之后,他们的这种观点却被我们完好地继承下来,从而造成了强大的路径依赖。以致今天只要一提起善福恶殃结局,人们往往会批评它肤浅,不深刻,没有反映出生活的本质真实,妨碍艺术发挥其认识作用等。因为囿于如此思维定势而贬低善福恶殃结局,因为囿于如此思维定势而否定柏拉图的艺术正义思想,这在一个以正义作为基本价值追求的社会中恐怕不是幸事。在人类有史以来的任何社会中,大多数人都是趋利避害的,我们无法对此作出更高或更乐观的估计。既然人大多趋利避害,那么,如果我们一味地在故事性艺术作品中表现“坏人享福”“好人遭殃”,哪怕是以正确的道德态度,也一定会削弱人们对于社会正义的价值认同,从而妨碍社会正义的实现。以此观之,柏拉图当年的忧虑并非毫无道理,而对于这一份忧虑中闪烁着的远见卓识我们自然应该倍加珍惜。

注释[Notes]

①据《回忆苏格拉底》,智者希皮阿斯曾跟苏格拉底开玩笑,调侃他所说的都是“老一套”。苏格拉底回答说,不仅是“老一套”,而且还是“同一个题目”。这个题目也就是“正义”。苏格拉底还说过,他之所以热衷于与青年人讨论问题,目的在于“从他们身上吸取关于正义、敬虔等教训”。

②在《理想国》中,柏拉图借苏格拉底之口说,“[……]真正的哲学家[……]最重视正义和由正义而得到的光荣,

把正义看作最重要的和最必要的事情,通过促进和推崇正义使自己的城邦走上轨道。”这应该是苏格拉底死后柏拉图决心继承其师遗志的表白。

③poetic justice 被德语学者译为 Die poetische Gerechtigkeit。除“诗歌正义”外,poetic justice 或 Die poetische Gerechtigkeit 还曾被汉语学者译为“诗的正义”、“诗的公正”、“诗的公道”、“诗的报应”、“诗意的公道”、“诗歌国的正义”、“诗学正义”、“诗性正义”和“文艺中的正义”等。譬如,王国维《红楼梦评论》把它译为“诗歌的正义”;朱光潜《西方美学史》把它译为“诗的公道”;何炳棣《读史阅世六十年》把它译为“诗意的公道”;叔本华《作为意志和表象的世界》,石冲白汉译本把它译为“文艺中的正义”。

④参考译文为笔者所撰。

⑤所谓故事性艺术作品大致有两类:一类是以具有直观性的形象来演示故事(represent stories)的艺术作品,如戏剧(含戏曲)、电影和电视剧等;另一类是以不具直观性的文字来讲述故事(tell stories)的艺术作品,如小说和说唱艺术作品等。若按某些学者的习惯说法,前者为戏剧型艺术作品;后者为叙事型艺术作品。

⑥莱布尼茨虽为德国人,然《神义论》却是用法文撰写的。

⑦据《理想国》,阿得曼托斯对“苏格拉底”说:“你认为正义是至善之一,是世上最好的东西之一。”“不正义是心灵最大的丑恶,正义是最大的美德。”“[……]正义确是最善。”

⑧在希腊神话中,英雄基本上都是神的儿子,但神的儿子就未必都是英雄了。

⑨柏拉图所提及的这些事分别被记载于赫西俄德《神谱》、荷马《奥德赛》和《伊利亚特》、埃斯库罗斯已散佚或仅存残片的诗。

⑩《理想国》(商务版)译注:这里引文与现行《伊利亚特》原文略有出入。

⑪《理想国》(商务版)译注:这里引文与现行《伊利亚特》原文有出入。

⑫尼俄珀是宙斯之子安菲翁的妻子。因嘲笑阿波罗和阿尔忒弥斯之母勒托,她及其十几个儿女惨遭诸神报复。佩洛匹达(Pelopidae)是阿伽门农等珀罗普斯后裔之总称,自古希腊迄20世纪,阿特柔斯家族的悲惨故事一直是艺术创作的素材。

⑬默塞俄斯,约生活于公元前1400年代的古希腊诗人。

⑭“用篮打水”的应该是达那伊得斯。达那伊得斯是阿耳戈斯国王达那奥斯五十个女儿的总称。

⑮这句话应读作“即使这些事在世上真地发生过”。

⑯《理想国》(商务版)译注:比喻性用语。“王者”即“最高”、“真理”之意。

⑰客观世界本身是模仿理式的,因而它本身就是影像。艺术作品模仿了客观世界,所以“是对影像的模仿”。

⑱这是柏拉图在《理想国》中论述艺术正义的隐含前提。

⑲当然,这里的法律一定是善法。

⑳拙文“消极补偿:中国特色的艺术观念和艺术实践”,详述了这种背景,故不再赘。见《现代人文 中国思想·中国学术》(上海:上海人民出版社,2008年)。

㉑艺术正义是一柄两刃剑,在某些历史条件下它确实有着负面效应。要讲清楚这一点及其相关问题,涉及面甚广。限于篇幅,笔者只能将来付诸另文。

引用作品[Works Cited]

奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译。北京:商务印书馆,1963年。

[Augustine. *Confessions*. Trans. Zhou Shiliang. Beijing: Commercial Press, 1963.]

Baldick, Chris. *Oxford Dictionary of Literary Terms*. New York: Oxford University Press Inc., 2008.

伯尔曼:《法律与宗教》,梁治平译。北京:中国政法大学出版社,2003年。

[Berman, Harold J.. *The Interaction of Law and Religion*. Trans. Liang Zhiping. Beijing: University of Political Science and Law of China Press, 2003.]

