

CENGAGE Learning™

未名社科·学术面对面

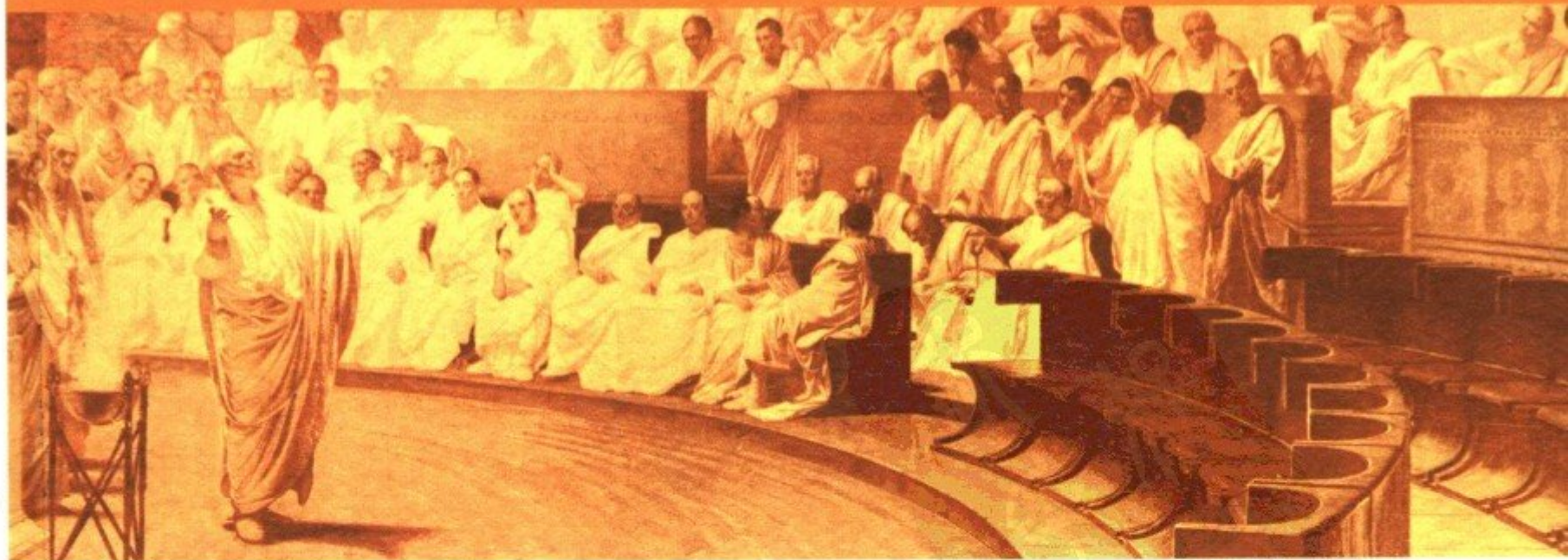


An Introduction to Western Political Philosophy, Second Edition

# 观念的发明者

Donald G. Tannenbaum David Schultz

*Inventors of Ideas*



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS



CENGAGE Learning™

## ——西方政治哲学导论

[美] 唐纳德·坦嫩鲍姆 戴维·舒尔茨 著 叶颖 译



未名社科·学术面对面

## *Inventors of Ideas*

该书是一本西方政治哲学入门读物，也是美国多所大学长期采用的教科书。该书以西方政治哲学史上三十多位重要人物及其思想为中心，简要而又系统地介绍了西方政治哲学的发展脉络和主要成果，同时有意识地引导读者联系实际，深入思考那些先哲们反复思考的政治哲学问题。与普通的西方政治哲学教科书不同的是，该书特别突出女性在政治哲学家们视野中的位置，对于女性角色和性别政治等问题进行了比较探讨。全书旁征博引，深入浅出，既适合高校师生选用，也适合对西方政治哲学感兴趣的读者阅读。



 CENGAGE  
Learning™  
www.cengageasia.com

ISBN 978-7-301-13293-7



9 787301 132937

定价：40.00元

D095/3

2008

# 观念的发明者

*Inventors of Ideas*



An Introduction to Western Political Philosophy, Second Edition

## ——西方政治哲学导论

[美] 唐纳德·坦嫩鲍姆 戴维·舒尔茨 著 叶颖 译

Donald G. Tannenbaum David Schultz



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记 图字 01-2004-5667 号

图书在版编目(CIP)数据

观念的发明者：西方政治哲学导论/(美)坦嫩鲍姆,(美)舒尔茨著;叶颖译. —北京:北京大学出版社,2008.1

ISBN 978-7-301-13293-7

I. 观… II. ①坦…②舒…③叶… III. 政治哲学—研究—西方国家 IV. D095

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 198720 号

Donald Tannenbaum David Schultz

Inventors of Ideas: An Introduction to Western Political Philosophy, Second Edition

EISBN: 0-534-61263-6

Copyright © 2004 by Wadsworth, a part of Cengage Learning.

Original edition published by Cengage Learning. All Rights Reserved. 本书原版由圣智学习出版公司出版。版权所有,盗印必究。

Peking University Press is authorized by Cengage Learning to publish and distribute exclusively this simplified Chinese edition. This edition is authorized for sale in the People's Republic of China only (excluding Hong Kong, Macao SARs and Taiwan). Unauthorized export of this edition is a violation of the Copyright Act. No part of this publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in @ database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

本书中文简体字翻译版由圣智学习出版公司授权北京大学出版社独家出版发行。此版本仅限在中华人民共和国境内(不包括中国香港、澳门特别行政区及中国台湾)销售。未经授权的本书出口将被视为违反版权法的行为。未经出版者预先书面许可,不得以任何方式复制或发行本书的任何部分。

Cengage Learning Asia Pte. Ltd.

5 Shenton Way, #01-01 UIC Building, Singapore 068808

书 名:观念的发明者——西方政治哲学导论

著作责任者:[美]唐纳德·坦嫩鲍姆 戴维·舒尔茨 著 叶 颖 译

责任编辑:耿协峰

标准书号:ISBN 978-7-301-13293-7/D·1960

出版发行:北京大学出版社

地 址:北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子信箱: [ss@pup.pku.edu.cn](mailto:ss@pup.pku.edu.cn)

电 话:邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962 编辑部 62753121

印 刷 者:北京大学印刷厂

经 销 者:新华书店

650mm×980mm 16 开本 25 印张 400 千字

2008 年 1 月第 1 版 2008 年 1 月第 1 次印刷

定 价:40.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱: [fd@pup.pku.edu.cn](mailto:fd@pup.pku.edu.cn)

# 前言

你说你想要一场革命……

你说你将改变宪法……

——甲壳虫乐队(《革命》,1968年)

有两样东西,我们愈经常愈持久地加以思索,它们就愈使心灵充满始终新鲜不断增长的景仰和敬畏:在我之上的星空和居我心中的道德法则。

——伊曼纽尔·康德(《实践理性批判》,1781年)\*

甲壳虫乐队的歌词是他们时代精神的回响。那是一个变革与反叛的时代,年轻人质疑社会规范和政治规范。大约两个世纪之前,康德质疑他当时的时代精神和人们认定的种种观点。在一个并非由人创造、令人敬畏的宇宙中,个人如何理解他们作为人类所处的位置?康德探讨了这个问题,他的回答激发出一场剧变。人们有理由认为,从长远来看,这场剧变与那些由英国、美国或法国革命所引发的剧变同样重要(参见本书第十三、十四、十六和十八章)。引自甲壳虫乐队和康德的这些话表明,政治的基本问题持续不断地触及人类生存最



◀ 思想者(罗丹)

在一个并非由人创造、令人敬畏的宇宙中,个人如何理解他们作为人类所处的位置?

---

\* 中译文引自韩水法译:《实践理性批判》,北京:商务印书馆1999年版。——译者

重要的一些方面。

《观念的发明者》意在帮助学生们理解，政治哲学如何将人类生活的不同方面以大多数人并不知道的方式联系起来？本书是为那些学习政治哲学入门课程的学生以及讲授这些课程的教授设计的。它既可以和原始资料联合使用，也能作为独立的政治哲学导论，作为政治科学研究导论的一个组成部分，或者作为政治学范围与方法课程的一部分。无论特定的课程内容是什么，这本教科书都意在成为令使用者感到亲切的课程导论。

本书的总体目标是简洁地讨论三十多位主要的西方政治思想家的观点，从而表明，对理解我们当今时代的政治而言，这些思想家关于政治和社会的观点是至关重要的。它将使学生们能充分领会到，无论他们是想要一场革命，还是希望改变宪法，或者仅仅希望理解头顶上的星空和心中的道德律，政治哲学都具有何等重要的意义。

政治哲学教科书不应当仅仅是一条将信息从书本传递给读者的渠道。教科书能促进认真投入的积极学习，并且能够培育从哲学探究中获得乐趣。教科书也能表明，哲学研究并不妨碍人们理解或从事现实政治。相反，正如亚里士多德在很多世纪之前所言（参见第四章），对任何一位受过良好教育的政治人物或政治科学家而言，哲学与政治必须统一起来。

身兼专家与教师二职的我们注意到，在初学者的需要与学术化地呈现这门课程的内容之间有着某种张力。因此，我们的写作面向的是尊重“观念的发明者”的阅读层次，同时使这些观念发明者能够为大范围的知识人群所理解。尽管我们假定读者不具备关于政治哲学的背景知识，但是，通过运用富有挑战性的术语和引文，我们还是努力避免过分简化关键性的观念和问题。对于每个

想要理解这一领域基本知识的人来说，学者们都会向他们推荐这些术语和引文。在行文中，我们对初学者可能不熟悉的姓名、术语和概念都加以特别标注。

贯穿《观念的发明者》全书，我们运用了很多策略来培养批评性的思维(critical thinking)。

► 铁帖之梦 5 号(契利卡 1962 年)

政治哲学教科书不应当仅仅是一条将信息从书本传递给读者的渠道。



## 范围广泛的思想家

任何一本政治哲学教科书总会略过一些哲学家,但我们的目标是介绍范围尽可能广泛的思想家,从古希腊剧作家和柏拉图,到卢梭和玛丽·沃斯通克拉夫特,再到卡尔·马克思和西格蒙德·弗洛伊德。我们希望,学生们将能开始领会这一领域的深度和广度,也希望这一范围将能使他们不仅对每个哲学家及其观念有所了解,而且对存在于信仰、理性、科学和怀疑主义之间,贯穿政治思想史的种种张力进行探讨。

## 关键主题与积极的学习策略

《观念的发明者》围绕着几个关键主题加以组织,这些主题旨在激发学生自己展开探究。例如,教师可以让学生比较,各位作者如何处理始终存在、未曾解决的注重个人与支持集体之间的张力?对公共利益的界定经历过阶段性的变迁,那么,各位作者对上面那个问题的回答通过什么方式影响到这种变迁?另一项主题考虑的是,当某位哲学家对“平等”和“政府的作用”等关键价值持有某种观点,譬如说后现代的、而不是中世纪的观点时,这种情况在实践上和理论上带来什么不同后果?还有一项主题考察的是,科学的演变如何影响到信仰对政治事务的影响力?此外,关于女性、家庭和公民权(citizenship)的观念在历史上是如何演变的?

对标准的导论课程所讲授的许多传统主题,我们都加以探讨,此外还包括一些较新的问题。例如,在二手著作中,性别问题是一个相当晚近才出现的主题。在以往岁月里,哲学家们对分属不同群体的人进行过分别的讨论。我们的目标是讨论各种政治理论对这些人所具有的含义。我们对性别问题这一主题的处理与我们的上述目标相一致。我们不犯时代错误,并不试图曲解哲学家们的动机;我们所考虑的仅仅是那些作者们自己引入的观念。通过反复涉及相同的主题,我们激励学生们积极参与到对主题的探讨中来。

每一章都提出没有唯一答案的问题。这些问题促使读者们进行批评性的思考,也许还能形成课堂讨论的基础。根据教学目标的不同,答案可以仅限于讲授到的某一位哲学家,也可以扩大到对几位哲学家进行比较,甚至还可以结合当代的问题来进行讨论。

## 客观性与主观性

我们尽可能客观地叙述每一位哲学家,但是,在有限的篇幅中,我们不可能讨论学者们提出的许多不同解读。因此,在挑选本书所涵盖的解读时,我们不得不进行大量的主观选择。不过,那些希望超越这种主观性的学生们可以参考每一章“注释”和结尾处的“补充读物”,尤其是那些以星号(\*)标出的参考书,这些著作提出与我们不同的解读。对于或多或少研究过这些参考书的学生而言,各种相互冲突的解读并不会使他们感到糊涂或者厌恶;相反,他们能分析造成这些差异的原因,也能分析不同的解读会对我们的理解——对公民权、政府以及任何一位哲学家的理解——带来什么结果。他们由此能亲自认识到,政治哲学确实是一个多么富有活力、多么开放的研究领域。

## 新 特 点

正是基于这种精神,我们很高兴推出本书的第二版。我们相信,这本书的成功来自那些教授们。他们之所以采用本书,不仅由于他们接受它的概念和内容,以此作为在对观念发明者们的思想进行讨论时的有用基础,而且因为本书的方法。这种方法(本书第一章将更加详细地描述它)提供一种框架,它与伟大的政治哲学家在历史上运用过的框架类似。这种方法展示出“伟人们”的共同之处,并且区分古代、中世纪、现代、新现代(neomodern)和后现代学派的方法。藉以实现这一目的的方式既能为初学者所理解,又向他们提供一种基础,使他们能对每位哲学家的独特贡献获得更深刻的理解。我们所采用的方式不是将每位思想家的观点削足适履,而是表明他或她的观念是怎样适合于我们所发现并描述为“共同方法”的东西来达成的。

我们增加了新的第二十章,它阐明政治哲学对今后提出的持续挑战。

**《观念的发明者》网上资源。**我们知道,可以通过阅读哲学原著来推动批评性思维的发展。正文和从原始资料中摘引的引文都能为学生们提供在面对原著时必要的工具和信心。我们希望,本书能使学生们意识到阅读原著具有至关重要的价值,同时也使他们意识到,通过这种阅读,他们不仅能更好地理解原著,而且能获得极大的愉悦和收获。

学生们能从<http://politicalscience.wadsworth.com/tannenbaum2> 找到



每一章中提到的以介绍原著为主要内容的网址链接。这个网站还包含以下图表,补充说明正文中提到的重要概念。

- 柏拉图的“线喻”:知识的阶段(第三章)
- 亚里士多德:合乎自然的政治经济学与共同体之间的关系(第四章)
- 亚里士多德对政府形式的分类(第四章)
- 霍布斯的政治契约论(第十二章)
- 洛克的社会契约论及其与霍布斯的政治契约论的比较(第十三章)
- 卢梭的社会契约论及其与洛克的社会契约论和霍布斯的政治契约论的比较(第十四章)
- 立法机构选举的两种方案:单一名额选区制和比例代表制(第十七章)
- 马克思:历史的阶段(第十八章)



## 作者简介

---

唐纳德·坦嫩鲍姆 (Donald G. Tannenbaum) 美国纽约大学政治学博士，并曾被授予“大学荣誉学者”称号，现在葛底斯堡学院讲授政治哲学。他是《国家：政治科学月刊》(Commonwealth: A Journal of Political Science) 的创刊编辑。他为大量学术著作、期刊和论文集写作，是美国教育部下属的雅各布·K. 贾维茨奖学金计划审查委员会以及许多政治学系的顾问，曾任东北部政治科学学会主席 (1993-1994年) 和宾夕法尼亚政治科学学会主席 (1988-1990年)。坦嫩鲍姆教授于2002年获得过美国政治学会派·西格玛·阿尔法嘉奖，以表彰他在大学教育方面作出的贡献，他将此荣誉部分归功于在他所教授的若干个班级中使用这本教科书。

戴维·舒尔茨 (David Schultz) 美国哈姆林大学公共行政与公共管理研究生院教授、明尼苏达大学教授和圣托马斯大学教授。他在明尼苏达大学获得政治学博士和法学博士学位。舒尔茨教授是十六部著作和四十多篇论文的作者或编者。他最近的出版物包括 *Leveraging the Law: Using the Courts to Achieve Social Change* (1998) ; *The Politics of Civil Service Reform* (1998) ; *It's Show Time! Media, Politics, and Popular Culture* (2000) ; *Encyclopedia of American Law* (2002) ; *Social Capital: Critical Perspective on Community and "Bowling Alone"* (2002) ; *Money, Politics, Campaign Finance Reform Law in the States* (2002) 。

新  
華  
社  
出  
版

# 目录

前言 / 1

## 第一章 政治哲学：引入挑战 / 1

导言 / 1

西方政治思想的起源 / 2

共同的关注，不同的结果 / 4

政治哲学家比较 / 6

个体与集体 / 10

家庭与性别角色 / 12

政治哲学的历史发展 / 15

调和信念冲突的技巧 / 16

结论 / 18

补充读物 / 21

## 第一部分 古代政治思想

### 第二章 雅典剧作家：索福克勒斯与 阿里斯托芬 / 25

导言 / 25

《安提戈涅》 / 28

《利西翠妲》 / 36

结论 / 42

补充读物 / 43

### 第三章 柏拉图：倡导正义 / 44

导言 / 44

柏拉图的方法 / 48

知识与正义 / 49

人性 / 50

理想国 / 51

理想国不可避免的衰落 / 57

结论 / 58

补充读物 / 61

#### 第四章 亚里士多德：倡导共同体 / 62

导言 / 62

亚里士多德的方法 / 64

幸福、价值与人性 / 65

政治经济学 / 66

共同体 / 67

城邦的政治形式 / 70

政治变化 / 74

结论 / 76

补充读物 / 78

#### 第五章 西塞罗与罗马政治思想： 政治的转型 / 80

导言 / 80

斯多葛主义 / 81

希腊与罗马政治思想的差异 / 84

西塞罗 / 87

结论 / 94

补充读物 / 95

## 第二部分 中世纪政治思想

#### 第六章 保罗与奥古斯丁：基督教 政治世界的兴起 / 99

导言 / 99

人性与基督教徒的平等 / 101

罗马与基督教 / 102

圣奥古斯丁与基督教政治的转型 / 103

信仰与理性 / 112

女性、家庭和性欲 / 113

结论 / 116

补充读物 / 117

**第七章 伊斯兰的贡献：萨尔兹伯利的约翰、  
托马斯·阿奎那与中世纪政治世界  
的崛起 / 118**

导言 / 118

亚里士多德与阿拉伯世界 / 121

萨尔兹伯利的约翰 / 124

亚里士多德与中世纪晚期 / 127

托马斯·阿奎那 / 128

结论 / 134

补充读物 / 135

**第八章 但丁与马西利乌斯：中世纪政治统一  
的终结 / 136**

导言 / 136

但丁 / 136

帕多瓦的马西利乌斯 / 140

结论 / 145

补充读物 / 146

**第三部分 现代政治思想**

**第九章 马基雅弗利：摆脱无政府状态 / 149**

导言 / 149

风格、实质与目标 / 151

马基雅弗利的方法 / 153

人性 / 155

权力 / 157

精英与大众 / 159

运气与美德 / 161

性别	/ 162
自由与战争	/ 164
政府形式	/ 165
结论	/ 172
补充读物	/ 174

## 第十章 路德与加尔文：现代政治思想的宗教基础 / 176

导言	/ 176
新教改革	/ 179
马丁·路德	/ 179
约翰·加尔文	/ 184
女性与新教改革	/ 188
结论	/ 189
补充读物	/ 190

## 第十一章 哥白尼、培根、笛卡尔与牛顿：现代政治的科学基础 / 191

导言	/ 191
亚里士多德—基督教科学世界	/ 192
尼古拉·哥白尼	/ 194
弗朗西斯·培根	/ 197
勒内·笛卡尔	/ 200
伊萨克·牛顿	/ 202
女性与科学革命	/ 204
结论	/ 204
补充读物	/ 205

## 第十二章 霍布斯：实现和平 / 206

导言	/ 206
霍布斯的方法	/ 208
人性	/ 210
自然状态	/ 211

政府与政治组织的基础 / 213
主权 / 215
自然法与市民法 / 217
自由 / 218
公民权、阶级与性别 / 219
政府形式 / 221
结论 / 222
补充读物 / 223
<b>第十三章 洛克：保护财产 / 225</b>
导言 / 225
洛克的方法 / 227
人性 / 228
自然状态 / 230
战争状态 / 233
政府的基础 / 234
宗教宽容 / 235
性别、阶级与公民权 / 237
政府的制度与形式 / 239
专制主义与革命 / 240
结论 / 242
补充读物 / 243
<b>第十四章 卢梭：建立民主 / 245</b>
导言 / 245
卢梭的方法 / 247
自然状态与人性 / 248
通向解放的道路 / 253
社会契约 / 254
公民权、性别与教育 / 259
缔结契约的必要条件 / 263
执行机构 / 265
政府形式 / 266

结论 / 268

补充读物 / 270

### 第十五章 玛丽·沃斯通克拉夫特：现代女性主义的起源 / 271

导言 / 271

沃斯通克拉夫特的方法 / 273

人性 / 276

女性、家庭与政府 / 280

女性的解放 / 282

女性、男性与公民社会 / 285

结论 / 286

补充读物 / 288

### 第十六章 休谟、伯克与康德：启蒙运动的批评者与捍卫者 / 290

导言 / 290

大卫·休谟 / 292

埃德蒙·伯克 / 296

伊曼纽尔·康德 / 300

结论 / 304

补充读物 / 305

### 第十七章 密尔：奠定自由 / 306

导言 / 306

功利主义 / 307

密尔对功利主义方法的修改 / 309

人性 / 310

多数人的暴政 / 312

自由 / 313

真理 / 316

有限政府 / 317

政治经济学 / 318

数字资源



女性、政治与家庭 / 319
代议制政府 / 321
政府的结构与作用 / 324
结论 / 325
补充读物 / 326

#### **第十八章 马克思：揭示历史的意义 / 327**

导言 / 327
马克思的问题 / 329
方法：从黑格尔到马克思 / 332
历史的阶段 / 336
贫困与异化 / 340
科学社会主义 / 343
性别与家庭 / 344
未来 / 347
结论 / 350
补充读物 / 352

### **第四部分 后现代政治思想及其之后**

#### **第十九章 后现代政治思想：弗洛伊德、尼采与理性的终结 / 355**

导言 / 355
西格蒙德·弗洛伊德 / 356
弗里德里希·尼采 / 361
尼采、弗洛伊德与后现代政治的起源 / 364
女性主义与后现代政治 / 368
21世纪初的政治哲学 / 371
结论 / 375
补充读物 / 375

**第二十章 观念的发明者与他们的发明：持续的  
挑战 / 377**

观念的重要性 / 377

连续性与变化 / 379

结论 / 381

补充读物 / 384

**致谢 / 385**

## 第一章

# 政治哲学：引入挑战



◀ 希望(法国皮埃尔·皮维·德·夏凡纳)

政治哲学是一幅由希望、失败、各种观念之间的斗争以及它们的政治后果组成的鲜活织锦画。

## 导 言

假如你不报告父母的宗教活动,政府就威胁要处死你,你会怎么办?

如果你最好的朋友之一被政府以叛国的罪名处死,而你知道这位朋友是清白的,你会对你的政府所给予的这种正义抱何想法?你可能会对此做些什么?

设想一下你的政府想让每个人都信奉相同的宗教或经济理论,仅仅因为

领导人喜欢它,尽管这种主张不仅是你所反感的,而且有可能引起一场毁灭性的内战。你会采用什么令人信服的论证来尝试避免战争,或者为支持其中某一方辩护?

如果仅仅因为某个新政党上台执政就使得你在工作许多年后被从某一高层、非党派性的政府工作职位上解雇,你能够采取或者愿意采取什么行动来重新得到你原来的工作?

或者,假设政府通过了一项你认为是不道德的法律,你是否总是有义务遵守这项法律?如果你能够在不被抓获的情况下违反一项法律,你是否会这样做?

诸如此类的问题激发了从柏拉图到马基雅弗利、霍布斯和洛克等伟大的政治哲学家的写作。当今世界各地的人们也面临着类似的问题,而你在生活中的某个时候或许也会切身遭遇到这些问题。

另一方面,你可能倾向于思考一些不那么切身的问题。历史——人类生活的记录——对许多人来说可能是悲惨和充满苦难的,它是否有意义?在什么基础之上?人们所能想到的最好政体或政府是什么?人们是否应当有绝对的、全面的自由来质疑这样一个政府或与其相关联的经济制度?为什么?什么是人性?对这个问题的不同回答如何与关于政府和公共利益观念相联系?

思考这些事对你来说是很好的,因为年轻人既是过去的继承者,也是未来的遗赠者。这个视角意味着一种双重的义务:认识过去,创造未来。这两项责任都需要对遗产有所认识,也需要在当前拥有灵感的源泉。本书为理解过去所创造的最好事物和现在可以采取的行动提供一种视角,有助于实现一个更好的未来。

## 西方政治思想的起源

西方政治思想起源于柏拉图。他问道:

你是否同意,当我们说某某人爱好某某东西,我们的意思是说他爱好这个东西的全部呢,还是仅爱好它的一部分呢?……

那么,关于哲学家我们不也可以这么说吗?哲学家是智慧的爱

好者，他不是仅爱智慧的一部分，而是爱它的全部。<sup>①</sup>

亚里士多德告诉我们，对智慧的探寻，也就是哲学的源泉，开始于好奇。<sup>②</sup>历史证据表明，有组织的政治社会、好奇心以及对智慧的探寻在有哲学家之前就已存在。<sup>③</sup>很早以前，人们对诸如权威、正义和服从等事物持有信念。有关这些信念的证据可以在许多书面和口头材料中找到，它们构成古代各民族的传统：神话、传奇和民间传说，从《旧约》和维京人的传奇故事到古希腊诗人与剧作家。

不过，在西方，由个别思想家所从事的有记录、系统化的哲学看来则开始于古希腊人。某个人，可能是苏格拉底（约公元前469—前399年）首创了关于心灵或者说灵魂的哲学观念。<sup>④</sup>这个观念意味着，在仅仅生存或满足身体欲望之上，人的生命有更高的目的。从那时起直到现在，哲学最基本的问题一直是：这一更高目的是什么？如何能够实现这一目的？政治哲学的基本问题来自这些追问：政府在帮助人们实现他们的更高目的的过程中应当扮演什么角色？在回答这个问题以及与之相关的其他问题时<sup>⑤</sup>，政治哲学家对好政府（那些提供帮助的政府）和坏政府进行了质上的区分。<sup>⑥</sup>

政治哲学并不完全是一项抽象的活动。各种观念确实起作用。它们是质疑、探查、挑战、甚至于为权威辩护的武器。在历史上，诸如苏格拉底、马丁·路德和约翰·洛克等政治哲学家由于他们坚持的观念而受到政治权威的迫害，甚至被处死。他们的观念是一种威胁，因为各种政治哲

① Plato, *The Republic of Plato*, trans. F. M. Cornford (London: Oxford University Press, 1972), 475b. (中译引自郭斌和、张竹明译：《理想国》，北京：商务印书馆1986年版，略有改动，下同。——译者)

② Aristotle, *Metaphysics*, ed. J. Warrington (London: J. M. Dent, 1956), A. c. 2, 982 b 17.