Grace, Joan C.. *Tragic Theory in the Critical Works of Thomas Rymer, John Dennis, and John Dryden*. Cranbury: Associated University Presses Inc., 1975.

格罗塞:《艺术的起源》,蔡慕晖译。商务印书馆,1984年。

[Grosse, Ernst. *The Beginnings of Art*. Trans. Cai Muhui. Beijing: Commercial Press, 1984.]

马克思:“《政治经济学批判》导言”,《马克思恩格斯选集》第2卷。北京:人民出版社,1972年。

[Marx, Karl. *A Contribution to the Critique of Political Economy. Selected Works of Marx and Engels*. Vol. 2. Beijing: People's Publishing House, 1972.]

——:“《黑格尔法哲学批判》导言”,《马克思恩格斯选集》第1卷。北京:人民出版社,1995年。

[———. *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Selected Works of Marx and Engels*. Vol. 1. Beijing: People's Publishing House, 1995.]

尼采:《论道德的谱系·善恶之彼岸》,谢地坤等译。桂林:漓江出版社,2007年。

[Nietzsche, F.. *On the Genealogy of Morality, Beyond Good and Evil*. Trans. Xie Dikun, et al. Guilin: Lijing Publishing House, 2007.]

柏拉图:《文艺对话集》,朱光潜译。北京:人民文学出版社,1963年。

[Plato. *Plato's Dialogues*. Trans. Zhu Guangqian. Beijing: People's Literature Publishing House, 1963.]

——:《理想国》,郭斌 张竹明译。北京:商务印书馆,1986

年。

[- - - . *The Republic*. Trans. Guo Binhe and Zhang Zhuming. Beijing: Commercial Press, 1986.]

——:《理想国》,张竹明译。南京:译林出版社,2009年。

[- - - . *The Republic*. Trans. Zhang Zhuming. Nanjing: Yilin Publishing House, 2009.]

《新约全书》(现代中文版)。香港:联合圣经公会,1979年。

[*The Bible* (Modern Chinese Version). Hong Kong: United Bible Society, 1979.]

王云:《西方前现代泛诗传统——以中国古代诗歌相关传统为参照系的比较研究》。上海:复旦大学出版社,2005年。

[Wang, Yun. *The Pre-modern Western Tradition of Pan-poetry: A Comparative Study Taking the Related Traditions of Ancient Chinese Poetry as a Frame of Reference*. Shanghai: Fudan University Press, 2005.]

——:“论艺术正义:以社会正义、宗教正义和艺术正义为语境的研究”,《复旦学报》(社会科学版)5(2008):131-40。

[- - - . “On Artistic Justice: Studies within the Context of

Social Justice, Religious Justice and Artistic Justice.” *Fudan Journal* (Social Science Edition) 5(2008): 131-140.]

文平:“宗教与社会主义的难题如何破解?——专访国家宗教事务局局长叶小文”,《南方周末》2008年3月13日。

[Wen, Ping: “How to Solve the Problem about Relations between Religion and Socialism.” *Southern Weekly* 13 Mar. 2008.]

色诺芬:《回忆苏格拉底》,吴永泉译。北京:商务印书馆,1984年。

[Xenophon. *Xenophon's Memoirs of Socrates*. Trans. Wu Yongquan. Beijing: Commercial Press, 1984.]

朱雁冰:“译言前言”,莱布尼茨:《神义论》,朱雁冰译。北京:生活·读书·新知三联书店,2007年。

[Zhu, Yanbing. “Translator's Preface.” *Théodicée*. by Gottfried Leibniz. Trans. Zhu Yanbing. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2007.]

(责任编辑:王嘉军)

(上接第85页)

——:“我的‘农民意识’观”,《文学评论家》2(1989):42。

[- - - . “My View on of Peasant Consciousness.” *Literary Critic* 2 (1989): 42.]

王恩衷编译:《艾略特诗学文集》。北京:国际文化出版公司,1989年。

[Wang, Enzhong, ed. *T. S. Eliot's Essays on Poetry and Poetics*. Beijing: International Culture Publishing Corporation, 1989.]

王玮:《“笑”之纵横》。上海:上海社会科学院出版社,1988年。

[Wang, Wei. *A Rambling on Smile*. Shanghai: Academy of Social Sciences Press, 1988.]

卫建民:“莫言如是说”,《文汇读书周报》1996年2月3日第5版。

[Wei, Jianmin. “Thus Spoke Mo Yan.” *Wenhui Reader's Weekly* 3 Feb. 1996: Page 5.]

伍蠡甫主编:《现代西方文论选》。上海:上海译文出版

社,1983年。

[Wu, Lifu, ed. *A Selection of Modern Western Literary Theory Selection*. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1983.]

张韧:“寻找中的过渡性现象——新写实小说得失论”,《文学评论》2(1992):4-16。

[Zhang, Ren. “Transition as a Phenomenon of Exploration: On the Merits and Demerits of New Realistic Novels.” *Literary Review* 2(1992): 4-16.]

张志忠:《莫言论》。北京:中国社会科学出版社,1990年。

[Zhang, Zhizhong. *On Mo Yan*. Beijing: China Social Sciences Press, 1990.]

朱狄:《当代西方艺术哲学》。北京:人民出版社,1994年。

[Zhu, Di. *Contemporary Western Philosophy of Art*. Beijing: People's Publishing House, 1994.]

(责任编辑:王嘉军)