③ 参见 Elman Service, *The Origin of the State and Civilization* (London: Methuen, 1975); and Nicolas Postgate, *The First Empires* (Oxford: Elsevier, 1977)。

④ W. K. C. Guthrie, *Socrates* (New York: Cambridge University Press, 1971); 并参见 Alfred Taylor, *Socrates: The Man and His Thought* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1953)。古埃及人提出过一种前哲学的灵魂概念。

⑤ 相关问题包括：人们为什么进入社会？是什么使权威正当化？应当怎样组织政府？作为公共政策、或者说政府的法令、行动和决策的来源，我们应当怎样界定或发现公共利益？

⑥ 政治哲学是政治科学这一更大领域的一个子领域。其他的子领域，例如比较政治和国际关系，则研究现实中的政府行为。这些子领域通过运用政治哲学的眼光来判断政府的行为是好是坏（抑或介乎二者之间），并研究我们怎样能改善坏政府（或它们的一些方面）保持好政府。

学代表着理解世界的不同方式,代表着对人民、政府、宗教、家庭以及社会成员之间的关系进行描述的不同方式。因此,政治哲学是一幅由希望、失败、各种观念之间的斗争以及它们的政治后果组成的鲜活织锦画。

这并不是说,我们能完全知道,遵循某一套有内在联系的观念会带来什么后果,正如我们不一定知道某一政治行动的结果一样。例如,旨在减少贫困的法律可能会产生更加贫穷的人口,旨在阻止恐怖主义的行动已经导致更多的恐怖主义行为。然而,我们能合理地预测政治观念的某些结果。例如,如果只有独裁者受到赞扬,我们还怎么期望产生民主?如果我们不对压迫提出挑战,自由还怎么能够盛行?但是,如果民主和自由的价值得到承认,那它们也就成为可能的选择。

## 共同的关注,不同的结果

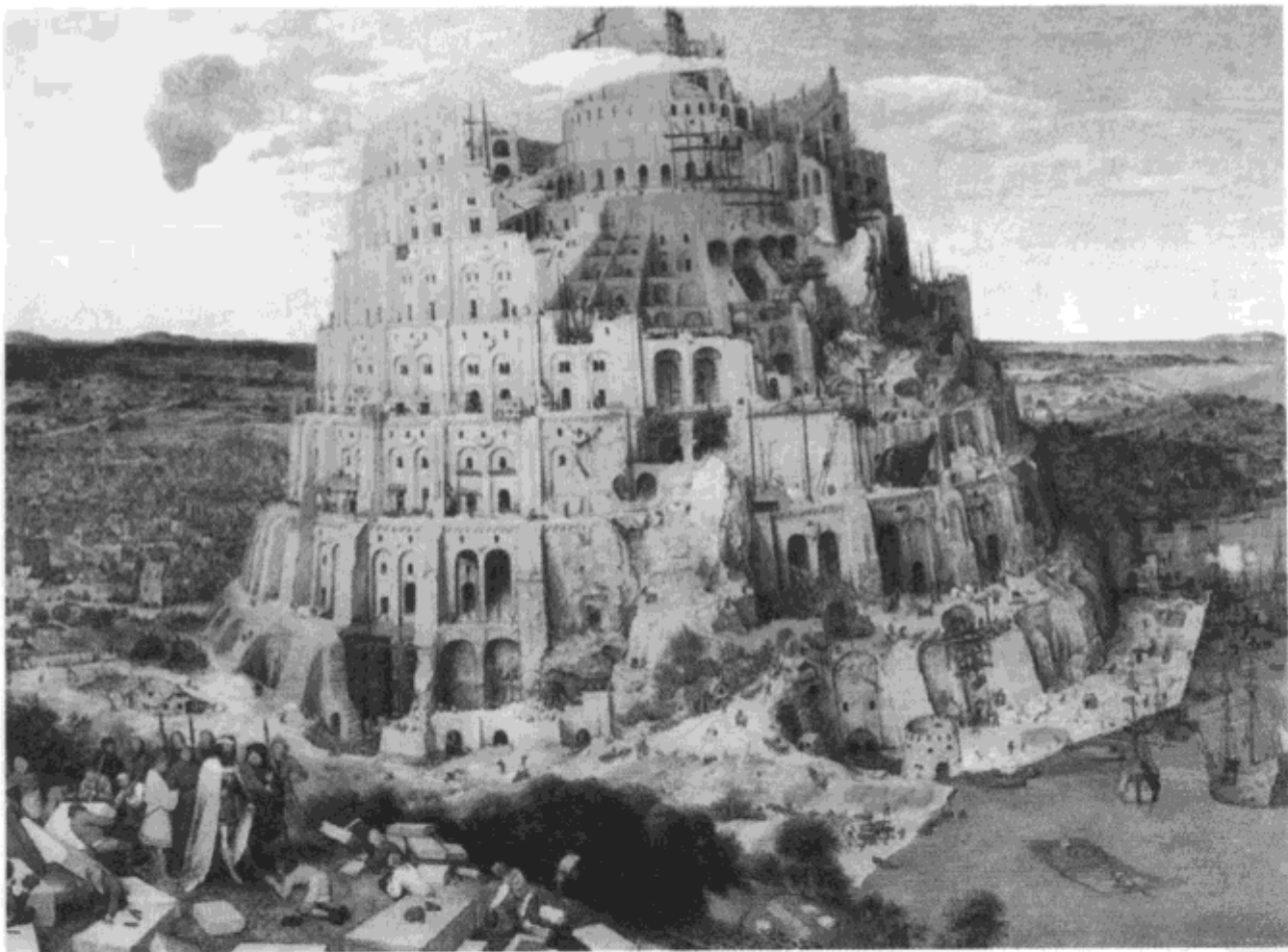
尽管政治哲学家各自独立地进行写作,但他们通常都熟悉前人的著作。

这种熟悉导致对一些重大主题的共同关注。哲学家之间的这种共同性反映在若干个关键领域中。本书将讨论其中几个领域。

首先,哲学家思考政治危机,或者说发生在他们当时那个时代、促使他们进行写作的一系列问题。危机可能体现出某一外部或内部势力对当时政治秩序的挑战,或者是人们看见的社会衰落,或者甚

▲ 巴别塔(尼德兰老彼得·勃鲁盖尔)

共同的关注,不同的结果。



至是由某一套受人厌恶的宗教、政治或经济观念所构成的理智上的威胁。作为对每一场危机的回应，哲学家们给出哲学上的回答，实际上是追问我（或者我们）应当做什么和为什么这样做。

其次，哲学家们各自都提出某种个人化的方法论，或者说对政治进行思考的方法。方法论包含关于现实的某种观点、关于社会的某一套假定以及关于这个世界的某种定义。尽管不同作者的方法论是不同的，但在每位哲学家自身看来，他的方法论既是合理的，又是普遍的，因为它适用于所有地方的所有人。而且，每位哲学家都追问：我们怎样才能证明政治上的解决方案是正当的？政治的真理能够理性地加以证明吗？还是说真理必须单凭信仰而被接受？确实存在我们所有人都能接受的真理吗？简而言之，哲学家想知道如何解决每个他们想要协助解决的问题，以及如何证明他们的解决方案是正当的。

再次，哲学家提出他们个人关于人性——人真正是什么样——的观点。在这个问题上，他们通常不局限于“人性是‘善’还是‘恶’？”这样一个问题，而是进行更加复杂的分析，涉及到关于更高目的的讨论。例如，对人性的种种定义会导致较为重视个人而不是集体，或者相反，也会引出“人类是否就本性而言爱好和平，但却已被社会腐蚀？”这样的疑问。有关人性的种种疑问会让人考虑：我们在本质上是理性的，还是主要由各种激情所推动？如果其中某一种情况是真实的，那又将带来什么后果？这些疑问甚至包括：事实上是否存在不变的、可预期的人性？进一步而言，男性和女性的本性是否相同？如果不同，那么这种信念会如何影响到男性和女性关于社会秩序的观念？也许“最好”的人应当统治，其他人应当服从；在这种情况下，哲学家就会追问：谁是“最好”的人？什么因素在评判这种素质中起作用？

最后，对于政府在应对危机或哲学家指出的一系列问题中的恰当角色，哲学家们各自提出一套见解。在上述情况下，什么是合乎公共利益的？什么样的回应对面临这种关键问题的人们是最好的？关于公共利益的观点基于每位作者的方法论以及有关人性的理论，其中当然包括有关政府的形式、组织、结构和职位的讨论。这个主题也涉及政府与那些可能被认为非政府性的事物——例如经济、宗教、教育、社会阶级和家庭，有时甚至还包括政府的适当地理环境——之间的关系。

不过，如果哲学家的著作反映出他们对某些问题有着相当一致的关注，那么，他们既不会对那些问题给予同等程度的重视，也不会强调相同的细节，更不会得出相似的结论。如果他们的结论彼此相近，那么研究这么多的哲学流

派也就没什么必要了。实际上,使这些哲学流派显得如此有趣并且终归有用的,正是它们在方法和结论上的多样性。

当我们想到,我们全都生来就处于某种文化之中,它给我们提供一套关于现实世界的主流见解,我们就会赞赏这种多样性的价值。经过很长时间之后,大多数人才发现,我们已经吸收了不只一种可能的见解,而且,除非在拥有其他相应见解或观念的情况下,我们的见解都不会得到充分审视,更不用说经历改变。于是,通过思考和比较不同的观念,对政治哲学的研究除了能够使我们得到人类在解决疑难时获得的内在利益之外,还能够为我们的想法和行动提供多种视野。

在一个层面上,哲学家告诉我们一些关于他们所处文化的信息、他们所面临的问题以及他们当时所提供的解决办法。在另一层面上,哲学家会作出超越他们所在特定情境的评论,对甚至当今依然存在的问题加以探讨。例如,索福克勒斯的戏剧《安提戈涅》讲述在对家庭、宗教和政治社会相互冲突的责任之间进行协调的问题。圣托马斯·阿奎那和圣奥古斯丁写了关于教会—国家问题、或者说宗教和政府间适当关系问题的著作。柏拉图和亚里士多德探讨“谁最适合统治?”“组织社会的最好方式是什么?”等问题。萨尔兹伯利的约翰和约翰·洛克就政治权力的限制和政府应当实行多大程度的控制等问题进行写作。阿里斯托芬的戏剧《利西翠姐》、玛丽·沃斯通克拉夫特、弗里德里希·尼采以及约翰·斯图尔特·密尔开创新领域,探讨女性在社会中应当具有什么地位。

哲学家的著作回答这些内涵广泛的问题,由此成为揭示你自己的价值观和信念的钥匙。当你阅读这本书时,问问你自己:你觉得哪些观念确实有趣、确实真实?为什么?你自己有哪些相关的经验?你在实际上有哪些政治经验?无论那些经验初看上去如何微不足道,它们都有助于形成你自己的政治哲学的基础。把你的观念放在哲学家提供的砧座上锤炼,这将使你能最充分地运用你的这些观念,尤其是当你和你的社会面临政治危机时。

## 政治哲学家比较

一旦我们把各个哲学家的观点放在他们的时代背景中加以理解之后,我们就可以对不同哲学家的观念进行比较。我们可以通过考察概念上的相似点和不同点来进行这种比较,也可以比较人性、正义、平等之类的词汇在不同哲



学家那里都具有什么不同的含义。但是,除了逐个比较哲学家之外,还可以把一群哲学家的观点按照西方政治哲学中的一些具有内在一致性的模式归纳起来。哲学家们经常被刻画为“古代的”、“中世纪的”、“现代的”或者“后现代的”。<sup>⑦</sup> 这些标签可以用在很多方面,其中之一与本书的一个重要主题相关:理性和科学在政治哲学中的地位。可以用几个例子来说明哲学家们在这个主题上的不同视角。

因为你多次听我说过,善的理念是最大的知识问题,关于正义等的知识只有从它演绎出来的才是有用和有益的。……因此,只有当一个具有这些方面知识的保卫者监督着城邦的政体时,它才能实现完美的秩序。

——柏拉图,古代哲学家<sup>⑧</sup>

我们正在讨论的上帝之城是由《圣经》的那些经文所确认的。与人的才能所产生的任何作品相比,这些经文都是至高无上的,其权威并不依赖于人心的偶然冲动。

——圣奥古斯丁,中世纪思想家<sup>⑨</sup>

知识就是力量。

——弗朗西斯·培根,很大程度上是现代思想家<sup>⑩</sup>

自从哥白尼以来,人看来就站在一个倾斜的平面上——如今他正越来越快地从中心滑开——滑向哪里? 滑向虚无?

——尼采,后现代思想家<sup>⑪</sup>

更具体地讲,本书考察科学与理性,连同信仰和其他认知形式在界定政治知识并为其辩护的过程中所起的作用。我们的核心关切是:思想家们提出什么论证和证据来支持他们的政治哲学? 政治的真理是否存在? 如果存在,我们怎样认识它? 如果没有真理,或者如果我们无法知道它,这是否意味着没有对与错? 这些问题对所有政治哲学家而言都是至关重要的。

---

<sup>⑦</sup> 相当深入、细致地在更高层次上探讨这个主题方方面面的是 Stanley Rosen, *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989.

<sup>⑧</sup> *Republic*, 505a, 506b.

<sup>⑨</sup> St. Augustine, *City of God* (New York: Penguin, 1972), p. 429.

<sup>⑩</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, Aphorism III.

<sup>⑪</sup> Friedrich Nietzsche, *On The Genealogy of Morals* (New York: Vintage, 1967), p. 155.

如果信仰和信念经常被用来支持政治主张,那么科学与理性也同样如此。最早的科学发展起源于史前时代的古代近东地区、埃及和美索不达米亚各民族对天体的观测。但是,科学与哲学的同步发展则在古希腊世界才出现。<sup>⑫</sup>

科学可以定义为通过观察(或者,在更晚近的时期,通过实验)而得到的关于物理世界的系统化知识。在古希腊,具有科学思想的早期思想家们拒绝用“诸神介入人间事务”这种内容的神话来对物理事件进行解释。相比之下,他们更欣赏那些专注于自然原因和自然理由的说明,这引导德谟克利特发展出他的原子理论,引导科斯的希波克拉底(Hippocrates of Cos)来到医学的源头。

各种科学发现使一些思想家得出结论:他们能通过运用自然的推理能力来处理人间的各种问题,包括那些涉及政治事务的问题,从而改善他们的生活。他们运用理性和科学来追问各种深刻的疑问,其中包括关于形而上学(什么是真实的?)、认识论(我们怎样知道我们所知道的东西?)、伦理学(我们应当如何行动?)和方法论(回答这些问题的最好方法是什么?)的疑问。各个哲学家对这些疑问的具体回答将在以后的章节中讨论,但是方法论,或者说一个哲学家在思考政治疑问时的思维方法,能表明不同的作者如何运用理性、科学和信仰来得出关于政治问题的结论,也能说明如何据此分类和比较这些作者。

从柏拉图到西塞罗的诸多古代政治哲学家所运用的方法可以描述为理想主义(idealism)。理想主义意味着崇高的理想或者我们称之为抽象原则的东西,例如正义、真理、美德和理性,被视为真实的实体(entities)。说这些东西是真实的,意思是它们比被认为具有较少价值的东西,例如财富、权力或者获得民众支持更加重要,具有更大的优先性。对柏拉图和其他古代或古典作者来说,理性可以被用来发现某些真实的真理或观念,以此作为政治知识的基础。

从圣奥古斯丁开始,贯穿整个中世纪,大多数基督教作者具有一种中世纪的观点,相信宗教信仰和《圣经》是所有重要知识的来源。通过使理想主义服务于信仰而不是理性,这些作者将古代的异教理想主义与中世纪的基督教信仰协调起来。因此,我们可以把这些作者称为神学理想主义者(theo-idealists)。对他们来说,天上的上帝既是真实的,又是所有其他理想价值的化身。因此,神学理想主义者认为,人的最高目标是天国的救赎;即使在政治领域,这

---

<sup>⑫</sup> 关于早期的科学,参见 Patricia Philips, *The Prehistory of Europe* (Bloomington: University of Indiana Press, 1980); and George Sarton, *Ancient Science and Modern Civilization* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1964)。

个目标也比诸如财富、政治影响力、体力、甚至世俗智慧等较为次要但显然更为实际的尘世目标更具优先性。这种神学理想主义取向影响到一些现代早期(early modern)的思想家,例如路德和加尔文。

现代哲学家是一个多样化的群体,包括了从现代早期到新现代再到现代晚期(late modern)的哲学家。自马基雅弗利之后的现代早期思想家是唯物主义者(materialists),并且常常是经验主义者(empiricists)或理性主义者(rationalists)。对他们来说,物质性的价值比任何理想或救赎都更具优先性。这些价值要么以经验知识的方式通过我们的感觉体现出来,要么通过我们的心灵和理性分析体现出来。对现代人来说,“彼岸世界”的目标即便不是毫无优点,也是被视为次要的。在马基雅弗利看来,伦理学问题与政治考量相分离,行动者取代思考者。在另一方面,现代早期的思想家们珍视某些特定的价值,这些价值是古代和中世纪政治哲学家都轻视或者拒绝的。诸如政治权力、财富、身体愉悦、通过科学和技术发明取得的进步以及世俗的满足等价值被认为是人们应当寻求的最高目标。现代早期思想家,包括霍布斯、洛克、培根和笛卡尔在内,他们的方法是通过诉诸比古代思想家所赞同的更加现实的原因,采用更加经验化的分析而把物质优先性与目标相联系。这些作者于是创建出人造的政治实体或者说政府,这使他们能够实现他们的物质目标。<sup>⑬</sup>

此后,对这些现代唯物主义者的批评者包括休谟和康德、伯克和卢梭,以及黑格尔和马克思。他们对许多关于知识和真理的先定假设提出挑战,认为这些假设并不像这些现代思想家认为的那样确定和精确。对这些新现代批评者而言,现代唯物主义是一个必需但暂时的目标;如果我们要实现我们的真正人性,作为一种方法和目标的现代唯物主义则必须被取代。<sup>⑭</sup> 这种新现代方法体现出一种形式的对古代理想主义的回归,但这一回归基于人的激情而不是理性。表明这些批评者特殊观点的是这种理想主义和激情主义(emotionalism)的结合,而不仅仅是他们对现代早期思想家的批评。

现代晚期的思想家,例如杰里米·边沁和约翰·斯图尔特·密尔,回归现代早期思想家的理性,但他们的观点由于休谟和康德等批评者而有所缓和。作为对那些批评的回应,现代晚期的思想家试图通过协调唯物主义与其他人

---

<sup>⑬</sup> 关于对现代科学的发展与17、18世纪的社会改革运动之间互动关系的一项出色研究,参见Geoffrey V. Sutton, *Science for a Polite Society: Gender, Culture, and the Demonstration of Enlightenment* (Boulder, Colo.: Westview, 1995)。

<sup>⑭</sup> 第十八章将表明马克思与恩格斯的“唯物主义”方法论如何服务于理想主义的事业。

类价值来转变现代思想。他们由此否弃了早先的一些教条,例如自然法、自然权利和契约论等。

我们考察的最后一类思想家包括从尼采开始的后现代哲学家。后现代思想家的方法在本质上对理性持怀疑和批评态度,认为自柏拉图以来的任何前人在方法和其他方面的定论都不适用于当今世界。他们否认整个人类历史中有任何向前的发展或者进步,遑论政治哲学家提出的各种观念的进步。因此,他们敦促我们批评甚至否弃我们从以往所接受的一切,并代之以一种永远变化、永远演进的方法,它是支离破碎、没有结果、玩笑嬉戏的,没有任何严肃感,最终将当前我们的观念在哲学上的枯竭转化成“地方性的种种冲动所具有的异质性”。<sup>⑮</sup> 后现代方法论在某些方面体现出一种对古希腊苏格拉底传统的回归。苏格拉底质疑一切,要求人们在他的追问面前为自己的信念辩护,以此作为获得关于真理的真正知识的唯一途径。这样做的结果可能是我们无法确实地知道任何一件事情。但是,这也提醒我们注意理性的至高价值,注意在构思政治目标时尽可能完善、尽可能认真地进行思考的重要性。

当你阅读这些各异的哲学家时,不妨问一问自己:他们是怎样进行论证的?也问一问自己:他们在为其主张进行辩护时诉诸什么来源?他们政治哲学的目标和假定是什么?请注意,在每个时代,都有某些特定的方法和假定占据主导地位,将每个时期中的不同哲学家联结在一起,并使他们区别于处于政治思想先前或后续传统中的其他哲学家们。

## 个体与集体

约翰·斯图尔特·密尔在赞颂现代自由时说道:

向人类提醒这样一件事总难嫌其太频吧:从前有过一个名叫苏格拉底的人,在他和他那时候的法律权威以及公众意见之间发生了令人难忘的冲突……这位众所公认的有史以来一切杰出思想家的宗师……经过一个法庭的裁判,竟以不敬神和不道德之罪被国人处死。<sup>⑯</sup>

<sup>⑮</sup> John Stuart Mill, "On Liberty", in *Utilitarianism, Liberty and Representative Government* (London: J. M. Dent, 1910), ch. II. (中译引自程崇华译:《论自由》,北京:商务印书馆1959年版,略有改动,下同——译者)

<sup>⑯</sup> Jeffrey C. Isaac, "On Rebellion and Revolution", *Dissent* (Summer 1989): p. 383.

这尖锐地表达了人的处境强加给我们的一个基本问题，这个问题有着重要的政治后果。所有伟大的西方政治哲学家都认识到，在个人与集体这两个苛求的实体所提出的要求之间存在着冲突。<sup>①</sup>一些哲学家赋予个人利益的重要性以突出地位，而另一些哲学家则强调集体的善，这就为我们提供了两个可供比较的标签：个人主义者和集体主义者。

个人与集体间的冲突也被称为一与多的问题。另有一些思想家则谈到犹太教—基督教传统中的“我”—“你”困境、“自我”与“他者”之间的生存冲突，或者人的精神在混乱与一致之间的内战。<sup>②</sup>

无论这一冲突的名称是什么，它都是西方政治传统的核心问题，而伟大的哲学家都不是只支持其中一方。问题是，为了得出对双方而言均属最佳的结果，哪一方更重要？时至今日，思想家们的解决办法仍然没有满足上述要求，没能排除所有其他竞争者。

给哲学家的重要著作加上个人主义或者集体主义的标签可能歪曲其整体视角的独特性，因为伟大的哲学家确实在某种程度上考虑到双方的要求。他们在著作中所表达的概念可能与他们得到的总标签相矛盾。因此，在看到某一论述把某些作者称为个人主义者时，这应当理解为，他们著作的着重点使这一称呼成为一项有用的标签，有利于将他们与其他作者进行比较，而不是说这些作者在其哲学学说的所有方面都必定只表达个人主义的思想。

那些支持偏重集体的哲学家通常都把社会描述成一个有机体。在一个有机体社会里，个人与集体的关系就好比器官（例如心脏或肝脏）与身体的关系，他们是相互有机依赖着的。谈论个人幸福或个人反抗集体的权利就好比考虑肝脏反抗身体的权利一样愚蠢。因此，他们相信，公共利益会在一种将整体的福祉置于各个部分之上的有机体政治（organic politics）中实现。

另一方面，那些认为个人相对于集体具有优先性的作者们将社会视为由

---

<sup>①</sup> 一些作者认为，集体指的是国家或其政府。国家是拥有充分独立性和特定地理领土的政治共同体，有组织的政府位于其中。其他作者则将集体等同于社会，包括社会的阶级，以及经济、社会、文化、宗教和教育等方面的内容，并且可能包括或不包括作为正当的权威来源的国家和政府。关于对国家概念的更充分讨论，参见 A. P. D'Entrèves, *The Notion of the State* (Oxford: Clarendon, 1967)。

<sup>②</sup> 例如，可参见 Cyril E. Robinson, *Hellas: A Short History of Ancient Greece* (Boston: Beacon, 1955); Martin Buber, *I and Thou*, rev. ed. (New York: Scribner's, 1984)。关于存在主义，参见让-保罗·萨特 (Jean-Paul Sartre), *Being and Nothingness* (New York: Philosophical Library, 1943); 或者参见从萨特的一些著作中节选出来、初学者更容易理解的文集 *Existentialism and Human Emotions* (New York: Wisdom Library, 1957)。

各个部分组成的聚合物或者总和。他们认为,公共利益是集合政治(aggregate politics)的结果,个人的选择累积形成一个多数派主张,由它来决定谁来领导政府、何种政策值得实施。

## 家庭与性别角色

对许多伟大的政治哲学家进行的研究受到这样一种批评:这些研究经常忽略或者明显排除了女性、各种少数民族以及(通常是底层)社会阶级在政治过程中的作用。本书考察这种批评的基础,把它放在每位哲学家的视角背景中(例如亚里士多德对奴隶制的讨论,以及马克思关于阶级角色的观念),考察当这种批评针对一类或者更多类型的人时所赖以存在的基础。目前,举三部关于男性和女性的本性与角色的著作为例便足以介绍这种批评的基础。

显然,德性虽然为男女所共有,但男女的节制,或男女的勇敢与公正,就像苏格拉底认为的那样,并不相同;男人的勇敢在发号施令中显示出来,而女人的勇敢则体现在服从的行为上。

——亚里士多德<sup>①</sup>

你们作妻子的,当顺服自己的丈夫,如同顺服主。因为丈夫是妻子的头,如同基督是教会的头,他又是教会全体的救主。教会怎样顺服基督,妻子也要怎样凡事顺服丈夫。

——《新约》<sup>②</sup>

男人的幸福是:我要。女人的幸福是:他要。

——尼采<sup>③</sup>

### 男性和女性的角色与本性比较

如果说为西方政治思想划定内容的一种二元对立是个人与集体,那么另

<sup>①</sup> Aristotle, *The Politics of Aristotle*, trans. E. Barker (New York: Oxford, 1952), I, 1260a. (中译引自苗力田主编:《亚里士多德全集》,第九卷,颜一、秦典华译,《政治学》,北京:中国人民大学出版社1994年版,略有改动,下同。——译者)

<sup>②</sup> Ephesians 5:22-24. (中译引自中国基督教协会2002年于南京出版的采用简化字与现代标点符号的新、旧约和合本,下同。——译者)

<sup>③</sup> Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. W. Kaufmann (New York: Viking, 1966), p. 67.

一个具有明确政治意义的二元对立便是男性与女性。男性与女性的角色，附着着还有家庭的角色，这是许多政治理论家的直接关切，并且体现在其他人的思想之中。在大多数哲学家所处的社会里，男人有效地主导着政治过程，正如富人经常控制着穷人，主人统治着奴隶一样。即使那些伟大哲学家质疑他们所在社会的一些核心假定，他们也接受另外一些假定。大多数作者是男性，他们定义的性别间关系经常是等级制的，要么反映他们的公开立场，要么暗示男性支配女性是合适的。尤其是，许多古代和中世纪作者把关于女性的观念作为一项原则，据此分派给女性一种从属性的政治角色，将女性视为被创造出来以满足男性需求的对象。对许多现代思想家来说，这一女性原则是消极的，典型地代表着古代哲学的软肋，实际上是将女性排除于政治之外这种做法的基础。

正如一位敏锐的作者所暗示的那样，男性的主导体现在几个方面。<sup>②</sup> 这种主导可能是直接的，女性由于她所认定的女性本性而从属于男性。这种情况下的女性被赋予重要的社会角色，但她们的角色是被判定为适合她们特殊本性的。女性被认为是软弱、顺从、情绪化的，生来就是为了完成那些与家务和生育活动相关联的任务。另一方面，男性的自然本性则是理性、刚强、最适合在更大的社会和政府中履行任务。他们生来就是决策者、政治人物和战士。女性的地位是从属性的，但她们居于这样一种地位很自然，因此这决不应该被认为是残忍或者专制。女性居于这样一种地位实际上无论是对女性本身还是社会而言都是有利的。自亚里士多德以来的作者们支持由男性公开地支配女性，尽管历史上对这种观点也曾有过明显的例外和挑战。

一些哲学家或许并不想直接讨论性别问题，但他们的观点对男性和女性具有不同的政治后果。这些观点可能也包含着对性别支配的支持。例如，霍布斯可能坚持认为，他关于婚姻和家庭的观点既没有、也不想要任何性别偏见。他甚至可能论证道，他没必要探讨性别问题，因为性别看来与他的核心关



◀ 欲 (法国马约尔)

男人的幸福是：我要。女人的幸福是：他要。

——尼采

<sup>②</sup> Diana H. Coole, *Women in Political Theory* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988).

切没有联系。但是,由于他的观点确实有着与性别相关的政治意义,无论是对他当时的时代还是对我们这个时代,那种意义及其后果就值得连同其政治哲学中的其他关键内容进行讨论。

此外,对性别支配的隐含支持甚至能在看上去明确支持相反观点的作者那里找到。自从柏拉图开始的一群政治哲学家建议性别平等;但仔细考察他们的建议就能看出,他们中的许多人显然只建议对那些表现出男性素质的女性给予平等地位。他们期望那些将要享有和男性平等地位的女性将与女性行为相关的任何倾向,从情绪到生育,从属于刚强、自制等男性品质。

正如当前关于性别平等和性别角色的争论使我们意识到的那样,一些人相信,支持男性支配地位的观念体现着显然的真理,而其他人则激烈地反对。但是,即使对那些不同意这些观念的人来说,阅读这些哲学学说仍然是有价值的;也就是说,这些哲学学说在形成西方知识传统的过程中起着重要作用。即使一个人认为某些观念失之偏颇、过时已久,知道这些观念是什么也还是很重要的,因为这些观念在描绘对当今女性主义思想来说至关重要的许多问题时是很重要的(如果说这种重要性只是通过反面例子体现出来的话)。

总而言之,男性和女性之间的互动影响到每位思想家的全部哲学分配给男性和女性的角色。这些被察觉到的分歧影响到哲学家们所规定的家庭和政府间关系。

### 家庭在政治思想中的角色

西方政治思想中的另一项二元对立是公与私的对立。这些概念有许多意义和内涵;不过,就我们的目的而言,私人领域意味着家庭和亲缘关系,而公共领域则是政治社会。<sup>③</sup> 这里的核心问题是:公共领域和私人领域如何相辅相成?尤其是,家庭结构如何为政治社会的组织方式提供榜样?例如,一些政治思想家论证道,如果一家之长是一个男人,那么政府首脑也就应该是单独一个人。他们以此来为政治上的君主制辩护。

在西方政治思想中,家庭的概念对政治哲学一直是至关重要的。<sup>④</sup> 有时,家庭被描述为第一个政治社会,描述为政治的基础,而在另一些时候,家庭则

<sup>③</sup> Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981).

<sup>④</sup> Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1988).



又被描述为与政治领域相对立的家居生活领域。当你读到以下问题时请予以注意：思想家们如何界定家庭、又如何援引家庭来为政治目标服务？家庭是否被视为自然的？男性和女性在家庭中有什么角色？男性和女性在政治中有什么角色？不妨问一问你自己：对每种政治哲学学说而言，家庭具有何种重要性？关于男性和女性在家庭中角色的学说说服力如何？那些角色又以什么方式成为我们界定政治权威的榜样？

## 政治哲学的历史发展

政治哲学提出和评判信念或价值，并就接受其中一些、否弃另一些给出原因。在大多数社会里，盛行的信念经常在长时期内不受挑战。就任何一种关于现实世界的主流见解而言，其目的都在于稳定社会。这一点在各种传统文化中尤为真切。在这些传统文化中，社会群体（例如，一个家族、部落或者村庄）的各种习俗无须论证即被认为是“正确的”。它们之所以不受质疑，部分是因为诸如高级祭司或者巫医这样的护卫者保护着这些观念。当某一危机或者其他事件激起对那些曾被视为理所当然的信念的质疑时，对这些观念进行论证的需要通常就会出现。如果这种质疑带来与已被接受的旧传统相冲突的新价值，那么就会产生一场政治危机。各个社会一次又一次地面临这种危机，尤其是在它们经历变化的时候。这方面的一个例子是社会经济上的变化，例如贫富差距扩大。变化也有可能是军事上的，例如政治实体获得或失去一个帝国。在极少数情况下，单独一个事件也会引发哲学家对整个社会的否弃，例如审判和处死苏格拉底导致柏拉图质疑当时雅典民主制的整个道德秩序，尤其是它的正义观念。类似地，纳粹在 20 世纪 30 年代的出现促使西格蒙德·弗洛伊德论证文明和文化威胁到人的生存。

重复出现的危机甚至会导致视角发生几乎全面的变换。随着与旧信念相冲突的新信念的出现，哲学家们试图调和它们。如果这种调和不可能实现，那么一种选择就是否弃过时、无用的旧信念，全心全意地支持新信念。例如，这就是柏拉图对雅典民主制的态度和现代人对中世纪视角的态度。

然而，另一种态度则是拒绝接受新的价值，因为它们对令人感觉亲切的生活方式构成太大的威胁。旧的信念，连同以其为基础政府，变成了“神牛”，严禁受到挑战甚至是仔细审视。这是雅典人在面对苏格拉底的追问时的反应。第三种态度试图调和新旧价值，以便它们能够在哲学上彼此相容。亚里

士多德对柏拉图观念的回应和洛克对霍布斯的回应某种程度上就属于这种情形。因此,通过有选择地调和一些不同的态度,我们能够在不一定接受哲学家的每一项观念的同时同意哲学家们提出的某一些价值。

## 调和信念冲突的技巧

调和哲学冲突的努力试图澄清和阐明各种价值和信念的内在含义,并弄清它们是怎样冲突、在什么地方发生冲突的。首先需要注意的是,政治哲学家能够在至少两种不同层面上进行写作:一是哲学层面,二是制度层面。我们不当混淆这些层面。在哲学层面上,作者们讨论关于人性的抽象观念,讨论政府目的,讨论社会、宗教和家庭的角色,也讨论诸如权力、正义和自由等价值。这些观念对社会的整体界定来说是重要的,并且影响到哲学家所给出的制度建议。但在制度层面上,政治哲学家讨论较为具体的事情,例如政治过程(应当由谁、怎样来挑选政治领导人?正当的决定应该通过何种方式作出?)、地理关切(一个政治实体的最佳规模和人口)、领土各部分间的关系(单一制、联邦制),以及具体的个人权利等。一些作者给出相当有限的一套具体制度建议(例如《理想国》里的柏拉图),而其他人则给出许多的可选方案(例如亚里士多德详细叙述了多种多样的政府形式)。

### 描述性陈述与规定性陈述

在哲学层面上,我们应当区分关于政治世界的描述性和规定性陈述。一般说来,描述性陈述告诉我们“是”什么,而规定性陈述则告诉我们“应当是”什么。然而,区分这两种陈述有时并不那么容易,因为它们的句子结构可能是相同的。<sup>⑤</sup>

不妨以“所有人(men)生来平等”这一陈述为例。在语法形式上,它和“这个房间里的所有男人(men)都在十六岁以上”这一描述性陈述相像。但是,把前一陈述视为一项描述性陈述会导致(事实上已经导致了)大量的混乱与浪费精力。政治哲学家的著作经常受到的一项批评是,他们作出许多模糊、主观的

<sup>⑤</sup> 此外,托马斯·A. 斯普拉根斯(Thomas A. Spragens)提醒我们,“即使最简单的事实陈述”也包含某种规定,而且,在塑造我们的观念时,政治哲学家“同时也将塑造我们的政治行为(或者‘实然’)”。*Understanding Political Theory* (New York: St. Martins, 1976), pp. 103—104.

陈述；我们从中不能看到任何具体结论——或者我们几乎不能从中推断出任何结论。那些把诸如“所有人生来平等”这样的陈述视为描述性陈述的人们十分尖锐地提出这种批评。他们愤怒、失落，追问如何能够在没有更加准确的关于平等的定义时，在事实上弄清或者评估这一陈述是否真实。

这种观点假定，在确定了平等究竟是就智力、财富、职业、性别、种族、宗教这些尺度中的某一项而言，还是就其他一些尺度，或者多种尺度的结合而言之后，就可以对上述陈述予以确认；而且，尺度的确定将能使观察者科学地证实或者否弃这一陈述。但是，对政治哲学著作来说，这一假定是不相关的。这是因为，政治哲学家的著作表明，当他们作出“人(man)是……”（也许更准确的说法是，“人类(humans)是……”）<sup>⑥</sup>这样的断言时，他们是在就人性作出某种论断。因此，正像关于人性的其他哲学陈述一样，“所有人生来平等”并不是一个描述性陈述。它不能被视作一条科学命题，因而也不能通过首先定义平等，然后对人们进行观察或者收集事实这样的步骤来“证明”其为正确或错误。相反，这一陈述是规定性的。<sup>⑦</sup>这是一项价值陈述或道德建议。它旨在回答的是一些哲学疑问，例如我们的首要目标应当是什么？我们应当受到怎样的对待？以及应当怎样组织社会以便我们能够实现我们的首要目标？换句话说，这一陈述是一种简便说法，应当被翻译为一项道德规定：应当根据“所有人都是平等的”这样的假定来对待所有人，以便他们能够实现其人生目标。换一种方式来说就是：帮助你的同胞实现他们的真实目的；尽管他们彼此之间有着明显的差异，仍然根据“他们是平等的”这样的假定来对待他们，并以此为基础来组织政治和其他相关制度（即社会制度和经济制度）。<sup>⑧</sup>理解哲学陈述的规定性目的可以使我们认识到，每位作者都要求读者们以某种特定的方式来看待或者理解现实世界，并根据这种见解行动——同时并不否认我们的感觉或科学所认识到的现实世界。

---

<sup>⑥</sup> “man”在英语中既可专指“男人”，又可泛指“人类”。本书使用的“man”一词就应按这种双关含义来理解。在译文中，为了符合中文的语言习惯，多数译为“人”或“人类”，少数译为“男人”，但请读者注意这个词所包含的双关含义。——译者

<sup>⑦</sup> 正式术语是“规范的”(normative)。规范陈述提出一个主观的价值判断，区别于可被检验与证实的经验陈述。

<sup>⑧</sup> 与此相反的观点认为，尽管人与人有着表面上的相似性，但还是应当按照“人是不平等的”这样的假定来对待人们。从柏拉图开始，许多思想家持有这种观点，倡导根据这一原则来组织建立政治制度。

## 澄清概念

调和哲学冲突的下一个步骤是通过澄清概念来揭示这些相互冲突观点的内在含义。在这样做的时候,我们必须尽可能地保持客观和公允,必须始终努力通过哲学家自己的心灵来看待问题。对概念的澄清要求我们在抽象形式或一般形式上看待诸如正义或平等这样的观念。正如我们已经见到的那样,“所有人生来平等”是一项道德规定;但是,根据提出这一建议的作者的不同,这一陈述可能是指某种笼统的机会平等,或者政治平等(一人一票),甚至某种社会或经济平等(当然还可能指其他方面的平等)。对概念的澄清使这一建议脱离了纯粹的修辞领域。尽管纯粹的修辞可能使人感觉良好,但其真实意涵甚少。

民主这个词是表明有必要澄清概念的又一个例子。人们通常接受的民主是指统治者由民众选举产生的国家。但是,如果某一个哲学家建议实行我们称之为专制的制度——在这种制度下,统治者不是由民众选举产生的——并声称他所建议实行的这种政府形式是“民主”,我们对此该如何理解?我们应该追问:他的意思是什么?他的建议是否真正民主?最后,民主是什么意思?

概念澄清也要求我们把观念与它们的历史背景,或者说这些观念的写作时代,联系起来加以理解,因为哲学家们的写作意在对他们的同时代人产生影响。背景包括哲学家的生活历程,以及他们当时的经济、政治、社会 and 制度。例如,如果柏拉图从未亲身结识苏格拉底,他仍然可能写出深刻的政治哲学著作,但这样写出的著作将会与《理想国》有极大的不同。然而,将哲学家放在他们的时代背景中加以理解,这并不意味着他们的观念与我们当今时代无关。倘若这样认为,那就把哲学建议混淆于写作动机。因此,尽管柏拉图对正义的极大关切可以追溯到苏格拉底的命运——我们由此可以更充分地理解这一关切的来源,但这和柏拉图用“正义”这个词汇来表示什么是两回事。柏拉图及其后继者在就他们的个人经历展开写作时确实是为了影响他们同时代的人,但他们所讨论到的更大问题和他们所给出的种种建议却有着持久、普遍的价值。

以其惯有的眼力指

美国作家亨利·戴维·梭罗(Henry David Thoreau)

出政治哲学的几个核心问题:

存在着不义的法律：我们应该满足于遵守这些法律，还是应该努力修订它们，并直到我们做到这一点才遵守它们，或者应该立即违反它们？……为什么（政府）总是迫害基督徒，将哥白尼和路德开除教籍，宣布华盛顿和富兰克林是叛乱者？<sup>②</sup>

政治哲学家回答的种种疑问或者与人们实际遇到的问题有关，或者与他们自身所在社会中发生的、被认为与政府相关的冲突有关。西方政治哲学的漫长传统来自于政治哲学家对这些政治问题的考察，来自于他们回应、甚至取代种种旧的既有理论的要求。通过创建新理论，政治哲学家提出一套新建议——这些新建议基于尽可能直白和一致的信念——来指导人们的政治行为。在用继承下来的语言发表言论的同时，政治哲学家也在发展和扩充着语言，发明出我们用来组织政治生活的词汇，并建议我们遵循他们所赞成的价值。因此，西方政治哲学传统代表着一种持续不断的努力，通过改变人们关于政治世界的思想而把人们带向更美好的社会。

这本书中讨论到的哲学家越出他们自身所在社会所面临的狭隘或具体问题的局限，对更为宏大的问题进行一般化的研究。政治哲学家对他们和我们的社会均提出挑战，从而超越了时代。无论其内容是什么，每种学说都提供了全面的视野，提供了在一个变动不居的世界上处理问题的一种新视角。每位哲学家都可被视为一位用笔作为武器的真正的革命者，他们的声音比我们当中大多数人所能发出的声音都更有力量，更加明晰，更富智慧，也更为全面。他们由此经常彼此“对话”，而且也和我们对话。尽管哲学著作的抽象程度有时会造成初学者理解上的困难，但这对于促进这种对话的发展却很重要；倘若没有这种抽象，哲学家们便可能不过是些受到时代局限的流行读物作者，就一些狭隘的问题及其解决办法为他们的同时代人进行写作。哲学家肯定不是这样的人物。他们为了应对当时的问题而首创的各种观念可以在一定限度内应用于他们不可能预见到的情况。例如，19世纪作者卡尔·马克思的观念被改造，以便应用于与19世纪不同的20世纪的情况和社会。尽管若干个由前苏联建立的、以马克思的观念为基础的政权倒台了，但是仍然有人相信他的著作对我们当今世界来说依旧有意义。同样的情形也发生在几乎所有伟大政治哲学家身上。

---

<sup>②</sup> Henry David Thoreau, "Civil Disobedience", in *Walden and Civil Disobedience*, ed. O. Thomas (New York: Norton, 1966), p. 231. 在一个注释中，编者指出，哥白尼实际上并未被开除教籍，但罗马天主教会禁止发行他关于太阳系的著作。

► 被缚的身躯  
(法国马约尔)

每位哲学家都可被视为一位用笔作为武器的真正的革命者，他们的声音比我们当中大多数人所能发出的声音都更有力量，更加明晰，更富智慧，也更为全面。



由于政治哲学是通过相互冲突的信念之间的互动而得以发展的，因此著

作风格经常是论争性的。例如，我们可以发现卢梭在与洛克对话的同时也在反驳他，或者是现代人反对古代人的观点。然而，这种反对并不是读者会采取的唯一视角。另一种视角可以在古印度故事“盲人摸象”中找到（这个故事用它自己的方式构成对人性的又一种注解）。这个故事有许多种版本，其中一种是说一位富有的地主征集了许多盲人，叫他们只用他们的触觉来描述一只大象。一个人摸到了象鼻，说大象像条蛇。另一个人摸到了象尾，说大象像根绳。又一个人摸到了大象的侧面，说它像堵墙。大象显然都像所有这些东西，但又不只是这些。因此，我们可以认为，每位哲学家都对我们理解所谓的人类进步这一复杂事物增添了有价值的新视角。<sup>⑩</sup>

新视角。<sup>⑩</sup>

人类进步这一范畴包含许多子范畴，政治进步是其中之一。将大众从少数人随意、非理性、暴虐的控制下解放出来，这可以称为一种进步。就西方政治哲学而言，这一变化发生在人们根据某些观念行动之时，这些观念导致强者的政治（和经济）权力被所取代对这些精英的控制。这反过来激发出更多人的创造潜力，促成更多的个人幸福和社会幸福。

政治进步的另一个方面体现在民主政府的出现。自柏拉图以来的哲学家已经认识到，有必要保护少数人的自由和少数派群体的自由。他们与多数派意见不合，渴求权力的民众因而试图要么直接压制不同意见的和平表达，要么由政府进行这种压制。<sup>⑪</sup>

政治进步的前进道路并非一帆风顺，而是不平坦、不确定的，有时甚至是

<sup>⑩</sup> 将政治哲学在各个时代中的发展描述为不断进步的，这是一种个人观点，它基于从古代作家到中世纪和现代作家的演变。一些后现代思想家否定这种观点，不认为越新的思想必定越好。

<sup>⑪</sup> 我们在第十七章讨论约翰·斯图尔特·密尔对这个两难困境的讨论。他认识到，有必要保护个人自由，防止拥有政治权力的个人和集体（包括政府层面的和社会层面的）对个人自由的损害。因此，他既反对由政府实行的暴政，也反对他所说的“多数人的暴政”。在政治进步受到的双方面威胁这个问题上，密尔之前的思想家关于个人与集体关系的观点隐含地具有强烈影响。

倒退的。从这个角度来看，20世纪总体来看呈现出后退而不是进步。<sup>②</sup>如今看来，政治权力时常在为有权有势的少数人服务，他们用毁灭性的力量控制着大众，其中一些毁灭力量甚至可能消灭整个人类。过去，新的政治哲学家出现在人类毁灭之前，帮助人们重新设定人类进步的前进走向。这种情况会再现吗？为了在新事物出现之时对其有所认识，首先需要对旧事物有所认识。

以下章节意在向你介绍这些旧事物，从而帮助你看清我们已经取得何种进展，也帮助你准备好接受新事物。在你阅读每位哲学家的时候，考虑一下哪些观念在作为一名个人的你那里引起最大的共鸣，也考虑一下你将如何通过这些观念的相互联系来形成你自己的政治哲学的基础。不妨问一问：我正在阅读的这种哲学用什么方式运用和改善以往思想家的观点？在我们如今面临的主要问题中，这种哲学讨论到（或没有讨论到）哪些问题？

## 补充读物

带星号(\*)的表示不同的解读

Dahl, Robert A. *On Democracy*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1998.

D'Entrèves, A. P. *The Notion of the State*. Oxford: Clarendon, 1967.

The following works are listed here only, but are relevant to a number of chapters.

Rosen, Stanley. *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989.

\*Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

虽然以下著作只在此处列出，但它们与本书的许多章节都有关：

Coole, Diana H. *Women in Political Theory*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988, 1993.

Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981, 1991.

Okin, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979, 1992.

Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1988.

Saxonhouse, Arlene W. *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*. New York: Praeger, 1985.

Spelman, Elizabeth V. *Inessential Women: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon, 1988, 1990.

Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown, 1960.

<sup>②</sup> 正如罗伯特·A·达尔(Robert A. Dahl)在《论民主》(*On Democracy*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1998)第145页所说：“20世纪是民主常常遭受失败的时代。七十多个国家的民主制度崩溃，让位于权威主义政权。然而，它又是民主获得非凡成功的时代，毫无疑问是人类历史上民主制度最为繁荣的时代。”







第一部分

# 古代政治思想





## 第二章

# 雅典剧作家：索福克勒斯与阿里斯托芬



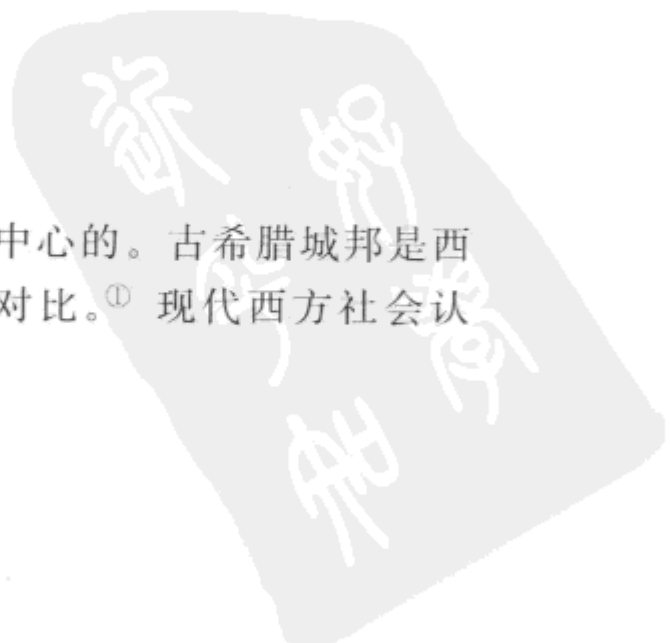
### ◀ 德尔斐古城

古希腊是一个神话世界，而不是一个科学世界，个人与世界之间存在着一种“我—你”关系。

## 导 言

古希腊世界是以城邦(polis)这种政治共同体为中心的。古希腊城邦是西方最早的政治组织形式之一，与现代民族国家形成对比。<sup>①</sup> 现代西方社会认

<sup>①</sup> 第三章将对城邦这种政治组织有进一步的讨论。



定,个人拥有明确的政治权利以保护自身免受政府的侵害。使一个人值得获得尊重和尊严的是个性和个人的道德良心,这也受到重视。政治领域和家庭领域通常是不同的。它们各自提出独特的忠诚要求和责任要求,人们往往并不认为在二者的这种要求之间存在交迭。于是,现代西方社会是多元的,经常包含许多根据宗教、种族和亲缘等因素来进行区分的不同群体。然而,连同性别因素在内,人们并不认为上述这些因素会对谁掌握政治权力有影响。

然而,在古希腊世界,人们通常接受这些并不为现代西方人所接受的假定。早期希腊社会的特征是一种整体感,通常并不区分政治忠诚、神学忠诚与家庭忠诚,也不认为它们是相互冲突的。<sup>②</sup>相反,它们全都混合在一起,相互重叠,宗教规范、家庭规范和政治规范共同规定和加强着个人的特定角色和义务。对父母的服从得到宗教命令的支持,服从国王的要求在很大程度上与服从父亲的要求如出一辙。

此外,当时的人们也不认可现代意义上的个性。<sup>③</sup>对国家、诸神和家庭的义务被认为是和谐一致的,人们不加质疑地将它们接受为传统的一部分,指导和约束着人们的责任。在为雅典阵亡将士举行的葬礼演说中,伯里克利(Pericles)(一位著名将领)表达了这种义务感和对传统的尊重。他说道:

但是,我们在私人关系中所享有的所有这些安逸却并不使我们在身为公民时无法无天。我们的主要保卫者在抵制这种令人恐惧的情景,教导我们要服从长官和法律……无论它们是确实存在于法律汇编中,或者是虽不成文,但一旦违背便会招致耻辱的法规。<sup>④</sup>

不加质疑地尊重传统和传统价值,这促使个人服从权威,而不是与之争执,人们认为否则就会产生严重的问题。这种对传统的尊重塑造了获取知识和科学的一条途径,也塑造了处于古希腊文化中,与我们当今世界不同的世界。现代西方社会是以科学为导向的。我们中的大多数人一般都相信,世界上的大多数可见事件都有着能够为人所知的原因,而不认为各种事件是偶然发生的,也不认可用神话来解释。只有当法律或规则获得某些好的、合乎理性

<sup>②</sup> Michael Grant, *The Rise of the Greeks* (New York: Scribner's, 1987), p. 39.

<sup>③</sup> Arlene W. Saxonhouse, *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), pp. 1—2.

<sup>④</sup> Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. R. Crawley (New York: Everyman's Library, 1968), p. 93.

的理由的支持时,我们才接受它们。但是,对公元前6世纪的古希腊人来说,情形却并不总是这样。他们的世界比我们的更加传统。那是一个前科学、前理性的世界;人们并不用理性和基本的科学思维来解释世界。一般来讲,人们既不期望获得理性解释,也不用理性解释来支持社会的规则或法律,这一方面是因为没有人质疑这些规则或法律,另一方面则是因为这些规则是以所有人都接受的传统为基础的。

古希腊是一个神话世界,而不是一个科学世界,个人与世界之间存在着一一种“我一你”关系。<sup>⑤</sup> 当时的人们把世界(实际上是整个宇宙)视为有生命的,把古希腊人和宇宙的关系视为人格化的关系。人们用众神和各种传统来解释事物,把命运或机遇视为一位女神,将世界上的各种基本变化最先解释为超自然的人格化力量的介入行为,而不是我们如今用科学和理性方式描述的自然力量发生作用的结果。

在公元前5世纪,这种传统的、神话导向的视角开始发生变化。理解世界的努力变得更加理性化,由此诞生了哲学。<sup>⑥</sup> 重要的古希腊哲学家亚里士多德在他的《形而上学》中提出,“求知是所有人的本性”:

不论现在,还是最初,人都是由于好奇而开始哲学思考,开始是对身边所不懂的东西感到奇怪,继而逐步前进,而对更重大的事情发生疑问,例如关于月象的变化,关于太阳和星辰的变化,以及关于万物的生成。<sup>⑦</sup>

正是这种好奇或者说求知欲首先引领古希腊人寻求解释、理解和质疑的不仅有他们周遭的物理世界,而且还有他们的社会、共同体和政治。

许多被称为“前苏格拉底”(意思是苏格拉底之前的古希腊哲学家)的早期哲学家试图解释宇宙。苏格拉底往往被认为是第一个质疑古希腊道德和政治世界的哲学家<sup>⑧</sup>,但与他同时代的许多诗人和剧作家也提出了有关政治和社会的重要问题。包括荷马(Homer)的《伊利亚特和奥德赛》(*Iliad and Odys-*

<sup>⑤</sup> Henri Frankfort, *Before Philosophy* (New York: Penguin, 1966).

<sup>⑥</sup> Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), pp. 28—30.

<sup>⑦</sup> Aristotle, *Metaphysics*, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard Mckeon (New York: Random House, 1941), p. 692. (中译引自苗力田译:《形而上学》,《亚里士多德全集》第七卷,北京:中国人民大学出版社1993年版,第31页。——译者)

<sup>⑧</sup> W. K. C. Guthrie, *Socrates* (New York: Cambridge University Press, 1984), p. 110.

sey)、赫西俄德(Hesiod)的《神谱》(*Theogony*)、修昔底德(Thucydides)的《伯罗奔尼撒战争史》(*Peloponnesian War*),以及希罗多德(Herodotus)的《历史》(*Histories*)在内的许多古希腊传说,并不仅仅是讲述人类伟大事迹的故事。这些诗歌、戏剧和传说运用修辞或戏剧场合来提出许多政治问题和政治冲突,促使人们注意这些据认为会威胁到社会团结的问题和冲突。

索福克勒斯(Sophocles, 公元前 496—前 406)和阿里斯托芬(Aristophanes, 公元前 447—前 385)这两位剧作家对他们在其所在世界中察觉到的变化和事件加以质疑。在索福克勒斯的《安提戈涅》(*Antigone*)和阿里斯托芬的《利西翠姐》(*Lysistrata*)中,主要角色质疑古希腊世界的政治统一以及这种统一的理由或原因。在这两部戏剧中,正如在当时的许多悲剧中一样,这种质疑是由女性提出的。由于女性在社会中的受保护或局外人地位,她们代表着一种独特的视角,能够对城邦提出挑战。<sup>⑨</sup> 这两部戏剧,无论喜剧或是悲剧,都是好奇和思考的产物,因为它们直面许多政治问题,这些问题在苏格拉底、柏拉图、亚里士多德以及整个西方政治哲学史中都能找到。

在出现这两部戏剧的时代里,古希腊世界中的许多已被接受的价值正在经历变化。尽管这些戏剧对那些变化给出的解释体现出一种远离神话和传统、趋向理性的趋势,但它们仍然质疑那些正在涌现的与传统价值相抵触的价值。更具体地说,通过质疑古希腊世界的统一,质疑政治义务及其与家庭和宗教责任之间的关系,这些戏剧探究了法律和政府的基础与局限,以及公民不服从(civil disobedience)的理由,进而审视我们对法律和政府的义务。除了许多政治问题之外,这两部戏剧还探讨有关家庭、性别角色以及男性与女性的差异等许多重要问题。这两部戏剧所揭示出的社会冲突预示了古希腊哲学以及此后 2500 年间的西方政治思想的重要主题。

## 《安提戈涅》

《安提戈涅》是一部古希腊经典悲剧。人们经常将它视为一部文学著作,讲述一位个人与一位国王之间的对抗。然而,这部戏剧所描述的多重冲突却是极富政治含义的。《安提戈涅》讲述的故事在历史上吸引了大量的注意,因

<sup>⑨</sup> *Fear of Diversity*, pp. 51—52, p. 76.

为它描述的种种冲突提出了许多关于政治、法律、宗教和家庭的疑问。<sup>⑩</sup>除了安提戈涅和克雷翁之间的争论外，这部戏剧中还有其他几个重要的政治问题在整个西方政治思想史中反复出现。

这部戏剧剧本中的事件是以战争和反叛为背景的。故事开始于因为底比斯的王位继承而爆发的一场内战。安提戈涅的两兄弟之一，埃泰奥克勒斯，拒绝订立与他们的另一个兄弟波利奈斯轮流统治的协议。在埃泰奥克勒斯和波利奈斯都战死以后，他们的叔父、国王克雷翁命令不准埋葬波利奈斯，而是让他被秃鹰吃掉。古希腊人认为，死去的人倘若没有被安葬，灵魂就会永远在大地上游荡，无法前往冥府。安提戈涅决定要安葬她的兄弟波利奈斯，这遵循了古希腊人的古老安葬传统，但违抗了克雷翁的命令。她因此被捕，并被判处活埋。听到克雷翁的命令后，海蒙抗议他父亲对他未婚妻的判决。最后，海蒙瞒着克雷翁自杀了。克雷翁的妻子欧里狄克因为悲痛于儿子的死，也自杀了。在这部戏剧的结尾，克雷翁认识到他藐视传统是错误的，想放了安提戈涅，但是为时已晚。安提戈涅、克雷翁的儿子、克雷翁的妻子全都死了。



▲《安提戈涅》

《安提戈涅》原本就是一部政治戏剧，提出关于法律、政治和政治义务的性质等诸多根本性问题。它质疑“宗教、家庭和政治责任相辅相成”这一假定，而且还增加了性别问题这一新维度。

政治义务与良心之间关系的问题最初出现在安提戈涅说她要挑战克雷翁的命令，安葬她兄弟的时候。她为什么要这样做？意志刚强的安提戈涅和她更为传统的姊妹伊斯梅娜（她最终仍然拒绝帮助安提戈涅）的一段对话回答了这个问题：

安提戈涅：你能徒手把他的尸体抬起来，并和我一起把他放下吗？

伊斯梅娜：什么？你想埋了他？这可是犯法的。

安提戈涅：对！他是我的兄弟，而且，任凭你怎么否认，他也是你的兄弟。没人会说我是个叛国者。

<sup>⑩</sup> George Steiner, *Antigones: How the Antigone Legend Has Endured in Western Literature, Art, and Thought* (New York: Oxford University Press, 1986).

伊斯梅娜：太疯狂了，克雷翁说得很清楚……

安提戈涅：不，他无权阻止我做我自己的事。<sup>①</sup>

因此，对她兄弟所负有的家庭义务看来是一项比政治责任更为重要的理由；对众神和传统负有的责任也是如此：

克雷翁：你，简单地告诉我，不要长篇大论——你是否知道有一项法令禁止你这样做？

安提戈涅：我很清楚。我怎么会不知道？它是公开的。

克雷翁：那你还敢犯法？

安提戈涅：我当然敢。在我看来，发布公告的不是宙斯，根本不是。而且，也不是那与众神一起生活在地下的正义之神向人们颁布这些法律。<sup>②</sup>

更具体地，当克雷翁质问安提戈涅对他负有怎样的义务以及她为什么违反法律时，安提戈涅说她对高级法(higher laws)负有义务：

我并不认为你的命令能使你这个凡人取代众神，取代那伟大、不成文、不可动摇的传统。他们是活生生的，不仅在今天或昨天活着：他们从时间的最开始起就永远活着，没有人知道他们什么时候第一次看见光。<sup>③</sup>

安提戈涅此处的回答在几个重要方面富有启发意义。首先，这里承认存在着支配个人的高级法，人间的法律或者国王的命令都不能凌驾于它之上。这意味着世俗法与神圣法的一种差异。进一步而言，世俗法必须与众神和永恒传统所订立的这种高级法保持一致。只有当世俗法和高级法保持一致时，个人才有义务遵守世俗法。当二者发生冲突时，个人的首要义务是遵循高级法。

《安提戈涅》中的这段话预示着后来在西方思想中出现的自然法传统。这一传统强调，存在着终极意义上的正义、规则或标准，用来判断世上的对与错，人定的法律只有与这些永恒的自然法保持一致才能被认为是正义的。许多政

<sup>①</sup> Sophocles, *Antigone*, in *The Three Theban Plays*, trans. R. Fagles (New York: Penguin, 1982), p. 61.

<sup>②</sup> *Antigone*, pp. 81—82.

<sup>③</sup> *Antigone*, p. 82.



治思想家认为,对于界定和判断人类制度在道德或政治上的公正以及指导个人应当如何行动而言,相信存在着某种关于正义的永恒不变标准,这一点是很重要的。如果事实上存在正义的某种终极概念,并且如果我们能知道它,那么我们也就能知道如何组织社会,如何正确行动。

安提戈涅诉诸高级法的行动也引出关于政治义务和公民不服从的重要疑问。个人在什么情况下被迫遵守国家法律?如果个人可以不遵守法律,那么应当容许个人在何时、因为何种原因不遵守这些法律?对克雷翁来说,服从他的法律是绝对的、不容置疑的:

无论是谁越出界线,无论是犯法或是擅自向上级发号施令,他都不会从我这里得到赞扬。那个由城邦授予权威的人,他的命令必须得到服从,无论这命令是大是小,是对是错。无政府——这是世上最严重的犯罪!她,她摧毁城邦,荡平家园,击溃标枪手的队列,让他们头也不回地逃跑。不过,除了那些使这种混乱状态持续下去的人以外,大部分人的生活还是要靠纪律来维持的。所以,我们必须保护那些过着守法生活的人们。<sup>⑭</sup>

因此,对克雷翁来说,人们有绝对的义务要遵守法律。违法会带来混乱与无序。如果容许一个人不遵守法律,就可能引起大规模的不守法,导致内争与内战。为了防止出现政治上的无政府状态,唯一的途径是要求所有人无论有什么个人理由都要守法,并惩罚那些违法者。

然而,安提戈涅确实违法了,而索福克勒斯看上去似乎要证明她这样做是有道理的。安提戈涅对其行动的辩护引起四重的冲突或者说相互交叠的效忠要求。首先是良心问题,其次是宗教问题,第三是家庭问题,第四是性别问题。索福克勒斯的世界是一个有着永恒道德律的道德和谐世界。违反这些戒律就打破了这种和谐,引起可怕的反应。<sup>⑮</sup>当克雷翁一旦认识到正义是什么,破坏道德和谐的后果就显明了,他于是改变了他对安提戈涅的判决的看法:

现在,我的头脑清醒了!来吧,你们每个人,都拿上斧子,向那片高地前进,快!我和我的清醒判断都告诉我——我把她锁起来了,我

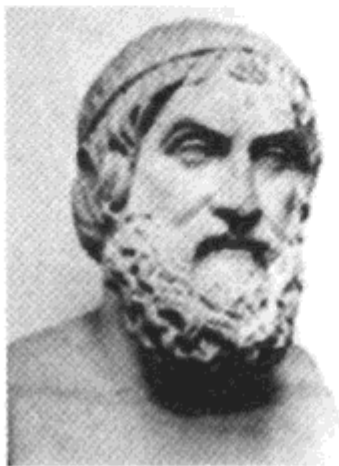
<sup>⑭</sup> *Antigone*, p. 94.

<sup>⑮</sup> H. D. F. Kitto, *Greek Tragedy* (London: Methuen, 1966), p. 148.

要亲手放了她。我怕……最好将现有的法律保持到我们死的那一天。<sup>⑩</sup>

当克雷翁得知安提戈涅、海蒙和欧里狄克全都死了时，他必定认识到了他所负的责任：

毫无意义，疯狂……我的罪恶，我的固执，无可救药——看看我们，杀人者，被杀的，父亲和儿子，流着同样的血——悲惨啊！我的计划，我的心肝，我的儿子，这么年轻就死了！唉，死了，离开了这个世界，不是因为你们的愚蠢，不，是因为我自己的愚蠢。<sup>⑪</sup>



▲ 索福克勒斯

由此看来，索福克勒斯必定赞成秩序和传统；<sup>⑫</sup>任何唐突的挑战都是危险的。安提戈涅质疑将家庭、国家和宗教整合在一起的宇宙基本秩序与和谐。这部戏剧质疑将古希腊世界整合在一起的政治宇宙论。这种宇宙论使城邦的法律和结构成为众神命令、众天体和宇宙的扩展。这种对应一直延续到个人层次，那里有一种秩序感为每个人确定位置。

然而，是谁真正挑战这种和谐？是不服从克雷翁的安提戈涅，还是首先发布命令不许埋葬死者的克雷翁？克雷翁自己作出的承认表明，悲剧之所以一步步展开，是由于他没有认识到众神订立的永恒法律。他用他的命令对自然发起了攻击。

不过，在另一方面，安提戈涅的行动也对古希腊人的道德体系提出了挑战。通过挑战克雷翁的法律，她区分正当(*legitimate*)统治与不正当统治。这意味着一些统治者与其说是统治者，不如说是暴君(*tyrant*)。<sup>⑬</sup>索福克勒斯在若干处指明柏拉图和后来其他政治哲学家所作的区分，提出国王们追求的是共善(*the public good*)或者说他们的臣民们的好处，而暴君是不正义的，他们的行动出于自我利益，将国家视为私有领地：

<sup>⑩</sup> *Antigone*, p. 117.

<sup>⑪</sup> *Antigone*, p. 124.

<sup>⑫</sup> Edith Hamilton, *The Greek Way* (New York: Avon Books, 1973), p. 190.

<sup>⑬</sup> “*tyrant*”既可以指“不受法律约束的统治者”，由此引申为“暴虐统治者”，即“暴君”；又可以指“以非法手段夺取统治权的人”，即“僭主”。与此相应，“*tyranny*”既可以指“暴君的统治”，即“暴政”，又可以指“僭主的统治”，即“僭政”。本书中译统一将“*tyrant*”译为“暴君”，将“*tyranny*”译为“暴政”。——译者

安提戈涅：幸运的暴君们——这就是权力带来的好处！拥有残忍的权力，可以做他们喜欢做的事，说他们喜欢说的话。<sup>①</sup>

克雷翁：我要为了别人而统治这片土地——还是为了我自己？

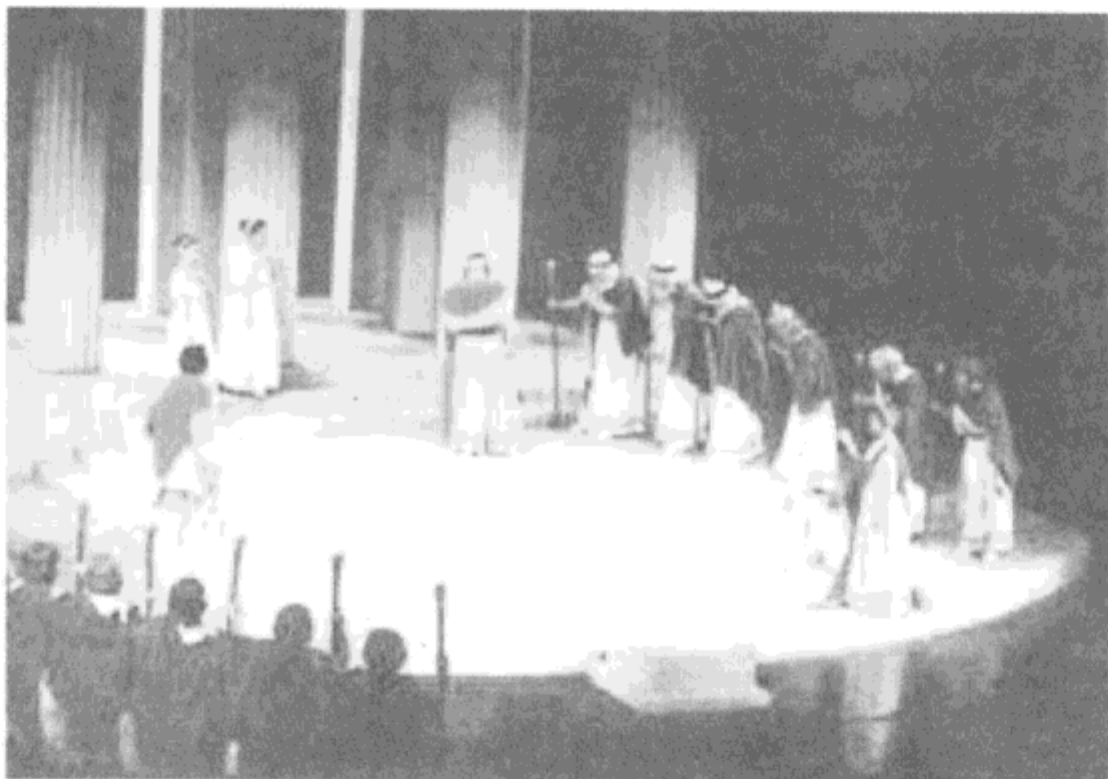
海蒙：根本没有哪座城邦是由一个人所拥有的。

克雷翁：什么？城邦是国王的——这就是法律！

海蒙：多么厉害的国王啊！看你造就了多么荒芜的土地——只有你一个人。<sup>②</sup>

蒂雷西亚斯(Tiresias)：所有暴君都渴望肮脏的收获。<sup>③</sup>

因此，安提戈涅的挑战针对的是被暴君滥用的权力，这一挑战是一项通过藐视人定法以捍卫更高价值的决定，而不仅仅是一项公民不服从行为。它诉诸良心来做正确的事情。安提戈涅对克雷翁的藐视其实是在保护面对国家的个人，从道德而不是合法性(legality)<sup>④</sup>那里寻求支持，申明个人有权利质疑权



► 索福克勒斯悲剧场面

<sup>①</sup> *Antigone*, p. 84.

<sup>②</sup> *Antigone*, p. 97.

<sup>③</sup> *Antigone*, p. 114.

<sup>④</sup> 现有的中文政治学著作常用“合法性”来翻译“legitimacy”一词，但是，这样的译法难以与“legality”一词的含义相区分。理解“legitimacy”与“legality”的区别可以从此处所讨论到的“高级法”与“人定法”的区别入手。从这个角度来看，“legitimacy”更恰当的译法应是“正当性”，而“legality”则可以恰当地译为“合法性”。——译者

威和权力。安提戈涅的藐视行为于是也是一项关于个人主义、个人权利和良心——它有时能反对大众、法律或者统治者的要求——所具备权利的宣言。这一行为宣布，个人有权利、也许还有责任运用自己的判断力来决定对错。它拒绝承认政治义务是基于不受挑战的假定的绝对责任，也拒绝承认反靠权力就可强制人们遵守法律。

在《安提戈涅》中出现的第二项冲突是宗教与国家间的冲突。<sup>②</sup> 安提戈涅通过诉诸更高的宗教道德 (religious morality)<sup>③</sup> 来为她的行为进行辩护，这意味着众神已经告诉她什么是对的，什么是错的。她的宗教观点在她评判克雷翁的法令时起着重要作用，促使她指出克雷翁的命令忤逆众神。换句话说，安提戈涅的宗教观点使国家与宗教相竞争<sup>④</sup>，其结果是宗教忠诚和宗教责任显然优先于国家忠诚和国家责任。安提戈涅决定听从众神而不是克雷翁，这使她成为一名宗教烈士，很像苏格拉底拒绝放弃他对真理的探求，因为这是众神给他的命令。她也很像耶稣和其他基督教圣徒，他们在面对国家的命令时以死捍卫宗教价值。

这部戏剧中第三层次的冲突是家庭与国家间的冲突。安提戈涅对她兄弟所负有的义务，也就是安葬他<sup>⑤</sup>，使个人的家庭忠诚显得比她对国家的义务更加重要。

索福克勒斯的《安提戈涅》由此揭示出一个困境：我们对家庭、宗教和政治的责任并不总是相互支持的。通过揭示这三套责任之间潜在的冲突——这种冲突会带来灾难性后果，安提戈涅证明有必要在它们之间寻求和谐。但索福克勒斯的戏剧也主张把对宗教和传统的责任放在首位，接下来是对家庭的责任。于是，正义就是去做众神要求做的事——在这里就是尊重家庭责任。这些义务可能优先于对国家的义务，而国家则有义务不侵犯这些传统。《安提戈涅》表明，宇宙体现着各种责任与义务间严丝合缝般的和谐，但人的动机会搅乱这种一致性，并加速促成“从恩典中堕落”（正如此后的基督教传统所描述的那样）。人类行为——此处是克雷翁对传统和众神的冒犯——加速促成原本统一的道德世界分裂为家庭、宗教和政治等不同领域与责任，并迫使相互冲

<sup>②</sup> *Antigone*, p. 104. 请注意，黑格尔认为《安提戈涅》既体现着守法与道德的冲突，又体现着宗教与政治的冲突。

<sup>③</sup> *Antigone*, p. 106.

<sup>④</sup> *Antigone*, p. 77, p. 98.

<sup>⑤</sup> *Antigone*, p. 60.

突的个人在他们的几项义务间进行选择。

然而,如果《安提戈涅》暗示了我们对政治、宗教和家庭的义务会发生冲突,那么它也表明,我们能够将这些冲突化解为某种和谐,如果我们尊重那种和谐的话。政治哲学是一个质疑过程,它寻求答案,试图发现另一种想像或者在心中描绘世界以及组织世界的方式。政治上的质疑可能是破坏性的,可能对既定秩序构成威胁,但这种质疑对于获得自由、政治知识和正义而言却是关键性的。《安提戈涅》探索现状的自然性,建议换种方式看世界,同时也表明这种质疑会带来危险。

《安提戈涅》提出的第四项冲突是男性与女性间的冲突。当克雷翁最初得知有人违抗他的命令安葬了波利奈斯时,他认定这是某个男人做的:

森特利(Sentry): 那具尸体——有人刚刚埋了他,然后跑掉了……在他上面撒了一些干土,给了他应有的权利。

克雷翁: 什么? 哪个活着的男人敢——<sup>②8</sup>

克雷翁: 就我还相信宙斯而言,我向宙斯发誓,如果你不找到那个埋葬了尸首的男人,并把他带到我面前,那么你就死有余辜。<sup>②9</sup>

当守卫发现是一个女人安提戈涅藐视法律时,对克雷翁的违抗就具有了不同的性质: 如今它变成了一件女性藐视男性的案子。结果,安提戈涅的行动威胁到由男性主导的社会秩序,必须因此受到惩罚:

克雷翁: 下地狱去,并且去爱那死人——如果你有爱,你就必须这样! 在我还活着时,没有哪个女人能凌驾于我之上。<sup>③0</sup>

克雷翁: 别再浪费时间了。把她们带进去。从现在起,她们将像女人一样行动。绑紧她们,别放松;一旦她们看到死神正前来索取她们的性命,最勇敢的人就将挣脱绳索逃跑。<sup>③1</sup>

克雷翁: 所以,我们必须保护那些守法的男人,从不让女人胜过我们。如果我们必定要失去权力,最好是让权力落入某个男人手

<sup>②8</sup> *Antigone*, p. 71.

<sup>②9</sup> *Antigone*, p. 74.

<sup>③0</sup> *Antigone*, p. 86.

<sup>③1</sup> *Antigone*, p. 90.

里——永远不要比女人更低贱，永远不。<sup>②</sup>

换句话说，男性是统治者，女性是臣民，一个国家就算是落入其他男人之手也比让女人掌权要好。在索福克勒斯所倡导的宇宙论或和谐中，男性和女性的角色是由宇宙规律设定的。男人是家庭的天生统治者，所以也应该是国家的统治者。克雷翁在怒斥海蒙没能控制住他的未婚妻安提戈涅时说道：“只要让我看到一个能管好家庭的男人，我就会让你看到一个能管好国家的男人。”<sup>③</sup>对海蒙男性气概的怀疑，以及对他无力控制安提戈涅的批评引起对他是否适合政治统治的质疑。这部戏剧通过把国家和家庭进行类比，暗示男性的政治权威和家庭权威是合乎自然的，父亲、丈夫和国王相辅相成。

于是，安提戈涅对克雷翁的违抗便不仅仅是一项政治反叛行为。在一方面，这是对传统性别角色的维护，因为男性和女性在宇宙中的责任和地位是自然的，女性挑战男性权威会导致悲剧性的后果。

在另一方面，这部戏剧质疑传统的性别角色和假定。它指出，女性能够从事包括违抗权威在内的政治行动，政治权威并非一个由男性独占的领域。实际上，这部戏剧说明，男性在如何管理国家这个问题上可能犯错误，而女性则可能做得更好。索福克勒斯的《安提戈涅》含有这样一层意思：如果由女性来统治，政治将会变得不同。

## 《利西翠姐》

《利西翠姐》对古希腊世界的男性主导权进行了更加直接的质疑。《利西翠姐》写于公元前411年。它出现在伯罗奔尼撒战争这一背景中，当时雅典正专注于和斯巴达的剧烈冲突。

在这部戏剧中，战争正迁延不决，“国家安全十人委员会”由于担心雅典人轻率地结束战争，就控制了政府并继续进行战争。利西翠姐取笑这个委员会作出的把雅典留在战争状态中的决定。这部戏剧请求实现和平，但并不是号召雅典人投降，而是号召双方谈判缔结一项彼此都满意的停战协定。

阿里斯托芬用利西翠姐这位女性领导人作为他的代言人，质疑那个委员会的决策能力。女性的视角也被引入，以便表明雅典付出的战争牺牲的后果。

<sup>②</sup> *Antigone*, p. 94.

<sup>③</sup> *Antigone*, p. 94.

利西翠姐在一个地方说，女性被要求作出双倍的牺牲：首先，生育儿子，然后送他们去战斗。<sup>④</sup> 在这部戏剧的开头，利西翠姐问雅典和斯巴达的妇女们：谁厌倦了战争？所有妇女都承认，她们厌倦了战争。利西翠姐向这些集合起来的妇女宣布，她有一项计划可以结束战争：

我将告诉你们我的计划，没什么可隐瞒的。女士们，如果我们想迫使我们的丈夫回到和平中来，我们就必须停止和他们行房。<sup>⑤</sup>

利西翠姐建议妇女不和她们的丈夫行房，而且还建议雅典妇女以举行宗教祭祀为借口，占领储存着战争所需钱财的卫城神庙。她建议，除非男人们同意实现和平，否则妇女不应屈服或者投降。雅典妇女们起初反对用禁欲来作为交涉的工具，不过最后她们同意了这一计划，前提是斯巴达妇女也加入这场抗议，把行房禁令推广到斯巴达。

当男人们从战场归来，没能实现他们的婚姻关系，他们感到十分沮丧。为了反击妇女的叛乱，他们采取行动，想用纵火的办法把妇女们赶出卫城。<sup>⑥</sup> 他们还试图通过诉诸妇女照顾孩子的母亲责任来诱使她们出来。<sup>⑦</sup> 但这两个办法都没有奏效。最后，雅典和斯巴达男人的性欲太强烈了，迫使他们坐到谈判桌前商讨和平。他们的性要求终于征服了他们从事战争和侵略的欲望。

这部戏剧也提出了大量有关政治、战争、男人和女人的建议，这些评论都是高度政治性的。首先，当地官员把女性描绘成阴险狡诈、不理性的人：

我又听到同样的古老事情——女人的桀骜本性表露无疑……看看我们是怎样纵容女人的罪恶吧——肯定是我们教她们作恶。<sup>⑧</sup>



▲ 节欲

女士们，如果我们想迫使我们的丈夫回到和平中来，我们就必须停止和他们行房。

<sup>④</sup> Aristophanes, *Lysistrata*, in *Lysistrata: The Acharnians, the Clouds*, trans. A. H. Sommerstein (New York: Penguin, 1983), p. 204.

<sup>⑤</sup> *Lysistrata*, p. 184.

<sup>⑥</sup> *Lysistrata*, p. 192.

<sup>⑦</sup> *Lysistrata*, pp. 215—217.

<sup>⑧</sup> *Lysistrata*, pp. 196—197.

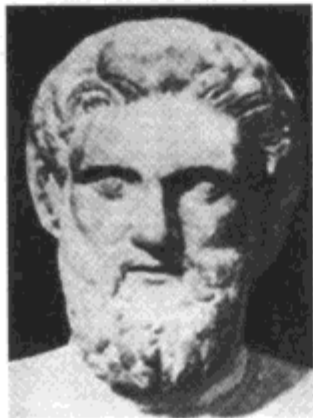
此外,她们还被描绘为较低等的生灵,男人不可以向她们屈服:

尊贵的长官啊,何必对这些低人一等的活物白费口舌呢?难道你不知道,当我们穿戴整齐的时候,却兜头来了一盆洗澡水,而且没给肥皂?

就在这里质问她,考验她,并且永远别承认她是对的——不经战斗就向一个女孩子投降是可耻的。<sup>③</sup>

男性起初被刻画为理性、有进取心、尚武和性欲旺盛的人。但是,男性和女性看来很快就互换了角色。当他们分别采取行动以实现战争目的时,女性显得理性、有进取心,而男性则被刻画成虚弱、任由激情摆布的人。

这部戏剧中的第二项基本因素是承认两性之间的劳动分工。它在几处段落中把治国术、战争和政治描述为男人的责任,认为这些活动在本质上是男性化的,不适合女性的禀赋。例如,当妇女们提出要接管国家财政管理时,主管官员回答,由女人来做这件事是“违背自然本性的”。<sup>④</sup> 诸如抚养儿童、管理家务这样的活动则是女性的责任,因为她们最适合做这些事情。



▲ 阿里斯托芬

这一段落和其他一些段落标志着,在西方传统的早期,在性别问题上持续至今的许多陈词滥调的根源在古希腊,或者至少是雅典。而且,这部戏剧也界定了政治和家庭的区别:二者是不同的,男性是二者的首脑,女性被排斥在政治之外,局限于家庭之内。

《利西翠姐》和《安提戈涅》都用家庭来比喻政治和政治权威。在这两部戏剧中,服从国王的责任与服从父亲和丈夫的责任受到同等重视,对二者的论证也受到同等重视。这两部戏剧都把由爱构成的纽带和对父母或儿女的义务用于政治目的——后来的许多思想家在他们的著作中进一步推进了这些观点。这两部戏剧概括了各种家庭纽带以及那个家庭比喻的实力与能力,以此来论证政治统治的正当性。如果国家像一个大家庭,那么,对国家及其统治者怀有的某种形式的爱或感情就是把人民融合在一起的政治纽带。

不过,阿里斯托芬也设计了一些情节来质疑政治与家庭之间的传统区别,

<sup>③</sup> *Lysistrata*, p. 199.

<sup>④</sup> *Lysistrata*, p. 200.



质疑男性与女性在责任上的传统区别。《利西翠姐》在几处暗示，持家技艺与治国技艺没有什么不同。相反，持家技艺正是国家目的的本质所在。例如，《利西翠姐》中有一个段落建议由女人来控制和管理公共财政，因为她们已经操持家务和家庭财政相当长时间了：

长官：好，我想知道的第一件事就是——你说要关上我们的卫城大门，不让我们自己进入。以宙斯的名义，这是什么意思？

利西翠姐：我们要保管好钱财，不让你们发动战争。

长官：战争和钱没什么关系。

利西翠姐：真的没有？那为什么佩山得(Peisander)和其他一心想当官的人总在挑拨事端？难道不是因为他们可以借此从公家的钱袋里多拿走一些钱？就我们来说，他们想怎么做都无所谓；不过他们并不打算只把手伸向那些钱。

长官：那么，你们准备怎么办？

利西翠姐：怎么办？我们要把钱管起来。

长官：由你们来掌管财务？

利西翠姐：对，有什么好奇怪的吗？我们这些年来一直在掌管你们所有人家里的财务。<sup>①</sup>

利西翠姐说，既然女人通常在家里整理被她们丈夫弄乱的屋子，那她们也应该从男人手里接管政治，清理他们造成的垃圾。<sup>②</sup> 战争不是男人的职责所在，而是与家务一样，因此应该由女人来照管。<sup>③</sup>

在一段将治理国家比作纺织的情节中，利西翠姐最直接地提出，女性得益于她们的家务经验而适合进行统治：

长官：但是，现在的国际形势就像一团乱麻。你有什么建议能理清它？

利西翠姐：噢，这再简单不过了。

长官：怎么讲？

利西翠姐：就拿一个乱糟糟的线团来说吧。我们拿起它，装到

① *Lysistrata*, pp. 199—200.

② *Lysistrata*, p. 201.

③ *Lysistrata*, p. 202.

纺锤上,先是这样,然后那样把它解开。如果你肯让我们处理的话,我们就会像这样来解决这场战争。先派使者到斯巴达,然后到底比斯——

长官:你真的愚蠢到认为能用纺锤和毛线来解决严肃的问题?

利西翠妲:事实上,按照我们处理毛线的那种方式来管理整座城邦,这并不像你所想的那么愚蠢。

长官:你怎么解决?

利西翠妲:对毛线做的第一件事就是把它上面的油脂洗掉;你也可以对城邦做同样的事。然后,你把城邦的全体公民全都排开,挑出其中的毛刺——也就是那些寄生虫。然后,你把那些为了夺权而勾结在一起的帮派成员们分隔开,一个一个挑出来。然后,你就可以开始梳理了:他们全都会进入“公民善意”(Civic Goodwill)这个篮子——包括常住于城邦中的外侨和那些对你友好的外国人——是的,甚至包括那些还欠国库钱的人们。不仅如此。雅典有许多殖民地。眼下它们四处分布在各地,就像那些散落的零星羊毛。你应当把它们全部收集起来,带到这里,集结在一起,并从中制造出一个巨大的毛线团——你可以用这个毛线团来为人民编织一件大衣。<sup>④</sup>

于是,这个用女人的责任——纺织——来作的比喻被用来论证为什么女人拥有从事政治、管理国家的技艺。政治就像战争一样,不仅男人能够从事,而且女人由于她们的家务经验也适合参与。女人用毛线纺织来比喻治国术,从而论证男性气概可能并非从事政治的必要条件。女人可能在事实上比男人更适合参与政治,因为她们而非男人拥有管理城邦、带来和谐所必备的技艺。<sup>⑤</sup> 于是,并不令人感到惊讶的是,那些男人不愿接受女人对他们和国家的这种指责。女人们的行动被说成是一场政治阴谋;<sup>⑥</sup> 如果听之任之,女人将会“擅长每样男性技艺”。<sup>⑦</sup> 那些男人把女人的这种行为不仅视为一种政治威

<sup>④</sup> *Lysistrata*, pp. 203—204.

<sup>⑤</sup> Plato, “The Statesman”, in *Plato: The Collected Dialogues*, eds. E. Hamilton and H. Cairns (Princeton University Press, 1961), 1048—1050, 标准页码 281e-283c. 柏拉图在他的对话《政治家》中也用毛线纺织来比喻治国术,毛线活被用来喻指立法者必须具备的使共同体团结一致的技艺。

<sup>⑥</sup> *Lysistrata*, p. 206.

<sup>⑦</sup> *Lysistrata*, p. 208.

胁,而且认为这是在攻击男性和女性的传统角色,以及男性统治女性的权利和骄傲。当那些男人说,他们不能任由女人摆布,因为“不经战斗就向一个女孩子投降是可耻的”<sup>④8</sup>,两性间的这场战斗就凸显出来。

这部戏剧把性别角色加入政治权力,并且提出,那些女人所攻击的是男人对女人施加的政治权力,以

及男人规定女人能拥有什么角色和权利的能力。男性凌驾于女性之上的政治角色被描述为家长制(patriarchalism),这一角色把“父亲凌驾于他的妻子之上作为家庭首脑”这样一个比喻用作赋予男人以国家政治权力的基础。<sup>④9</sup>

但是,政治在本质上是一项男性专有或者富有男性气概的活动吗?如果由女性来管理这个世界,政治会发生变化吗?政治会有不同吗?利西翠姐含蓄地询问并回答这些疑问。阿里斯托芬把这些疑问带进了另一部戏剧《集会的女人们》(*The Ecclesiazusae* 或 *The Assemblywomen*)。在这部戏剧中,女人假扮成男人,投票决定把雅典的政治权力交给她们自己。和《利西翠姐》中一样,女人通过照料家庭而获得的技艺被描述成适合于管理国家:“我建议,我们把雅典交给女人来管理。毕竟,当我们找人来有效地管理我们的家庭时,我们找到的是她们。”<sup>⑤0</sup>在女人统治后发生了什么?她们把“所有土地、所有钱财和私产”变成公有财产<sup>⑤1</sup>,废除传统的家庭,结果使“整座城邦变成一个大公社”<sup>⑤2</sup>。这些女人实行的平等主义公有化社会政策和男人们所阐述的有着极大不同。尽管这部戏



◀ 正义与公平女神

男性气概可能并非从事政治的必要条件。

<sup>④8</sup> *Lysistrata*, pp. 198—199.

<sup>④9</sup> Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1988), p. 23.

<sup>⑤0</sup> Aristophanes, “The Assemblywomen”, in *The Knights, Peace, The Birds, The Assemblywomen, Wealth*, trans. David Barrett (New York: Penguin, 1978), p. 229.

<sup>⑤1</sup> “The Assemblywomen”, p. 242.

<sup>⑤2</sup> “The Assemblywomen”, p. 245.

剧是一出喜剧，一出滑稽剧，它仍然提出关于男女如何看待世界，如何行动，以及如果男女角色互换，政治将会有有什么不同等方面的问题。

《利西翠姐》和《集会的女人们》都提出，政治不是某种由男性专有的事务。女性和男性有着不同的经验和视角。这表明，如果由女性来控制，政治可能变得不同。女性作为母亲和妻子，将会带来某种更具母性、更多体贴、较少冲突的政治活动方式，有别于由男性所组织的政治所具有的更富侵略性、更加好战的特点。《利西翠姐》指明了男女之间的这些差别，认知心理学家和发展心理学家最近作出的类似论断与之不谋而合。<sup>③</sup> 于是，这部戏剧询问：生理学和荷尔蒙是否男女不同政治活动方式的根源？不同的生活经验是否能解释男女看问题方式的差异？就塑造不同政治景象或政治眼光而言，女性从事生育、抚养等等活动的事实是否重要？考虑到男女不同的经验，男性能否真正理解女性？而女性又能否真正理解男性？

在《利西翠姐》结尾，男女之间的明显差异似乎消失了。双方都被描绘成激情的产物，同样能利用性来实现目标。当那些女人组织起来以实现平时，那些男人们感觉到来自她们的威胁，而且这种威胁看上去既是性生活方面的，又是政治上的。然而，这部戏剧没有对“那些女性的胜利究竟是因为她们的政治权力还是因为男人或人类的弱点”这个问题给出结论。在这部戏剧的末尾，那些女人看来并没有取得足以改变她们性别角色的持久胜利。相反，她们看来只是通过性实现了战争的短期结束，后来就又回到她们在性关系中的传统角色。<sup>④</sup>

## 结 论

可以在几个层面上阅读《安提戈涅》和《利西翠姐》。首先，它们阐述了在古希腊政治理论中占有主导地位的政治和政治冲突问题，这些问题后来在柏拉图和亚里士多德的著作中再次出现。这两部戏剧（以及古雅典的其他著作）讨论了对政治义务和政治正义的本性的关注，讨论了如何调和国家、家庭和社会所提出的要求这个问题，也讨论了个人和国家间的关系。

其次，除了提供戏剧化地表现这些问题的情节之外，《安提戈涅》和《利西翠姐》还用女性领导人来引入关于性别角色、关于女性从属地位的本性，以及

<sup>③</sup> Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

<sup>④</sup> *Fear of Diversity*, p. 5.

家庭结构对规定和论证政治组织的正当性所起的作用的种种疑问。这些戏剧提到的观念在过去 2500 年的西方历史中得到反复探讨,当前政治兴趣中的许多主题也与之不谋而合。

最后,可以将这两部戏剧解读为旨在探讨更为宏大的社会问题,或者对个人在生活中面对的其他冲突给出暗喻。例如,克雷翁可被视为一位现代的企业领导人,安提戈涅则可被视为一名雇员,面临着由她自己的价值和原则与劳动场所的要求发生冲突所导致的道德两难。类似地,《利西翠姐》不仅仅是一场两性之间滑稽的战斗;它提出了一些深刻的问题,这些问题涉及男女如何共事、如何培养机构内部的社会或政治变化,以及诉诸理性或激情对于说服他人各自具有何种功效等。简而言之,这两部戏剧探讨的是权力心理学——无论是政治权力、经济权力还是家庭权力——以及在对这种权力提出挑战时发生的各种动态变化,探究无权者是否能够以及怎样抗衡有权者,也探究如果女性发挥她们的影响,世界将会有何不同。

## 补充读物

- Barker, Sir Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover, 1959.  
Finley, M. I. *Ancient History, Evidence and Models*. New York: Viking, 1986.  
Hamilton, Edith. *The Greek Way*. New York: Avon Books, 1973.  
Saxonhouse, Arlene W. *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.  
Saxonhouse, Arlene W. *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*. Westport, Conn.: Praeger, 1985.  
Steiner, George. *Antigones: How the Antigone Legend Has Endured in Western Literature, Art, and Thought*. New York: Oxford University Press, 1986.



## 第三章

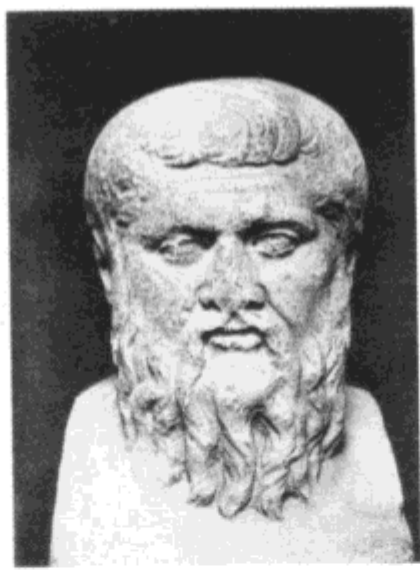
# 柏拉图：倡导正义

### 导 言

如果哲学的所有内容都只不过是柏拉图的注脚，那么假如他选择了另一项职业，哲学将会是什么样？柏拉图(Plato, 约公元前 427—前 347)出身于雅典一个显赫家族，其祖上可追溯到伟大的政治家梭伦。他的许多亲戚活跃于政坛，大多站在反民主派一边。<sup>①</sup> 柏拉图采用不同的途径——哲学家的途径

——来纠正政客们给他的尊师和朋友苏格拉底施加的不义。哲学家苏格拉底被以对众神不敬和腐蚀雅典青年的罪名处死，因为他追问的令人困窘的问题涉及那些当权者。苏格拉底的死促使柏拉图致力于建造一座由对话构成的圣殿，以纪念这个他认为本应当是雅典的统治者而不是受害者的人。<sup>②</sup>

柏拉图的《理想国》被视为西方政治思想中的核心经典著作。它既是柏拉图最富理想主义色彩的政治哲学著作，又通过许多方式成为他最具影响力的著



► 柏拉图

哲学的所有内容都只不过是柏拉图的注脚。

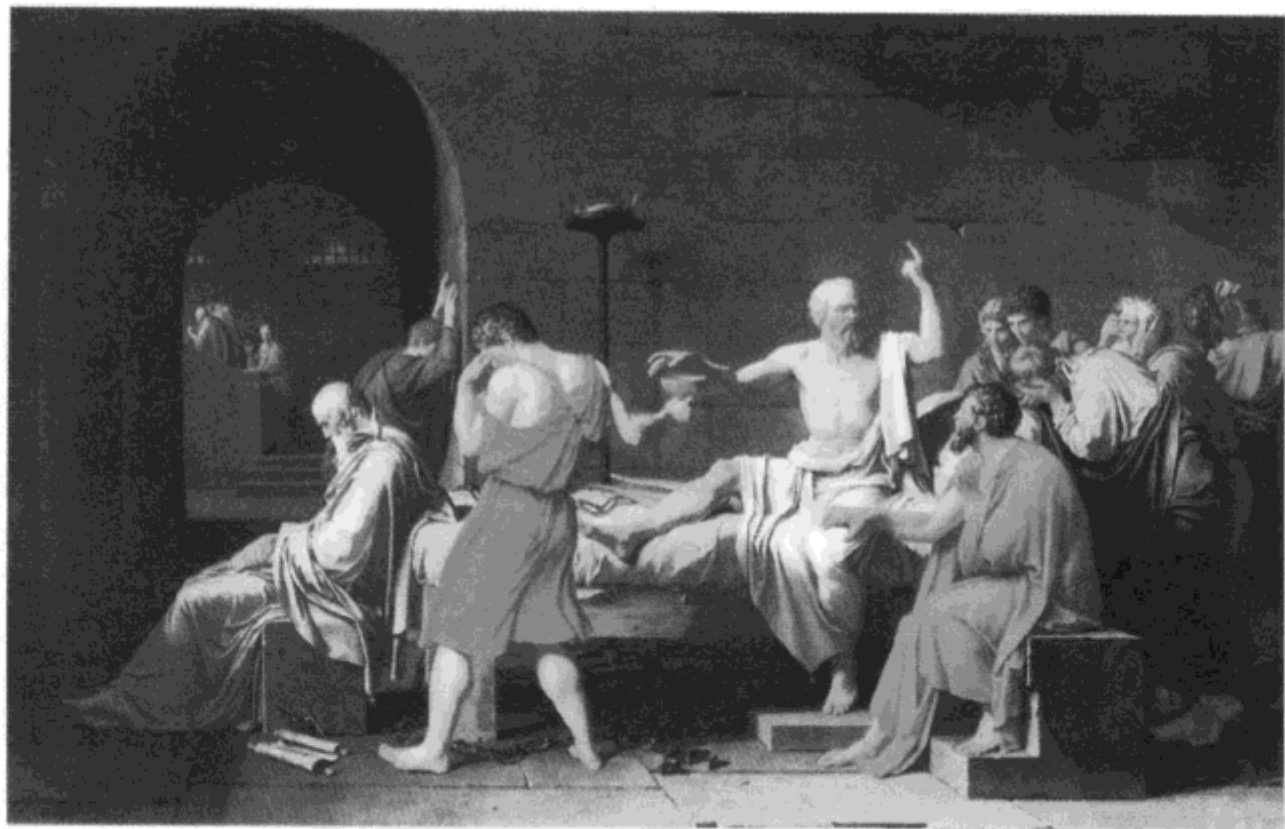
<sup>①</sup> 关于柏拉图生活与家庭的更多情况，请参见 A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work* (Cleveland: World, 1966).

<sup>②</sup> 柏拉图总共写了大概二十七篇关于哲学主题的对话，以及许多书信。其中七篇对话被认为是重要的政治学著作：除了《理想国》之外，还包括《高尔吉亚》(*Gorgias*)，以教育在政治中的作用为主题；《申辩》、《克力同》和《斐多》(*Phaedo*)，关于苏格拉底的受审、被囚与处死；以及《政治家》(*Statesman*)和《法》(*Laws*)，这是他的晚期著作，乌托邦色彩较少，对政治的讨论更为实际一些。

作。它论证苏格拉底式知识、哲学和教育的重要性，断言对物质财富和权力政治的追求是无意义的。它既回应苏格拉底的控告者，又为苏格拉底的主张进行辩护。这一回应和辩护是由一个明显爱着苏格拉底及其观念的人作出的。<sup>③</sup>

柏拉图的大多数对话原本是为向感兴趣的听众进行口头传播而写作的，这些对话的语气富有戏剧性。例如，《申辩》(*Apology*)描述了苏格拉底就他在审判中受到的指控对陪审团给出的答复。《克力同》(*Crito*)讨论的是，一位朋友试图说服苏格拉底逃跑，以便逃脱他的死刑判决，但苏格拉底拒绝逃跑并给出理由。但是，在这些和其他对话中真正重要的是，除了叙述事件之外，它们还包含对许多重要主题的思考，柏拉图在《理想国》中也讨论到它们。在这些主题中，有宇宙和人生的起源与意义，获得真正知识的方法，以及教育、技艺和爱的重要性等。

《理想国》的开篇是苏格拉底和几位提问者在退休富商克法洛斯家里的一场对话或者说讨论。在整部书中，他们讨论到的中心问题是以不同方式出现的“什么是正义？”。讨论是从容不迫、相当平静、(尤其是苏格拉底)论证充分的，以至于至少从表面上看不出这场对话发生在雅典城邦正经历一场严重危机的时刻。当时，新近出现的政治和经济发展已经扩大了贫富差距，几个阶级



◀ 苏格拉底之死(法国达维德)

他们感到迷茫，开始寻找新的方向。

<sup>③</sup> 柏拉图的《第七封信》(*Seventh Epistle*)表明苏格拉底的观点对正义、人性和政府的影响。

之间日渐增长的不平等提出了关于正义的疑问。

更为切近的是，正是在苏格拉底被处死前，雅典在伯罗奔尼撒战争（公元前 431—前 404）中被它的敌人、古希腊城邦斯巴达决定性地击败了。由于这场失败，许多雅典人不再相信他们从部落时代的祖先那里传承下来的传统信念。他们不再通过遵循基于众神意愿的旧规范来寻找正义。他们感到迷茫，开始寻找新的方向。

这种漫布于整个城邦的迷茫以及随之而来的道德危机反映在柏拉图的同伴们对正义给出的差异极大的定义中。克法洛斯，这场聚会中最传统的人，认为正义在于诚实，在于给人和神各自应得的东西。克法洛斯的儿子玻勒马霍斯声称正义在于帮助朋友、打击敌人。色拉叙马霍斯部分地得到柏拉图的两个兄长格劳孔和阿得曼托斯的支持，将正义视为符合强者利益的一切东西。这些人加在一起反映出当时思想家的范围，他们和苏格拉底一起，试图通过提出一些根本性的疑问来解决雅典的道德危机。<sup>④</sup>

这些思想家提出的问题既是深刻而复杂的，同时又很简单：为什么事物会发生变化？或者说，至少是诸如旧的部落生活方式这样的事物为什么看上去会发生变化？有什么东西具有永恒或持久价值？人类在所有这些事物中的地位是什么？我们应当怎样适当地与由各种事物构成的社会秩序产生联系，并最终和宇宙产生联系？这些思想家给出的回答以一种新的思维方式为基础，这种思维方式拒绝传统上对于事件的神话解释。他们寻求自然原因。这意味着，只要人类能理解自然，人类就能控制自己的生活 and 未来。

这些新的哲学家分为两派。一派是相对主义者，主张不存在确定或永恒的真理。相反，所有真理都是相对于特定情况而言的，仅仅基于当地的实践，无论这些实践是什么。公共舆论可以作为真理和部落习俗的基础。即使一位相对主义者将部落习俗作为真理的来源，它也只是作为一个永远改变着的基础发生作用的，而不是确定、永恒的指导，如同它向传统主义者及其在前危机时代的追随者提供的指导那样。

另一派哲学家，绝对主义者，相信存在并且一直存在真正的真理，独立于我们变化着的欲望、习俗或公共舆论。无论我们是否希望如此，它都存在着，

---

<sup>④</sup> 前苏格拉底哲学家因其是第一批“政治思想家”而值得尊敬，因为是他们最早将政治视为一个独立的探究领域。Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), pp. 29—32.



而我们的义务则是找出真理并根据真理来生活。

可以用相对主义者的一个主要代表性群体——智者一来说明相对主义者的主张。在《理想国》中，色拉叙马霍斯是他们的代言人。智者认为，现实是在永恒变化的学说中找到的。我们的感觉在使我们意识到周围世界的同时告诉我们，没有什么是固定或持久的，物质对象、舆论和人都在不断经历变化。在每个地方，不同的个人从不同的视角和不同的场所感受事物与变化。所有的政治信念和政治实践都仅仅是约定俗成的，基于每个社会持续变化着的历史、传统和意见。这就是为什么人们生活在不同种类的政府之下，有着不同的政治统治和政治制度的原因。

于是，正义既不是自然的，对各地的人们来说也不一样，对各个社会也不具有同样的含义。相反，正义是约定俗成的，因地而变，由任何时候的社会公共舆论对正义的任何界定来决定。色拉叙马霍斯告诉苏格拉底，这种意见不断变化，以便紧跟有权有势者的利益，这些人因他们左右公众感情的能力而著名。强者为了他们自身的私人目的而控制社会，这反映出人类的一种基本欲望，只有少数一些人能应对自如。其他人则都必须服从强者，否则就会被消灭。哲学的伟大理想或公众的好处并不指导政治行动。起作用的是权力和权力所带来的切实回报，例如财富和声望等。

与这种关于政治的现实看法相一致的是，智者充当政治幕僚、民意调查者和律师。他们训练雅典公民如何说服别人，说服别人投自己的票，给自己政治上的支持。他们也向法庭上的诉讼人提供建议（法庭判决以大陪审团的多数意见为基础）。

与智者正相反的绝对主义主张可以用借苏格拉底之口发言的柏拉图来说明。柏拉图的对话，例如《理想国》，展示了如何运用辩证法来通过推理性的争论寻求真理。辩证法这个观念是指，挖掘争论双方所提命题及其反题的逻辑含义，直到只有清晰、毫无掩饰的真理留存下来为止。当然，我们在《理想国》中看到的并不全是这样。精明的苏格拉底把观点叙述作为一种陷阱，以便反复证明智者主张中的虚假逻辑。苏格拉底对手的观点没有得到充分考虑，而且，随着对话的深入，对手的观点越来越被忽视，最后留给我们的只是争论中的一方。这篇对话在表面上具有开放性，把苏格拉底描绘成一个提问者和真理探寻者，声称没有人（包括苏格拉底自己）真正知道正义是什么；在这种表面上的开放性背后，则是一项关于宇宙本性的根本假定，这一假定直接导向各种绝对主义结论。

## 柏拉图的方法

可以用格劳孔和苏格拉底之间的一段对话来介绍柏拉图在思考政治问题时的方法。

格劳孔：那么，哪些是真正的哲学家呢？

苏格拉底：那些眼睛盯着真理的人。

格劳孔：这话很对，不过你所指的究竟是什么意思呢？

苏格拉底：和别人讲很难说得明白，但是和你讲，我想，你会同意我下述论点的。

格劳孔：什么论点？

苏格拉底：美与丑是对立的，它们是二。

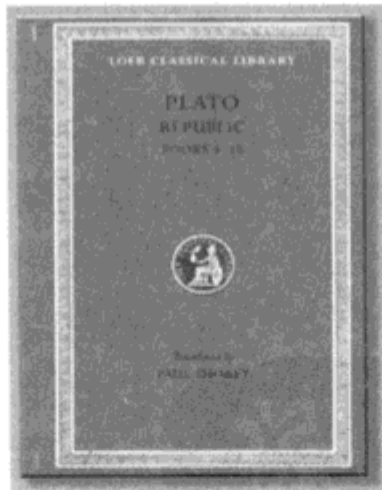
格劳孔：哦，当然。

苏格拉底：它们既是二，各自则为一。

格劳孔：是的。

苏格拉底：我们可以同样说别的相反的东西，正义与非正义，善与恶，以及其它类似的理念。这个说法作如下表述也能成立：就它们本身而言，各自为一，但由于它们和行动及物体相结合，它们彼此互相结合，又显得无处不是多。<sup>⑤</sup>

柏拉图的方法开始于如下假定：对“事物为什么发生变化”这个疑问的唯一正确解释在于理念学说(the doctrine of forms)。这一学说与“所有事物在不断变化和朽坏”这个相对主义观点部分吻合。但是，柏拉图进一步提出：在变化着的物质对象，以及以物质对象为基础的制度和观念背后，有某种持续不变的实体(reality)。<sup>⑥</sup> 这由许多从不变化、永远存在的永恒理念构成。这些不可见的理念独立于可感知的物质世界而存在于



► 《理想国》  
书影

<sup>⑤</sup> Plato, *The Republic of Plato*, [sec.] 475d—476a. 引文来自 F. M. 康福德(F. M. Cornford)的译本(London: Oxford University Press, 1972), Reginald Allen 在他的《希腊哲学：从泰勒斯到亚里士多德》中赞扬这个译本是“必不可少的”。页码是指《理想国》的大多数版本都使用的标准页码。

<sup>⑥</sup> 英文中的“实体”与“现实”(或译为“现实世界”)是同一个单词 reality。——译者

天上。每个理念都是一项普遍的观念，是仅为理智所知的神圣价值，并且比任何世俗的、物质的或者约定俗成的目标更高级。

例如，当我们把某个人称为一个“人”的时候，我们的意思是，这个人与被称为“人”的那个范畴的所有其他成员有着特定的共同特征。当我们用“桌子”来指代一件物体时，我们所说的是，它具有“桌性”的必备要素。柏拉图认为，真正真实的是理念；所有物体不过是理念所生发(emit)出的表象。而且，一切东西都有理念——人类、城邦、甚至正义，莫不如此。柏拉图认为，只有哲学家能知道理念；之所以只有哲学家能发现理念，是因为他们的推理能力得到提炼。因此，感性经验——相对主义者们试图依靠感性经验来界定和应用价值，比如正义——只能提供被歪曲和败坏了的关于现实的看法。一个人如果跟着感性经验走，并为不理性的欲望所驱使的话，那就会从一种意见跳跃到另一种意见，结果是怀疑所有的政治价值和政治实践。

而那些知道理念的人则认识到真正的本性<sup>⑦</sup>、本质、物体和事件的理想形态或自然模式。现实的基础是合乎自然本性的东西，可以通过运用理性而知道它。理性推理能力存在于不朽的灵魂中，灵魂在身体死后依然活着。灵魂指导哲学家们追求更高的目标，向他们指明善与恶的区别，以及绝对的、完全可知的“善”的标准，或者说理想的正义。

正义是政治生活的最高目标，因为正义使每个人能充分认识自己，实现他们的真实本性。在我们最深刻的存在中，我们所有人都有寻求正义的迫切要求，我们有义务尽我们个人的智力或本性之所能来寻求正义。这种义务要求个人接受理性的领导，要求社会由那些具有最充分理性思考能力的人们来统治。因此，在理想国里，应当把那些充分知道和理解正义的理念的人——也就是那些富有智慧的哲学家们——擢升到政治领导岗位上。只有这种安排才能成为《理想国》的正确基础。

## 知识与正义

关于理念的知识开始于感觉，但结束于独立于感觉而存在的概念。柏拉图用分为两段的垂直线的形象来解释这一点。每段又再分为两个小段，由此产生四个部分或者说阶段。位于下面的线段代表由事物和表象构成的物理世

<sup>⑦</sup> 英文中的“本性”与“自然”是同一个单词 nature。——译者

界。在第一小段,也就是最低阶段上,人们看见的仅仅是事物的影子、物体的形象。最低等的动物以及不思考的普通人只能觉察到这个由最低级存在(mere existence)构成的世界。在第二小段,物体本身显现了,这导致那些活跃在这个层次上的人,例如智者,表达他们的信念和意见。

位于上面的线段是心灵和灵魂的世界。第三阶段是抽象阶段。这是那些充分理解理论事物的人——数学家、科学家、逻辑学者——关注的领域。认知过程的第四阶段,也就是最高阶段,只有那些由于拥有更优越的智力、受过相当可观教育而在本性上能胜任的人们才能达到。这个阶段是实体,或真正知识,只有哲学家能达到。<sup>⑧</sup>

进一步而言,在所有理念中,最高阶段中的最高理念是“善的理念,关于正义等的知识只有从它演绎出来的才是有用和有益的”。<sup>⑨</sup> 所有其他理念都以这个善的观念为参照。它是评价一切事物的绝对标准,不依赖于任何事物;它是宇宙的初始原因。它由此将宇宙中的所有物质事物联系在一起,并且适用于个人和政府。

## 人 性

柏拉图相信,能够、而且也必须根据事物实现其本性或本质的程度来对一切事物作出善或恶的评判,无论它是一张桌子、一个人,还是一个政权。善的理念是这种评判的基础。这一理念是伦理的,因为它为评判现实中不完美的人和政府树立了标准。但这一理念同时也是政治的,因为它可以作为根据真实的人性来建立政府(或国家)的坚实基础。只有充分服务于人的真实本性的国家才能被评定为好国家。因此,认识国家及其公民的善是正义的基础。

让我们回想一下,《理想国》是苏格拉底和他的同伴们关于正义的本性的一场哲学讨论。他否弃了他的同伴们提出的几个片面定义:道德的(克法洛斯)、伦理的(玻勒马霍斯)、政治的(色拉叙马霍斯)或社会的(格劳孔和阿得曼托斯)。他的否弃以他的绝对主义视角为基础。这一视角是一种关于自然正义(natural justice)的观念,把所有其他片面观点整合到同一个主题中。苏格

<sup>⑧</sup> 参阅<http://politicalscience.wadsworth.com/tannenbaum2> 上关于柏拉图的知识阶段学说的图示。

<sup>⑨</sup> *Republic*, 505a.

拉底说,正义是一种品质,是一种关于善的观念,能使人变得既合乎道德和伦理,又合乎社会—政治要求。通过这种方式,苏格拉底将城邦的正义同个人的正义联系在一起,把私人领域吸纳进公共领域。只有在正义的国家里,个人才能充分实现既是好人又是好公民这种真实本性;倘若没有这种政治秩序,人们就会处于混乱状态中。

柏拉图认为,所有人在本性上都是理性的,因为他们都有一些理性能力,但人在本性上却也是不平等的,因为一些人比另一些人拥有更多的理性能力。这个观念将正义的上述所有方面联系在一起。在每个灵魂中,理性应当统治欲望;在正义的、或者说理想的国家里,拥有更多理性的人应当统治理性较少的人。

## 理 想 国

孤立的个人无法自给自足,这个事实构成国家的起源。个人是社会的(即政治的)动物,特定的基本需求将个人们联结在一起。这些基本需求首先是经济自足的需求和安全需求,在较高层次上是诸如友谊这样的社会需求。柏拉图说,为了合乎正义地对待人们,所有人首先必须把其他人看成公民,而正义的国家必须在此基础上建立。

### 专业化的需要

苏格拉底:你还记得吧,我们规定下来并且时常说到的这条原则就是:每个人必须在国家里执行一种最适合他天性的职务。

格劳孔:是的,我们说过这点。

苏格拉底:再者,我们听到许多人说过,自己也常常跟着说过,正义就是只做自己的事而不兼做别人的事。<sup>⑩</sup>

对每个人来说,合乎正义的东西因个人的能力而不同;正义要求一个人做按照他或她的本性最适合做的事情。柏拉图设想每个人都有、并且只有一个适合的角色。一些人生来是统治者,另一些人则生来适合劳作。正义的国家是以这条专业化原则,以经济上的劳动分工为基础的。因此,公民们必须将

<sup>⑩</sup> Republic, 433a.

他们个人的愿望从属于更高的理性,按照他们所被告知的那样,做有利于共善(the public good)的事情。这样做的结果是一种双重的秩序,即社会秩序与心理秩序。这种秩序产生于所有社会成员间的和谐,以及每个灵魂内部的安宁。正义的国家将社会成员的真实经济需求和社会—政治本性联结在一起。

这种景象与处于极度混乱中的不义国家形成鲜明对比。在不义的国家里,由于欲望支配着理性,人们的经济和社会需求相互竞争。那些当权者将他们的个人欲望置于集体利益之上。追求更多控制力和更多奢华享受的欲望从不停歇,从而导致内部的不稳定、战争,以及持续的社会动荡。个人的发展受到阻碍,作为一个整体的社会的适当发展也受到阻碍,因为人们不能满足他们最深层次的需求。柏拉图认为,不合理的国家就是无序的国家。在这种无序的国家里,大多数公民觉得真正的哲学家是没有用处的,因为他们不知道自己究竟有多需要这些哲学家。大众就像病人,尽管有病在身,但却把愿意帮助他们的医生(即哲学家)视为说着奇怪语言的梦想家。而且,大众的选择诱使许多潜在的哲学家成为智者,公众想要什么他们就提供什么。这种情况是可以得到改变的,但这只能通过将哲学家和正当统治者各自的行为统一到哲人王(philosopher-king)这个角色中来才能实现。

柏拉图在“洞穴比喻”中想像了如何实现这种结合。洞穴就像柏拉图憎恨的民主政体,被认为鼓励欲望和公共舆论的放纵与不义。洞穴里的居民处于

► 消逝的幻觉(法国夏尔·格莱尔)

哲学家的责任是回到洞穴,带领大众亲自看见真实的世界。



认识的较低层次上,只能看见物体的影子,正如民主政体下的多数民众生活在由伪知识构成的梦境世界中一样。他们对特定的事物持有信念,而且也许能认识一件漂亮的工艺品或一部正义的法律,但他们用来判断这些物质性事物的标准是肤浅的,而且总在变化。

相比之下,哲学家好比走出洞穴、看到阳光照耀下的真实世界的人。换句话说,他已经达到了认识的第四个阶段,知道善的理念。但是,当哲学家回到洞穴里,告诉其他人他所看到的東西时,他受到人们的嘲笑。大众对他们已经看到的東西深信不疑,确信自己是对的,因为公共舆论站在他们这一边。

然而,在耐心的理性推理和教育的帮助下,真正的哲学家能够帮助每个人都根据他们的本性参与到善之中。哲学家的责任是回到洞穴,带领大众亲自看见真实的世界,正如苏格拉底所努力的那样。最终,当哲学家获得统治权威时,国家就变得正义。哲学家并不像伪哲学家——智者——那样为了权力本身而追求权力;他们之所以进行统治,是因为他们认识到,如果他们不统治,他们就会受到较差的人的统治,而正义的国家也无法建立。

### 阶级结构与职能

由此可见,一个按照自然建立起来的城邦,之所以整个被说成是有智慧的,乃是由于它的人数最少的那个部分和这个部分中的最小一部分人,由于那些领导着和统治着这个城邦的人们所具有的知识。并且,唯有这种知识才配称为智慧,而能够具有这种知识的人按照自然规律总是最少数……

我们挑选战士并给以音乐和体操的教育,这也是在尽力做同样的事情……使他们关于可怕事物和一切其他事物的信念都能因为有良好的天性和得到教育培养而牢牢地生根……这种对可怕事物和不可怕事物始终保持着符合法律精神的正确信念的能力,就是我所说的勇敢……

我们的保卫者的生活看来比奥林匹克运动会的胜利者的生活还要好,那么,还有什么必要去和鞋匠、其他匠人,以及农民的生活比较吗?<sup>①</sup>

<sup>①</sup> Republic, 428e—29a, 429e—30b, 466a—b.

柏拉图为我们提供了有关正义国家——他称为理想国——的结构的一些细节。他把这种国家的成员分为三个阶级：统治者(rulers)、(统治者的)附属者(auxiliaries)以及工匠(workers)。他们在政治上是不平等的。附属者和工匠是臣民阶级,不参与政府决策,仅仅执行统治者的命令。<sup>⑫</sup>

但是,每个阶级都是这个有机的或者说相互联系着的城邦的必要组成部分。每个阶级都执行一项关键职能,这种职能就是一个阶级对整体的贡献。每个阶级都有一些典型特征,这些特征规定着指导每个阶级行动的阶级义务和回报。这些特征还指定每个人在社会中的位置。阶级界线是清楚划分的,每个阶级都局限于一项职能。

工匠构成最大的阶级,在政治上的地位最低下。他们的特征是受欲望支配。他们寻求财富和其他物质性的东西以满足他们的身体需求。与其他两个阶级不同,他们可以拥有私人财产,可以结婚,也可以生活在核心家庭(nuclear family)中。<sup>⑬</sup>不过,他们同时也还拥有通过有限的教育所发展出来的足够理性,能够承认有智慧的人的统治权利。因此,他们节制其欲望,情愿让统治者限制他们的财富以增进社会正义与和谐。这意味着工匠中没有极端的富裕与贫困。在经济上,工匠的职能是满足理想国的物质需求。工匠们从事经济繁荣所必需的所有农业和手工业活动,包括耕种、制鞋和木工。<sup>⑭</sup>

统治者和附属者这两个高等阶级被称为保卫者(guardians)。他们是政府官员,而且两个阶级之中都包括男性和女性。属于同一阶级的男女根据他们的阶级特征是平等的。

附属者既热情又勇敢,并被训练得爱荣誉。他们对朋友,也就是顺从的公民同胞们很友善,但对敌人则冷酷无情。“就像狗听到牧人的禁约声而停止吠叫一样”,他们的职能是执行统治者的决策。<sup>⑮</sup>他们形成理想国的官僚体系,包括警察和军队,这些机构对控制工匠中间出现的贪婪迹象是必需的。

少数统治者,也就是哲人王和哲人女王的关键特征是他们的理性,他们的职能是进行决策。统治者是受到高度训练的管理(administrative)和政治阶级,负责指挥整个理想国,包括教育过程和把所有个人置于适合他们的阶级和职能中。统治者是所有法律和政令的来源。这些法律和政令基于他们的平等

<sup>⑫</sup> *Republic*, 440d.

<sup>⑬</sup> 所谓“核心家庭”,是指仅由父母和子女构成的家庭,类似中文常说的“小家庭”。——译者

<sup>⑭</sup> 例如,可参见 *Republic*, 547d and 598b—c.

<sup>⑮</sup> *Republic*, 440d.



或公平观念,并以他们独有的那种理性为基础。

统治者拥有绝对的正当权利来掌握政治权力。对这种权利的论证在于他们的天生才能和所受的教育。他们“知道他们自己”,也就是说,他们知道善与恶的分别,并能将这种知识运用于他们的决策。他们之所以能做到这一点,是因为他们已经理性地逐步认识了善,这使他们能控制欲望,并实行正义的治理。

两个阶级的保卫者都是无私、守纪律、尽职尽责的。他们无意由其服务中获取个人幸福或经济利益。对他们来说,政府只不过是那些把最高水平的知识和美德结合在一起的人们所能拥有的最重要、最合适的工作。但是,为了防止私人利益或阶级利益与保卫者的政治义务相冲突,柏拉图给他们设定了两项不适用于工匠的限制。首先,保卫者们不能有核心家庭。丈夫和妻子是所有人共享的,孩子也是如此。为了防止出现不义的等级体制,孩子不能从父母那里继承阶级成员资格。所有孩子在成年时都被置于其个人特性所适合的阶级中。其次,保卫者们不能拥有私人财产。在一种共产主义制度或者说公有制下,他们的所有财物都是公有的,只按照基本需求来分配。<sup>⑥</sup> 他们不能享受任何奢华,住在公共兵营,吃在公共食堂。保卫者们接受这些限制,因为他们更关心国家的利益,而不是他们自己或他们孩子的利益。他们知道服务和正义的价值比财富、权力或者家庭更重要。

### 教育和审查

柏拉图相信,能够教导人们获得公民美德(civic virtue),或者说好公民的特性。他把他的教育计划设计为法律的替代品。这种教育给每个阶级讲授它的义务,鼓励各个阶级尽可能多地自我规范。由于教育担负着这种使命,公共权威完全掌握着教育。

监督下一代统治者的录用和训练是每一代统治者的工作,因为统治者也是哲学家—教育家。教育的目的是从小训练孩子接受社会规范,以便他们能成为友善、幸福的公民。教育起初是对所有人开放的,但它在根本上是一项精英计划,只有一些个人能够获得进一步的训练,前提是他们的才能和社会的需

---

<sup>⑥</sup> 柏拉图的共产主义是许多世纪之后卡尔·马克思提出的共产主义的先声。柏拉图的共产主义只适用于少数人,而马克思的共产主义则适用于全体人民。柏拉图的共产主义来自阶级合作,而马克思的则来自阶级斗争。

求都容许。<sup>①⑦</sup>



► 等级制度

老天铸造他们的时候，在有些人的身上加入了黄金……

对工匠的教育教他们服从上级，并控制任何过分的物质欲望。附属者们学会接受和听从统治者的每一项命令，并被训练成勇敢保卫国家的人。柏拉图的教育计划产生一些拥有智慧的统治者。虽然只有统治者能被教育成知道善的人，但是，在学到适合于所在阶级的特殊种类的美德后，所有其他人也能参与到统治者的善之中。那种特殊的美德使所有臣民成为有资格住在秩序良好的理想国中的好人。

所有教育都被设计用于服务国家——团结各个阶级、增强统治者的领导作用。之所以讲授音乐、文学、艺术等科目，更多地是为了实现它们的更高道德和政治价值，而不是为了学会这些科目本身。这个目的使得对音乐和诗的审查正当化，这种审查针对所有新的音乐形式以及提出不良范例、削弱人们对众神信仰的任何诗歌段落。这一目的也授权出于有效的、经国家认可的原因而讲授神话和“高贵的”谎言。例如，“金属比喻”就支持阶级的分层：

我们在故事里将要告诉他们：他们虽然出生在同一片土地上，彼此都是兄弟，但是老天铸造他们的时候，在有些人的身上加入了黄金，这些人因而是最可宝贵的，是统治者；在附属者的身上加入了白银；在农民以及其他技工身上加入了铁和铜。<sup>①⑧</sup>

虽然这些神话并不完全合乎理性，但仍将得到讲授，并让所有人、甚至包括统治者在内接受为真理。柏拉图把这些神话同有害的谎言（例如智者们的意见）区别开来，那些有害的谎言会使理想国分裂，并使各个阶级相互敌对，使一小批政客受益。

<sup>①⑦</sup> 参见 Robin Barrow, *Plato, Utilitarianism, and Education* (London: Routledge, 1975); and Irving M. Zeitlin, *Plato's Vision: The Classical Origins of Social and Political Thought* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1993)。

<sup>①⑧</sup> *Republic*, 415a.

## 女性的角色

柏拉图打破了一些关于女性社会地位的古希腊传统观点。<sup>①</sup> 让我们回忆一下,他设想的两个保卫者阶级是由地位平等的女性和男性构成,他们都不生活在核心家庭中。之所以如此,是由于他不给保卫者以任何私人角色,这使他激进地质疑两性之间每一种与政治有关的差异。<sup>②</sup> 结果,柏拉图被称为一个革命者和一个女性主义者,被认为持有这样一种观点:生理学不决定命运,女性的智力能够对政府产生积极贡献。<sup>③</sup> 但是,他到底有多激进?

在理想国中,一些女性是保卫者,从而也是决策者。但是,柏拉图要建立一个从根本上来讲是精英化的社会,大众——无论男女——在其中永远都只是臣民。此外,这些被赋予和男性平等地位的女性无法进入家庭这一私人领域。她们失去了一些女性主义批评者认为最重要的东西——她们作为女性所独有的一面——她们的理性发展或者与一些男性享有平等地位并不能弥补这种损失。然而,柏拉图确立了一项原则:若要在政治上对两性进行区别对待,就必须给出能使这种区别对待得以正当化的证据。

## 理想国不可避免的衰落

柏拉图的观点有着悲剧性的一面:即使理想国能够建立起来,它也不能持久。一种由创生、衰落和解体构成的循环支配着柏拉图眼中的世界,只有极少数时候能够短暂地摆脱这一循环。柏拉图认为,理想国有朝一日会被他称为“荣誉政体”(timocracy)的另一种政府形式所取代,重视勇气、荣誉和战争的附属者们取代哲学家而掌权。

---

<sup>①</sup> 关于对女性地位的古希腊传统看法,尤其参见 Arlene W. Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985), ch. 2; and Diana Coole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988), ch. 1.

<sup>②</sup> Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979), ch. 2. 事实上,柏拉图将所有不相关的因素都排除在外,这不仅包括性别,还包括年龄、阶级、家庭、种族、传统和历史;参见 Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press), ch. 1.

<sup>③</sup> Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman: Problem of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon, 1988), ch. 1.

但这种政体也不能持久。随着时间的流逝,勇气衰退,荣誉政体被寡头政治或者说富人的统治取代。寡头们害怕失去他们所拥有的东西。这种恐惧连同贪婪构成寡头们行动的动力。他们控制政府以便保护和增加他们的财富。在一段时间之后,穷苦大众要求自由,要求建立民主政体。民主政体使所有人都能参与政府治理,并优先考虑人数居多的穷人们的要求。柏拉图认为,随后将会不可避免地出现近乎无政府状态的混乱。于是,一些人呼唤强人的出现,以便恢复秩序。强人刚开始时以仁慈独裁者的面目施行统治,但很快就表明他是一个暴君。他反映着色拉叙马霍斯提出的价值,是哲学家的对立面,是一个受过教育、但被扭曲了的天才,把国家带向最糟糕的境地。在暴政(tyranny)下,统治者只关心怎样满足个人的欲望,为了欲望而牺牲灵魂,为了罪恶而牺牲美德。这是柏拉图所能想到的最坏政体。

## 结 论

我们当前这个混乱无序的时代在某些方面就像柏拉图当时那个时代,而他经常表现出的确定性在今天可能就像在他当时那样难以被人们所理解。我们质疑他为理想国提出的建议,感到与阿得曼托斯作出的“统治者将不会幸福”的判断有同感。苏格拉底对此的回答是,统治者作为个人可能不会幸福,但理想国的目标不是使任何一个人或阶级幸福,而是要为作为一个整体的国家获得最大可能的幸福。结果是一个和谐社会的出现,所有人在其中都有机地相互联系在一起。柏拉图的前提是,国家就是大写的个人。在正义的个人身上,理性、激情和欲望的特征是有机地相互依存,并由理性支配其他二者;在正义的国家中也是如此。统治者靠工匠来满足物质需求,工匠靠统治者提供指示。如果每个阶级都有自己的特征和职能,那就没有阶级斗争,甚至没有阶级不和,因为所有阶级都拥有能使他们工作好、生活好的经济条件。在《理想国》里,贫富观念没有意义。

柏拉图的中心观念之一——我们如今已非常熟悉这个观念,以至于几乎认为这是理所当然的——是,只有在服务于公共利益、服务于所有生活于其中的人们的福利的情况下,政府才会是正义的。柏拉图认为,这意味着好的国家有义务为它的公民提供正义,或者根据他们个人的基本本性提供参与机会。

他论证道,我们生来就有不平等的特性、能力和才干,政府必须由那些能够组织一个正义社会的人来指挥。他的选择反映出另一个原创观念:必须把

政治权威交给能将智慧和权力统一起来的人，他们能给国家带来统一性。为了使国家成为对所有人都有益的好国家，这种统一性是必需的。

无论是否同意《理想国》的细节观点，它都很重要，因为它是西方政治哲学史中的第一部重要著作。柏拉图的眼光是全面的，是以对真理的某种认识为基础的一整套思想。这种认识比从任何现实存在的政权中所能发现的真理都更为优越，“在政治哲学中永远留下了他的天才印记”<sup>②</sup>。它代表着系统地区分本质（正确或正义）与生活中的偶然事件（为社会所接受或感觉合适）的最早努力。这部原创性的著作提醒我们：我们有义务质疑我们所处的社会，而不是把它接受为唯一可能的选择。未经省察的生活是不值得过的生活，未经省察的国家也是不值得居住的国家。

柏拉图的思想不是现代意义上的科学思想。但是，他的态度，以及与他同时代的其他哲学家们（无论相对主义者还是绝对主义者）的态度，都有助于形成一种早期的科学观点，认为可以对政治问题和社会问题进行理性分析，可以用理性来调节政治和人民。<sup>③</sup>

确实，断言所有政治思想（事实上，所有西方哲学）只不过是柏拉图的注脚有一定道理。无论是拒绝还是同意他的结论，后来的所有作者都必须适应他的广博眼光。

《理想国》论证集体之于个人的优先性。但柏拉图同样直诚地关心集体

<sup>②</sup> *Politics and Vision*, p. 311.

<sup>③</sup> 从第六卷起，柏拉图开始提出他对政府形式的分类，并在之后的对话《斐多篇》和《蒂迈欧篇》中进一步发展。这种分类，亚里士多德在他所发展的政治科学中，将柏拉图所作的纲领性的基础。

<sup>④</sup> 关于将柏拉图视为个别的敌人和极权主义（totalitarianism）的创始者，参见 *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, *The Spell of Plato*, 5th ed. (Princeton University Press, 1966).

政治家》和《法》中进

分类作为主要的系统性

的观点，参见 Karl Popper

Princeton, N. J. ; Prin-

论统治者掌握智慧的能力有多大,柏拉图可能都认为,国家越大,统治者便越难充分了解彼此和臣民,也越难遵照柏拉图的计划对于正义的要求,全面地控制社会。

《理想国》的一些解读者宣称,柏拉图之所以写了《理想国》,是因为他相信理想国能够在实践中实现。他们通常把这部著作的政治结论视为乌托邦空想家的产物。<sup>⑤</sup> 其他一些解读者则把注意力集中在柏拉图的悲剧性眼光——据信合乎理想的城邦将不可避免地衰落,认为他的这一著作并不是现实社会的蓝图。他们认为,《理想国》设立了一项可以用来评价现实世界中的政府的标准,设立了一个舞台,用来缩小“政治想像所把握到的可能性与政治存在的现实性之间的鸿沟”。<sup>⑥</sup> 他们引证柏拉图的神话和比喻,认为它们其实是用来说明,建立和维持理想国有多么困难、甚至是不可能的,因为我们如何能够期望理性的哲学家们相信这些神话和比喻? 正如苏格拉底在这篇对话中后来问到的那样:“行动所能达成的真理总是比言语所能达成的要少,这难道不是合乎事物本性的吗?”<sup>⑦</sup>

这种视角表明,虽然理论可能永远不会在实践中完全实现,但它能够在形成有关政府的疑问时发挥作用。从这个角度看来,《理想国》并未向我们提供答案,而是以真正苏格拉底式的风格,带领我们认识人们在寻求正义时面临的问题。如果我们不用政治哲学家的全面视角来评判和更新遇到麻烦的政府,那我们还能运用何种更加有效的尺度? 因此,《理想国》不仅是柏拉图对智者的回应,而且是所有时代都将面对的终极政治疑问。

---

<sup>⑤</sup> 例如,可参见 Dale Hall, “The Republic and the ‘Limits of Politics’”, *Political Theory* 5;3 (1977): pp. 293—313。

<sup>⑥</sup> *Politics and Vision*, p. 20. 并参见 Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1964); Allan Bloom, “Response to Hall”, *Political Theory* 5;3 (1977): pp. 315—320; and Darryl Dobbs, “Choosing Justice: Socrates’ Model City and the Practice of the Dialectic”, *American Political Science Review* 88;2 (June 1994): pp. 263—277。柏拉图运用神话和寓言来加强《理想国》的立论。这表明要建立一个最佳城邦将会是多么困难,因为在由理性哲学家进行统治和令他们相信这些神话这两种要求之间存在着矛盾。

<sup>⑦</sup> *Republic*, 473a. 最近有一部著作相当富有原创性,分析细致,在这两种立场之间采取中间立场,这就是 Adi Ophir, *Plato’s Invisible Cities: Discourse and Power in the Republic* (New York: Barnes & Noble, 1991)。

## 补充读物

带星号(\*)的表示不同的解读

Dobbs, Darryl. "Choosing Justice: Socrates' Model City and the Practice of the Dialectic." *American Political Science Review* 88:2 (June 1994): 263-77.

Guthrie, W. K. C. *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

\*Hall, Dale. "The Republic and the 'Limits of Politics.'" *Political Theory* 5:3 (1977): 293-313.

Monoson, S. Sara. *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.

Ophir, Adi. *Plato's Invisible Cities: Discourse and Power in the Republic*. New York: Barnes & Noble, 1991.

\*Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. I. *The Spell of Plato*. 5th ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1966.

Taylor, Alfred. *Socrates: The Man and His Thought*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1953.

Zeitlin, Irving M. *Plato's Vision: The Classical Origins of Social and Political Thought*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1993.



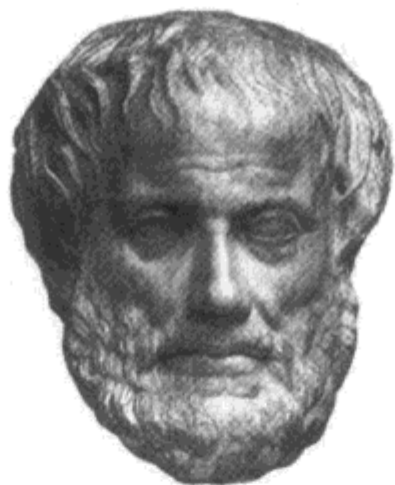
## 第四章

# 亚里士多德：倡导共同体

### 导 言

在亚里士多德(Aristotle, 公元前 384—前 322)一生所有的长途旅行中,年轻时代最重要的一次旅行是从他遥远的出生地来到雅典城。在那里,这个

十几岁的少年成为柏拉图学园的一名学生。柏拉图当时六十多岁。和柏拉图在一起度过的时光深刻影响到亚里士多德的思考。<sup>①</sup>



► 亚里士多德

他是雅典城邦的热烈崇拜者。

亚里士多德在他的许多著作中讨论到政治问题,但《政治学》被认为阐述了他最重要的政治学观点。<sup>②</sup>如果说亚里士多德在许多观点上与柏拉图的《理想国》有重大分歧(后面将会提到这些分歧),那么他和他的老师持有某些共同的假定和结论,例如教育的重要性,以及致力于追求政治权力和财富的人生是愚蠢的。由于亚里士多德出生在雅典以外的地方,他没资格

<sup>①</sup> 以下两部著作讨论到亚里士多德的生平和著作: Jonathan Barnes, *Aristotle*. (New York: Oxford University Press, 1992), 以及 A. E. Taylor 所写的经典著作 *Aristotle* (New York: Dover, 1955).

<sup>②</sup> 讨论到与《政治学》相关主题的其他亚里士多德著作包括对伦理学、形而上学、逻辑学、修辞学、心理学、动物学和物理学的讨论,其中最重要的是《尼各马可伦理学》(*the Nicomachean Ethics*)、《论动物的生成》(*On the Generation of Animals*)(自然史)和《论灵魂》(*On the Soul*)(心理学)。



成为雅典公民。<sup>③</sup>但是,他是雅典城邦的热烈崇拜者。这一点从《政治学》的第一段中可以看得很清楚。这一段立刻把我们的注意力引向“最有权威”的共同体,它“包含了一切其他共同体”,旨在追求至善,也就是人的幸福或美好生活。<sup>④</sup>使美好生活成为可能的统一体不是别的,正是城邦。亚里士多德在《政治学》中的核心关切可以相当简单地表述为:希腊城邦,尤其是雅典城邦,作为一种有生命力的政府形式,为什么衰落了?人们对此应当做些什么?<sup>⑤</sup>

与雅典的衰落相伴随的,是由亚里士多德以前的学生亚历山大大帝领导的马其顿军事帝国的崛起。亚里士多德在《政治学》中表达的整套哲学观点都拒绝亚历山大的帝国模式。该书第二卷也提出了对其他一些选择的反对,其中的一个主要对象是柏拉图的《理想国》。亚里士多德与柏拉图的分歧在于两个方面。首先,他反对柏拉图的政治经济学。他不同意柏拉图为保卫者阶级设定的共产主义,认为这样一种家庭和财产的公有制是违背人性的,破坏所有人、甚至包括最有智慧的人都具有的两项基本需求。一项基本需求是家庭之爱;亚里士多德说,一个人无法像爱自己的东西那样爱属于每个人的东西。他也宣称,拥有适度的私有财产是所有人、包括统治者在内都具备的自然需求。为自己获得基本的生活必需品、通过慈善事业展示自己对同胞的友爱之心,这对每个人实现自己的正当经济目的来说都是至关重要的。而且,一个人从拥有和运用财富中获得的乐趣只要不过分、不自私,那就是无害的。于是,亚里士多德总结道,财产可以交到私人手中,但对财产的运用应当有利于促进共同体的共同目标的实现。

亚里士多德与柏拉图观念间的另一项重大分歧围绕着亚里士多德对哲人王统治的反对。亚里士多德认为,统治者不应依靠关于理念的理论知识(theoretical knowledge)来进行治理,从经验中得到的实践知识(practical knowledge)是更为适当的治理基础。

---

<sup>③</sup> 关于对雅典公民权的研究,参见 Philip B. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990) 和 W. G. Forrest, *The Emergence of Greek Politics* (London: Weidenfield & Nicholson, 1966).

<sup>④</sup> Aristotle, *The Politics of Aristotle*, I, 1252a. 译文来自 Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1952), 以下引用时均以 *Politics* 来表示。页码指的是该书的许多版本都使用的标准页码,格式为“卷,节”。

<sup>⑤</sup> 导致衰落的因素包括“战争、殖民化、币值变化、技术创新、经济衰退、阶级断层,以及同不同文化接触所带来的不安后果……” Seldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), 65.

## 亚里士多德的方法

亚里士多德与柏拉图的分歧来源于他们对“什么是真实的”这个问题的不同看法。柏拉图相信,实体是由可在天上找到的永恒理念构成的,而亚里士多德认为,任何物体的真实本性都不会存在于物体本身之外。他用来认识实体的方法是专注于物体的最高目的或目标。这个被称为 *telos* 的首要目的,是指任何事物如果能够从内在本性中充分发展起来的话,在完成其成长过程时所成为的东西。例如,对一颗橡树果来说,它的目的是橡树,这在当前尚不存在,但如果顺其自然发展的话就将存在。于是,亚里士多德认为,人在物体中发现或“看见”实体。由于实体来自物体的内在目的,因此,它不是柏拉图式高出、外在于物体的理念。亚里士多德并不否认理念,而是把它们和经验联系起来,从而将柏拉图的观点带回到地面上来。通过这种方式,亚里士多德比柏拉图更加“科学”。



► 亚里士多德与柏拉图辩论

亚里士多德将柏拉图的观点带回到地面上来。

而且,亚里士多德相信,人通过塑造物体来实现基本的(或自然的)人类需求是很自然的。所以,目的也可以指当一个事物(无论它是椅子还是城邦)的塑造过程完成时将会变成的东西。进一步而言,人只有通过研究许多现实存在着的城邦才能够知道城邦的目的。为了获得这种知识,亚里士多德和他的同事们研究了158个古希腊城邦的政体,这是已知最早的比较政治学探索。最后,知识使人能够运用人类独有的判断力。一旦我们知道目的,我们就能判断出任何特定物体(无论它是树、椅子、人或城邦)是好还是坏。

## 幸福、价值与人性

灵魂是以主人的权威来统治肉体：理智是以政治家或君主的权威来统治欲望。在这方面[即在人的内在生活领域中]，很显然，灵魂统治肉体，心灵和理智的因素统治情欲的部分是自然而且有益的。<sup>⑥</sup>

亚里士多德认为，判断城邦好坏的基础在于城邦的目的，也就是人的幸福或美好生活。他同意柏拉图的看法，认为城邦的目的是灵魂、而不是身体的一项活动；换句话说，幸福不同于身体的快乐，而是包含着对知识的探索。这种探索把人们带向智慧，正是智慧给人们带来自我实现和幸福。

亚里士多德的幸福概念含有对两种决定或者行动的区分：理性的与不理性的。理性的行动建立在运用思考的基础之上，是人类独有的。亚里士多德由此得出结论：人的本性是理性的。人在本性上是理性动物，这意味着人的目标是最充分地运用理性；只有这样，人才能获得幸福。由于理性，人也是政治动物。只有这种理性的存在者才能建立以理性为基础的城邦，而且这些理性存在者只有在城邦中才能过上正义的生活。

作为理性动物和政治动物的人被完全吸纳进一种有机共同体，个人和集体在其中相互依存。好城邦从不会是一个任由一帮人在公共领域中追求私人利益的场所。当人们由于满足种种个人关切而脱离城邦时，他们就伤害到共同体。亚里士多德说，这些人正在采取不理性的行动。过这样一种孤立的生活证明他们要么是兽，要么是神，但不会是人。

亚里士多德相信，只要在理性的控制之下，表达欲望的各种情绪在城邦中就可以有某种适当位置。理性在中庸原则(the golden mean)的指导下对欲望行使这种控制。中庸原则是亚里士多德提出的关于正确行为最佳且可行的指导原则。亚里士多德相信，几乎所有事物都有一种好的(或适当的)用法和许多种坏的(或不适当的)用法。在任何一个方面上出现的过度或极端情况都会损害事物的价值。例如，就身体而言，过度情况包括太多或太少的运动、饮食、饮水或睡眠等。因此，好的东西并非如柏拉图所设想的那样是某种合乎理想的东西，而是在过度和匮乏这两个极端之间的一种中庸情况。好城邦的任务

<sup>⑥</sup> *Politics*, I, 1254b.

是决定它必须加以管制的那些事物的适当中庸程度,并把这种中庸程度转化为法律。亚里士多德相信,好法律树立好榜样,并向人们灌输好习惯。这就构成一个好城邦的基础。

## 政治经济学

我们所拥有的一切事物都有两种用途,两者都属于事物自身,但方式不同,因为一种用途是正当的,另一种是不正当的。<sup>⑦</sup>

政治经济学,或者说政治和经济之间的相互关系,在亚里士多德那里和在柏拉图那里都一样占有重要地位。可以从亚里士多德对这种关系的讨论中看出中庸原则的一种运作方式。从本性上讲,经济仅仅是工具性的——一种工具。经济就像食物或饮料,既可以理性地运用,也可以不理性地运用。可以将经济作为实现城邦的理性目的(幸福)的一种手段,但它也会带来不幸。在寻求实现这个目的的过程中,虽然城邦必须在许多工具性的价值之间取得平衡,但经济只关心其中的一个方面:真正的幸福所必需的财富数量。城邦的高级目的或目标规定着财富的适当程度。在从属于理性政治时,财富能得到良好运用,从而能对城邦有所帮助。如果不加限制,听任对财富的追求过度发展,如果诉诸公民的非理性欲望,疯狂地寻求经济上的优越,那么财富就会彻底腐蚀城邦。一般来讲,这些原则会导致将某些种类的经济活动认可为理性的、对城邦有益,而其他类型的经济活动则被确定为非理性的、对城邦有害。

有益的经济活动的最基本形式是使用一种产品。这方面的例子包括耕种、打渔,以及给自己制鞋。在所有这些情况下,人们把劳动运用于原材料,生产出的产品直接用于满足生产者及其家庭的需求。因此,这种活动是自然的;它本身没有目的,但它有使用价值。

随着社会变得愈加复杂,贸易和劳动分工开始增长。人们开始生产商品,以便通过易货交易系统和别人生产的货物进行交换。于是,物品在使用价值之外又多了一项交换价值。只要一件产品的交换价值能让使用者从生产者那里得到产品,那么这种交换是有益的。

社会的进一步发展把钱引入经济。只要钱还仅仅是易货交易系统的改

<sup>⑦</sup> *Politics*, I, 1257a.

进,也就是说,如果在比较待交换的不同货物时以钱作为基础,如果产品最自然的(使用)价值仍然是经济过程的核心,那么钱的作用就是有益的。但是,当利润变成钱的目的时,钱的作用就是不合乎自然的,对城邦有害。最极端的情形出现在钱被用来投资以便产生更多钱(例如利息)的时候。在这种情况下,生产和贸易的自然目的,以及对使用价值的专注就都丧失了。追求利润的动机带来不义,无限制的求财欲望取代对人的需求的自然限制。被放纵的非理性欲望会肆无忌惮,经济和政治之间的自然关系——中庸——受到破坏。城邦岌岌可危。

显然,亚里士多德相信物质产品是必需的;在经济上一无所有的人无法享受幸福。但是,不应当容许旨在实现幸福这一高级目的的物质手段变成目的。在亚里士多德的价值等级表上,灵魂的幸福极大地优先于财富。<sup>⑧</sup>

## 共 同 体

人们即便并不需要其他人的帮助,照样要追求共同的生活,共同的利益也会把他们聚集起来,各自按自己应得的一份享有美好的生活。对于一切共同体或个人来说,这是最大的目的。<sup>⑨</sup>

柏拉图主要关心的是正义。与柏拉图不同,亚里士多德专注于共同体。这并不意味着亚里士多德对正义不感兴趣。但是,与他和柏拉图围绕实体的性质发生的分歧相对应,亚里士多德认为,正义是某种在现实中的共同体之内找到的东西,而不是从天上的理念在地上的代表者中找到的东西。

亚里士多德说,从本性上讲,做一个人就是成为共同体的一部分。所有的共同体都源于维持人类生活的需要,但却把成员们的幸福作为共同体的终极目标。遵循中庸原则、避免走极端的共同体为每个人寻求美好生活提供必需的条件。这些条件包括满足基本的物质需求以及友谊和政治稳定。一个人只有生活在提供了这些条件的共同体内才有希望找到幸福。

---

<sup>⑧</sup> 关于亚里士多德的中庸原则对我们当代的意义,参见 Stephen G. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990).

<sup>⑨</sup> *Politics*, I, 1278b.

### ► 雅典娜 神庙

从本性上讲,做一个人就是成为共同体的一部分。



在亚里士多德的计划中有三种共同体,每一种都是为了实现某种比生存或物质利益更高的目的而建立起来的。按照从低到高的顺序排列,这些共同体分别是家庭、村落和城邦。

### 家庭、妻子、女人与奴隶

家庭来自于男性和女性同所有其他动物共同具有的生理冲动。因此,人们在冲动而不是理性或思考的驱使下进入的一种自然关系构成家庭的基础。在经济上,以供应家庭成员日常用度为目的的生产活动构成家庭的基础。但家庭并不只是为了满足其成员的基本需求或简单生存而建立的。家庭的目的之一是家庭生活,包括夫妻之间的相互依赖。他们在满足家庭需要方面都发挥着关键作用。

无论多么相互依赖,丈夫和妻子还是不平等的。男人居于支配地位,因为亚里士多德断定他们在理性上更为优越。从亚里士多德对男人在家庭中的三重角色(父亲、丈夫和主人)的描述中可以清晰地看到这一点。作为父亲,男人必须统治他的儿女们,以便让他们为离开家庭后的生活做好准备。女孩子必须为了成为妻子而受到训练。虽然这种训练主要是母亲的任務,但女儿同她父亲的关系会教给她往后同丈夫的恰当关系。另一方面,儿子们不仅要被训练成为丈夫,而且要被训练为自由人,训练为公民。

作为丈夫,男人必须永远统治着他们的妻子。由于来自理性推理能力的自然优越性,男人更适合指挥,女人则更适合服从。但是,女人不应被视为奴隶,因为她们从本性上讲并不是被创造出来以供男人使用的工具。相反,女人是男人的补充。丈夫必须“依法”(constitutionally)统治妻子,也就是用理性来统治,而不是专制地(despotically)统治。

关于男人的主人角色,亚里士多德区分出两种奴隶:习俗的(conventional)与自然的(natural)。习俗奴隶并不是在本性上就适合做奴隶的。这些人有理性,在他们自己的城邦里有资格做公民。他们通常是由于所在的军队战败而成为奴隶的,这在亚里士多德当时是很常见的做法。另一方面,自然奴隶缺乏理性,必须永远由主人来统治。这种安排对主人和奴隶都有益。自然奴隶在独立

生活时是不理性的,无法处理好自己的事务,而当他们服从主人的理性命令时,他们的情况就会好很多,因为他们通过服从主人而分享主人的美德。当然,主人也从中获益,因为奴隶给主人提供了公民生活所必需的闲暇时光。

亚里士多德之所以得出这些有关女人和奴隶的结论,是因为他把所有人都视为某种自然秩序的一部分。这种自然秩序遵循自上而下的安排,以理性能力为基础。正如灵魂统治身体,理性管制激情一样,男人必须统治女人,控制奴隶。那些缺乏理性的人生活在侍奉他人的岗位上,使每个人都能从中获益。<sup>⑩</sup>

### 村落

村落,或者说社会共同体,来自各个家庭的联合。村落的目的是双重的。村落比组成村落的任何单个家庭提供更大程度的保护和经济自足。村落使得旨在进行交换的生产得以可能,而单个的家庭则仅限于进行以供应使用为目的的生产。村落也便利友谊的发展。亚里士多德认为,友谊是所有人的自然需要,能够增进社会和谐。

最高级的友谊只能建立在平等的基础上。这在家庭中是无法实现的,因为无论男人身为丈夫、父亲或者主人,他都处在一种不平等的关系之中,这种不平等关系妨碍建立真正的友谊。村落为理性男人间的兄弟友爱提供自然的氛围。

### 城邦

《政治学》的核心是关于城邦的第三卷。这一卷被视为西方政治科学的奠基之作。在亚里士多德看来,

等级制,就像目的论一样,赋予世界以意义,因为它确立什么是最高的,什么是最好的。凡存在之物均为了最好的事物而存在;倘若



◀ 《政治学》书影  
城邦的目的是美好生活。

<sup>⑩</sup> 然而,亚里士多德承认,对家庭的统治是有利于丈夫和主人利益的。对亚里士多德有关女性和奴隶的观点的一项有眼光的讨论,参见 Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979), ch. 4。亚里士多德在谈及“女性”的同时没有区分自由的女性和女性(或男性)奴隶。关于这所包含的政治含义,参见 Elizabeth Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon, 1988), ch. 2。

没有等级制,世界就将缺乏意义,自然就将混乱不堪。<sup>①</sup>

亚里士多德认为,城邦是最高形式的共同体,在所有共同体中具有最高级的目的。之所以如此,是因为城邦既囊括所有的人口,又使理性的男人能够参与政治过程。因此,相比于其他较小的共同体,理性的男人能在城邦中实现更高程度的幸福和美德。

作为村落的联合,城邦克服家庭和单个村落的局限性,成为更加合乎自然,因而也更好的联合形式。但是,城邦不能取代那两种较小的共同体形式;它需要它们持续存在,行使它们的自然职能。在亚里士多德那里,从属并不意味着压制。

城邦的目的是美好生活。这包括经济和社会和谐以及政治幸福。在城邦里,钱得到适当的使用,用于交换商品和服务。城邦在经济上是自给自足的(*autarky*),既不需要靠进口,也不需要靠出口来满足所有成员的自然需求。人们需要的一切东西都能在城邦内生产。这是以劳动的专业分工为基础的。在这种分工下,每个人都找到一份合乎自然的工作任务。同柏拉图一样,亚里士多德相信,只有城邦才足够大,可以实现这些职业分工。与自给自足的能力相结合,城邦的专业化经济帮助每个成员发展出合乎伦理、充分成熟的自我。<sup>②</sup>

在社会领域,城邦促进最高形式友谊——政治友谊——的发展。城邦也表现出一种充满善良意志的气氛,所有人都在其中认识到,他们在服务于共同体目标的过程中相互依赖。这种气氛并不强求人们意见一致,但要求人们拥有协调个人观点、服务更高目的的共同愿望。

## 城邦的政治形式

在讨论城邦的政治形式或政治结构时,亚里士多德与柏拉图有着重大分歧。柏拉图欣赏一种由永恒的统治者主导的政府形式,这些统治者在没有法律的情况下进行治理。亚里士多德则指出这种安排存在着重大危险。即使柏

<sup>①</sup> Arlene Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985), p. 69.

<sup>②</sup> 关于亚里士多德的合乎自然的政治经济与他所倡导的共同体之间的关系,请参见<http://politicalscience.wadsworth.com/tannenbaum2> 上的图表说明。



拉图笔下的统治者拥有极大的美德和智慧,他或她仍然还是人,会潜在地受到情感上或欲望上的激情的摆布,因而是会腐败的。亚里士多德相信,一个人或者甚至是少数一些人的统治比许多人的统治更容易受到腐蚀。

亚里士多德也认为,让所有自由人在国家中都获得某种角色有利于维护政权稳定,因为如果把一些适合从政的人排除在政治之外,那就会使他们变成政府的敌人。这就引出一个问题:谁最适合判断政府政策的结果是否符合公共利益?是统治者还是被统治者?亚里士多德的结论是,依靠被统治的大众比依靠甚至是最内行的统治者更好。

但是,亚里士多德所看重的并不是大众的情绪或激情,而是他们的集体智慧。每个公民都为治理城邦这项集体任务带来一点个人智慧,以及一点美德和经验。一些人看到一个问题或解决办法的一个部分,另一些人看到另一个部分,他们加在一起就能看清整幅画面。换句话说,在把不同人的能力叠加在一起的时候,建立一个和谐城邦的集体能力就比一个或一些有智慧的个人所具备的能力强。与此同时,也不应当忽视在任何特定时刻担任政府公职、占人口少数的那些政府官员所具备的专业知识。他们也有要发挥的作用。事实上,亚里士多德的结论是,正义的政府在大多数情况下是混合政府,充分利用多种视角的优势,给每位公民都分派一个角色。

亚里士多德进一步认为,富有和贫穷在所有社会都是不可避免的,因此每个城邦都会有少数富人和多数穷人之间的阶级分野。这是无法忽视的一项社会现实。它的结果是阶级冲突,以及持续存在的不安定、暴力和革命危险。不过,将公民们的才能混合起来能够产生阶级利益的融合,所有阶级,无论富人、穷人还是中等阶级,对此都能作出贡献。在这里,亚里士多德在支持政治平等的同时也支持经济不平等。

除了将混合政府推崇为最稳定的政府形式之外,亚里士多德还强调了一个重要推论,即法治(rule of law):

恰当的法律可以拥有最高的权力;某一官员或某一些官员只是在法律无法详细涉及的事情上起裁决作用,因为任何普遍的论述都难以囊括所有的事实细节。<sup>⑬</sup>

<sup>⑬</sup> *Politics*, III, 1282b.

“恰当”的法律在亚里士多德看来是最高的正当权威。<sup>⑭</sup> 由于无法确保统治者永远有美德、优先考虑公共利益,因此赋予他们全面的权力是有危险的。所以,让所有人共同制定的法律具有最高权威,这比让统治者拥有可能变得专断的最高权威要好。

一般而言,亚里士多德把“政体”(constitution)这个词用于任何政府形式。具体地说,它是指“对城邦中各种官职的一种设置,以某种方式对官职进行安排,确定该体制中的权力所在和每一城邦共同体的目的所在”<sup>⑮</sup>。换句话说,设置职位或政治机构、通过规则和程序向这些职位或机构分派职能,以及决定最高权力的归属,这些工作都以城邦的目的、也就是一个民族关于善的观念为基础。在最好的城邦里,这种善的观念被转化为对所有人都有约束力,对统治者和被统治者一视同仁的法律。

在第四卷,亚里士多德概括现实存在着的政体和它们的变化,以我们前面提到过的他对158个古希腊城邦政制的研究为基础。他注意到,存在着许多种类的政体,因而有许多不同的政府形式,每一种都对应于特定共同体的居民的本性。《政治学》首先讨论这些政府种类,例如五种不同类型的王政(kingship)和五

种不同类型的民主。然后,以他自己的偏好(由所有阶级组成、忠于公共利益、法律至上的混合政府)为基础,根据由谁统治,以及他对这种统治是真正的还是反常的所下的判断,亚里士多德对各种政府进行分类。<sup>⑯</sup>

统治权力可能由一个人掌握,他把最高决策权力保留给自己;也可能由一些人掌握,他们通过一个由相对而言平等的人组成的委员会行使最高权威;或

<sup>⑭</sup> *Politics*, III, 1282b. 他在此处遵循柏拉图较晚期著作《政治家》和《法》中的观点,认为法治和混合阶级政府比哲学家的统治更有可能实现。

<sup>⑮</sup> *Politics*, IV, 1289a.

<sup>⑯</sup> 关于亚里士多德的政府形式理论,请参见 <http://politicalscience.wadsworth.com/tannenbaum2> 上的图表说明。



#### ► 正义的天平

正义的政府在大多数情况下是混合政府。

者由许多人掌握,他们通过大会进行立法。所有真正的政体都有正义的目的,或者说忠于所有人的公共利益。这意味着一个混合政府,许多阶级在其中都得到代表,法律至高无上。在另一方面,反常形式的政府是一个由单个统治者或统治阶级的私人利益所支配的政府,统治者的意志取代法律的统治。这样就产生了政府形式的六分法,比柏拉图在《理想国》中所进行的分类——按照柏拉图的分类,只有一种政体是真正的,所有其他形式都被认为是反常的——更为复杂、灵活,也更能表明各种政府的相对优点(或缺点)。<sup>①</sup>虽然亚里士多德在这六种政府形式中有他自己的偏好,但他还是愿意承认每一种政府形式的一些优点。实际上,没有哪种形式是完全没有优点的,而且任何一种形式都能在引进正确的教育和新法律之后发展成为更加正义的政府形式。

在君主制(monarchy)或者说王政下,一个有德的人在法律的指导下施行统治,这种法律倡导职位轮换,并使决策服务于公共利益。暴政以终身专制者的专断统治为基础,他高于法律,为了满足他自己的个人利益而统治。亚里士多德认为暴政是最坏的政府形式,但却是他当时的大国——正威胁着古希腊城邦独立地位的大型军事帝国——唯一可能采取的政府形式。

贵族制(aristocracy)是指由最好的一些人施行的统治,他们将个人优点与财富同按照公共利益进行统治相结合;而在寡头制下,那些统治者也很富有,但却把增进他们自己阶级的利益置于其他阶级的利益之上。

亚里士多德认为,民主制是用来指一种反常政体的贬义词。自由民出身的众多穷人形成多数派,民主制就是为这些人无法无天的贪欲服务的。虽然民主制在事实上是暴民统治(“暴民制”)(mobocracy),但亚里士多德认为它是三种反常政府形式中最好的一种,因为它比其他两种形式有利于更多人的利益,因此最接近人民整体的利益。<sup>②</sup>

在另一方面,亚里士多德用共和政体(polity)来指真正的政体可能具有的最好形式。在各种真正形式中,一个有美德的民族最有可能拥有这种形式。它之所以是最好的,是因为它反映着理性和节制(moderation),其结构适合抗衡任何社会中的阶级对抗造成的潜在不稳定因素。共和政体将素质、数量、优点、财富和人数混合在一起,将制衡能力授予大众,但把有效的控制权交给有

<sup>①</sup> 这遵循的是柏拉图《政治家》的主题。

<sup>②</sup> 亚里士多德关于法的作用的观点与柏拉图在其较晚期著作中表达的观点相同,但亚里士多德关于多数人的统治的观点与柏拉图的不同。

德的中等阶级,让他们在法律之下按照公共利益行使最高权威。

稳定的共和政体需要有一个较大的中等阶级。亚里士多德将中等阶级定义为富裕阶级中的较穷部分和下层阶级中的较富部分的总和。由于它位于中间,这个聚合起来的阶级能够融合富人和穷人的视角,反映着中庸原则。中等阶级的规模必须足够大,以便能够在政治上主导城邦,不让富人和穷人这两个极端部分掌握控制权。亚里士多德最欣赏的是中等阶级人数比富人和穷人的总和还要多,但他认为至少也应当比这两个阶级中的任何一个都多。富人和自由民出身的穷人都被包括在有完全权利的公民之内,轮流成为统治者和属民。<sup>①</sup>

柏拉图在《理想国》中说,大众的参与应当只包括服从权威。但是,亚里士多德将政治视为一项艰巨的任务,需要使政府职位时不时地在几乎所有公民间进行轮换。<sup>②</sup>这种参与有利于共和政体,这既是因为正当的观点能得到考虑,也因为对政府的潜在反对将得到避免。亚里士多德相信,混合、稳定政府产生的结果是好的法律和守法公民,他们会增强由阶级成分的混合所确立的社会稳定。他说,对稳定的终极测试不在于多数人完全支持政体,而在于重要的派别或阶级都不倾向于通过使用暴力来促成变化。<sup>③</sup>

## 政治变化

在第五卷里,亚里士多德考察了政治衰败的原因,其中一些原因我们已经前面提到过。他说,因为所有国家都有弱点,所以它们只能够部分实现它们的最强潜力,原因在于无知、激情和民众缺乏足够的美德等导致腐败的因素。但是,在承认衰败是不可避免的同时,亚里士多德也相信,如果公民们理解政治弱点的来源,他们就能在一定程度上控制住衰退的步伐。

---

<sup>①</sup> 当亚里士多德为城邦中的不同人群分配角色时,他忽略了另一个阶级的人:自由劳动者。他们和妇女一样既不是公民也不是奴隶。但是,与他在谈到女性地位时表现出的确定性不同的是,在人们怎样才能确认劳动者“就其本性而言是统治者还是被统治者”这个问题上,亚里士多德的观点并不明确。参见 *Inessential Woman*, p. 199, n. 33。

<sup>②</sup> 大多数公民以立法者或者法庭成员的身份来进行统治;担任执行角色通常要求有特殊的专业技能(例如军事判断力),而这是普通公民并不具备的。 *Politics and Vision*, p. 57。

<sup>③</sup> Mary p. Nichols, *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics* (Savage, Md.: Rowman & Littlefield, 1992)对亚里士多德所说的共和政体进行了范围广泛的讨论。

要真正配得上城邦这一名称而非徒有其名,就必须关心美德问题,这是毋庸置疑的;否则城邦共同体就会变成一个单纯的联盟,只是在空间方面有差别,因为联盟的成员分处不同的地方;而且,法律也成了一纸契约,用智者吕科弗朗(the Sophist Lycophron)的话来说,法律是彼此间对公正的承诺;然而这样的法律无力培养出善良而公正的公民。<sup>②</sup>

早在第三卷就已经提出,好城邦衰败的一个根本原因是任何贫富悬殊的社会中围绕正义发生的冲突。这些冲突既表明中庸原则和维持政府所必须的有机和谐的丧失,同时也在加剧着这种丧失。结果是,公民们过于关心个人幸福,而不关心作为整体的城邦。于是,法律仅仅保证权利,而不设定彼此的义务。随之而来的是,城邦剧烈分裂成相互敌对的经济阶级。富人面对穷人大众,中等阶级则被排挤出去。衰败的下一阶段可能就是暴力,然后是革命。

亚里士多德意识到,即便是最好的法律和制度,以及混合阶级体系,也不能确保城邦稳定。构成健全城邦的制度和实践基础的是政体的精神。如果容许这种精神败坏,那么城邦就一定会衰败。为了防止衰败的发生,公民们必须在行动时牢记公共利益。他们必须对法律的条款和精神表现出最大程度的尊重,即使是在最细小的事情上也必须如此。政府官员也不可以从公职中获得任何个人好处。

教育必须对健全的政体结构和有德的行为提供支持。教育在培育公民们生来就有的美德潜力中发挥着主要作用,尤其是通过教导节制以及愿意为共善牺牲的品质。<sup>③</sup>除了让孩子们在家庭中以父母为榜样进行学习之外,教育还是国家的工作。教育应当使人准备好成为公民,准备好参与政治决策,同时也准备好轮流统治与被统治。某些方面的教育是持续终身的,例如学习其他公民的有德榜样和正义城邦的法律。对有德的人来说,教育和好法律是比来自政治权力的威胁更好的老师;它们是防止好城邦衰败的最好屏障。

作为一名客观的政治科学家,同时可能意在减轻生活在反常政体下的人们所受到的压迫,亚里士多德甚至告诉腐败政权的统治者如何维护他们的权

---

<sup>②</sup> *Politics*, III, 1280b.

<sup>③</sup> 亚里士多德的公民教育所要达成的目标类似于柏拉图在训练理想国的保卫者时所要达成的目标:为了实现保护有良好秩序的城邦免于衰落这一共善而作出自我牺牲。然而,亚里士多德的教育纲要忽略了审查与谎言,无论它们如何高贵。

力。例如,在马基雅弗利之前<sup>④</sup>,他对那些统治着最不稳定政体的暴君们提出建议,如何减缓他们政权不可避免的衰落。他敦促他们,分裂并征服他们的人民,建立强有力的情报系统以提防反对派,并镇压那些威胁到他们权力的人们。暴君也应当鼓励富人和穷人的阶级仇恨,甚至是阶级斗争。应当不惜一切代价使臣民们保持彼此陌生。必须压制任何能够促进友谊或兴趣共同体发展的组织,因为如果臣民们开始相互信任,他们就会组织起来挑战暴君。亚里士多德还说,暴君一方面应当在幕后操纵民众,另一方面也应当在公共场合尽可能显得像是一位君主。他不应当通过个人糜费无度来炫耀财富,而是应当建造可供公众赞美的公共建筑,并给穷人提供持续的就业机会。他应当通过公开地拜神和遵从约定俗成的礼仪风俗而在,这会使公众认为他并非不义,无论他的政权施行过什么压迫行为。亚里士多德表明,他给出这些建议的目的并不局限于对所有种类的政体进行纯粹科学的研究。他总结道,如果暴君的努力到位,确实显得像君主,那么他们将不仅统治得更为长久,而且也将发展出减轻人民负担的实践。

## 结 论

亚里士多德像柏拉图一样,强调集体的优先性和个人相对次要的地位。但这两位哲学家更多关心的是将集体和个人整合到一个天衣无缝的整体之中,而不是将集体和个人按照某种等级秩序加以组织。他们都专注于一种有机共同体。在这一共同体里,政治融入所有个人活动和社会活动中。他们对一种普遍秩序持有共同的观点,认为这种秩序“在一项完全和谐的人生计划中规定每种美德的位置”。<sup>⑤</sup> 可以通过参与好城邦的生活而实现正义、真正的自由和幸福。

亚里士多德和柏拉图对这些目标的偏爱,以及他们设想的用来达成这些目标的手段,反映出一种保守、精英化、具有典型古代特征的气质。亚里士多德十分关心保持城邦的稳定,他在这一点上是保守的。就像柏拉图一样,亚里士多德认识到变化也许是不可避免的,而且总会有发生革命的可能。他想尽

<sup>④</sup> Barker, in *Politics*, 247, n. 1.

<sup>⑤</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981), p. 133.

量延迟这些事情,反对暴力,支持教育,以便保持政治稳定和实现逐步的变化。这两位哲学家都是精英化的,认为一些人在本性上比其他人优越,尽管他们在究竟是谁比较优越这个问题上观点不一。

亚里士多德和柏拉图也都具有古代的视角,而且他们对现实(实体)的理解是相近的,这为他们带来在个人和集体关系问题上的相似看法。他们都坚持这样一种观点:理想是真实的,比物质事物更重要。他们都相信,是理性这个“发动机”促使我们评判城邦,并为人们提供了作出政治判断所必需的尺度。

同时,亚里士多德和柏拉图对于“理想究竟存在于天上还是物体之中”这个问题的看法不同,这导致他们在许多具体细节上出现分歧。从某种相对意义上讲,亚里士多德对几个关键问题的看法比柏拉图更加温和。亚里士多德坚持认为,任何物体的目的只能在物体自身去寻找,而不是像柏拉图所认为的那样存在于物体之外。亚里士多德倡导中庸原则,也就是在两个极端之间取中间立场。这表明他的视角更加“脚踏实地”,而不是像柏拉图的乌托邦理想那样走一个极端。亚里士多德根本不信任任何形式的过度。

因此,亚里士多德并不赞成让一切从头开始,以便获得更好(远非完美)城邦的做法——似乎可以证明柏拉图有这样的想法。他所赞赏的是在现有的法律、风俗、习惯,以及民众的本性——这是大写的成邦政体——的基础上进行努力。亚里士多德在《政治学》中不愿彻底谴责除了一种政体之外的所有其他政体,而是认可藉以实现正义城邦的多种方式。

亚里士多德有理论理想,但他也愿意满足于实现一种来自于实践理性(practical reason)的政府形式。他的这种更加温和、更加实际的视角使他将大众的统治视为最可行的政府形式并为之辩护,而不是支持由少数一些有智慧的统治者施行统治的政权。他把哲学的任务同治理国家的任务分开,倡导法治(这是一种中庸),反对由一位全知(all-wise)的统治者发号施令。不过,在他否弃由哲人王进行统治这种精英论的同时,他也否弃柏拉图提出的统治阶级内部的性别平等和公有制平等,取而代之的是男性主导的政体。在这种

政体中,经济差异被视为理所当然的,女性和“自然”奴隶的劣等地位也是如此。<sup>⑤</sup>

最后,虽然亚里士多德将城邦政治视为有机过程,将城邦本身视为一种有机统一体,但这种统一不是全面的。相反,他认为城邦是由许多部分构成的。如果人生的最高善大部分在共同体中实现,那么有一些善,例如对智慧的寻求,则可以由个人在私下进行。自我实现、甚至是与城邦目的相容的某种程度的自爱,只要不过分,也就是不威胁到城邦基本的统一性,就都得到允许。

因此,亚里士多德通过许多方式否弃了他的老师柏拉图在《理想国》中提出的许多重要观念。他通过建立新的、较少理想色彩的政治思想基础来反驳柏拉图的这些观念。但是,亚里士多德并不能取代柏拉图的贡献。相反,柏拉图构成亚里士多德的基础,构成亚里士多德观念的来源,亚里士多德通过修改这些观念而提出了不同的看法。假如柏拉图没有写《理想国》,亚里士多德的《政治学》就肯定会是不一样的,而且这两部著作都深刻影响了后来的政治哲学。<sup>⑥</sup> 所以,我们值得问一问:对后来的这些哲学家来说,他们有哪些思想反映出柏拉图的影响? 又有哪些思想表明亚里士多德观念的力量?

## 补充读物

Barnes, Jonathan. *Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1992.

Curren, Randall R. *Aristotle on the Necessity of Public Education*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield, 2000.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981.

Manville, Philip B. *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

<sup>⑤</sup> “美好生活不仅将包括所有女性”、奴隶以及劳动阶级中的其他成员在内的“大多数人民排除在外,而且也有赖于这种排除”。这些被排除在外的人们永无实现最高美德的希望。参见 Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic, 1989), p. 52。亚里士多德的美好生活模型实际上以男性化的贵族理想为基础。同时,他的确赋予女性以独特的地位与身份认同,而不是像柏拉图那样将她们纳入某种男性化的规范。女性将“受到控制,而不是去女性化(defeminized)……” Diana Coole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988), pp. 47—48.

<sup>⑥</sup> 关于对亚里士多德一些关键观念及其与当代政治问题的关系的讨论,请参见 Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Thought* (Berkeley: University of California Press, 1993)。



Nichols, Mary P. *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield, 1992.

Salkever, Steven G. *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

Yack, Bernard. *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.



## 第五章

# 西塞罗与罗马政治思想：政治的转型

### 导 言

在亚里士多德之后，政治思想发生了深刻的变化。古希腊人用城邦，或者说小型、同质化(homogeneous)、面对面的民主制来定义政治、政治理论和公民权。城邦意味着(至少是较为富有的男性公民)对共同体政治事务的积极参与，强调意见的一致和共同的价值观。

但是，对当时普通人所面对的日常政治而言，大量历史事件使古希腊政治思想的理想变得没有意义了。特别是，亚里士多德最著名的学生亚历山大大帝(公元前356—前323)摧毁了城邦。通过征服，亚历山大大帝创建了一个帝国，其疆域从希腊一直延伸到印度。他由此摧毁了城邦。大型国家——其领土横跨成千上万英里土地，包含许多不同语言、民族和文化——的创建使城邦的理想显得不再可行。在以参与为基础的小规模政治中，人们具有共同的价值观。但是，政治共同体不再能企望依托于这种政治的价值。于是，亚历山大提出了新的统治问题。首先，通过把自己同时称为国王和神，亚历山大创建了一种糅合神圣与世俗的统治者形象。这意味着将所有政治权力交付给一个人。这与参与性的民主政治是很难协调的。其次，亚历山大的大型帝国迫使人们对公民权和公民责任赋予新的含义，并提出了建立政治制度以便充分代表国内各民族不同需要和利益的问题。

更具体地说，亚历山大的帝国对当时现存的政治地理和政治权威观念提

出了挑战。<sup>①</sup> 大型帝国的创建把个人从城邦中解脱出来，清除了自我与世界之间的基本关系。那么，个人是什么共同体的成员？个人在宇宙中应当扮演什么角色？谁来统治？使政治权威正当化的依据是什么？这些是城邦被摧毁所引发的疑问。但是，亚历山大的早死及其帝国的迅速解体使人们没有足够时间根据帝国这一概念重新界定具有持久性的政治价值。



◀ 亚历山大大帝

亚里士多德最著名的学生亚历山大大帝摧毁了城邦。

## 斯多葛主义

重新界定个人与共同体关系的努力使人们有必要将城邦的政治价值重塑为适合于大型、多样化的政治共同体。斯多葛主义是从事这种重新界定的一种哲学。斯多葛主义渊源于古希腊思想，与希腊城邦衰落、亚历山大大帝的帝国兴起大致同时。斯多葛哲学至少有三股不同的运动潮流，其中的第三种有着罗马渊源。这种哲学认为，人在宇宙中的适当角色是依据自然而生活。除了强调这项价值之外，斯多葛主义也强调一种普遍性，其中包括坚持人的平等，坚持人在一个超越现有政治边界的世界共同体中的成员资格。例如，罗马的一位斯多葛主义者塞涅卡(Seneca)说道：

让我们牢记这个事实：有两个共同体——一个是伟大的、真正公共的、涵盖上帝与人类的共同体，我们在这个共同体中并不用这个或那个角落，而是用太阳来界定我们国家的边界；另一个则是我们的出生这一偶然事件将我们安插于其中的共同体。<sup>②</sup>

作为一种有着道德、政治和宗教含义的哲学，斯多葛主义强调所有个人

<sup>①</sup> Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), p. 73.

<sup>②</sup> A. A. Long and D. Sedley, eds. and trans., *The Hellenistic Philosophers*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 431.

(也许包括女性)是根据理性原则,亦即自然法来管理的世界共同体的平等成员,由此重新界定公民权和权威。<sup>③</sup>

马尔库斯·奥勒留(Marcus Aurelius)进一步把斯多葛主义的理性、法律和共同体意识联系在一起。他论证道:

如果我们的精神部分是共同的,那么,就我们是理性的存在者而言,理性也是共同的;如果确实如此,那么,指挥我们做什么、不做什么的理性也是共同的;如果确实如此,那么也就存在着共同的法;如果确实如此,那么我们就都是同胞公民;如果确实如此,那么我们就就是某个政治共同体的成员;如果确实如此,那么,这个世界就以某种方式成为一个国家。除此之外,整个人类还能是哪个共同的政治共同体的成员呢?<sup>④</sup>

奥勒留表明,斯多葛主义、尤其是罗马版本的斯多葛主义重视法律和对法律的遵守。<sup>⑤</sup> 斯多葛主义者期望人们依据自然而生活,这种自然被认为是控制着包括众神在内的所有被造物(creatures)的普遍规律。这种普遍规律决定着何为正义、何为不义,也决定着人们认为在特定情境下什么是适当的。

斯多葛主义对动荡的时代来说是一种好哲学。它强调超脱、和谐、人的自足,以及从政治和世俗事务中抽身而退。对斯多葛主义者来说,人与自然有着一种自然的和谐;如果一个人能够合乎自然地生活,摆脱种种激情,那他就能找到这种和谐,获得幸福,并生活在和睦安宁之中。因此,斯多葛主义的核心是寻求未受国家和人类欲望腐蚀的人性。与当时其他一些希腊哲学学说(例如伊壁鸠鲁主义)一样,斯多葛主义也试图在一个不受当时的动荡局势影响的政治共同体中找到避难所。它认可一个政治共同体中的平等——这个政治共同体看上去超越于当时四分五裂的政治制度,由此克服人的多样性所带来的困难。诉诸更加广阔的一片天地,这代表着在一个充满了政治异化(political alienation)、不满、社会衰落和解体的时代寻求某种参与感的努力。这是在一

<sup>③</sup> Arlene W. Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985), p. 104.

<sup>④</sup> Marcus Aurelius, *Meditations*, in *Great Political Thinkers: Plato to the Present*, eds., W. Ebenstein and A. O. Ebenstein (Fort Worth, Tex.: Holt, Rinehart & Winston, 1990), p. 178.

<sup>⑤</sup> Charles Howard McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West* (New York: Macmillan, 1932), p. 116.

个危机时代寻找意义，或许也是在寻找精神追求。

通过设定彼岸世界中的公民权，斯多葛主义也代表着一种反政治的个人主义和共同体意识。<sup>⑥</sup> 就其本身而言，斯多葛主义无力对政治结构和制度进行界定。它强调一种显然属于彼岸世界的东西，或者强调一种更广阔的政治天地，这使得日常的政治不再受到人们的注意，也不再拥有人们的效忠，并使这种注意和效忠与当时那些希望建成新的人间帝国的政治领导人的需要相冲突。

斯多葛主义所倡导的种种价值确实留下一种重要、持久、在两个方向得到发展的遗产。一个方向是，斯多葛主义融入罗马的政治思想，尤其是罗马的法律传统。<sup>⑦</sup> 例如，诸如波利比乌斯(Polybius)(公元前 200? —前 118)这样的作者用亚里士多德的政府分类法对罗马的政治制度进行了考察，这种分类法按照由哪个社会阶级来统治将政府划分为君主制、贵族制、民主制、它们各自的朽坏形式，以及混合政府。波利比乌斯的重要性首先在于发展出一种政府理论，描述了所有政权都将面对的以不同形式朽坏的过程。其次，波利比乌斯

► 罗马遗迹

罗马思想家  
通过许多重大的  
方式改造了希腊  
观念和理想。



<sup>⑥</sup> *Politics and Vision*, p. 81.

<sup>⑦</sup> *Growth of Political Thought*, p. 106, 116, 150.

对西塞罗及此后中世纪的思想家有重大影响,他们都将用他的政府分类和政府朽坏理论来作为他们许多政治分析的出发点。

斯多葛主义的其他分支是以宗教领域为导向的,为诸如塞涅卡这样的哲学家提供指导,并最终被改造来协助厘定基督教教义。上面所说的第一个方向给斯多葛主义一种制度后盾,使其能够为罗马帝国的政治结构辩护。斯多葛主义更具宗教性的方面则有一种反制度的视角,促使基督教和哲学对罗马的及当时的其他政治制度进行攻击。在这两种情况下,斯多葛哲学都有助于为创建一种更大型的新共同体铺平道路,无论这种新共同体是多样化的罗马帝国还是基督教传统下的上帝王国(the Kingdom of God)。

## 希腊与罗马政治思想的差异

在罗马时代,几乎没有十分重要的有原创性的政治思想家。最著名的是马尔库斯·图里乌斯·西塞罗(Marcus Tullius Cicero)。罗马政治思想为斯多葛主义的各种观念提供制度背景,但它也以许多方式从希腊观念中汲取养分。然而,罗马思想家通过许多重大的方式改造了希腊观念和理想。

希腊的政治和政治思想以内向的视角为特征,罗马思想则以其外向性为特征。换句话说,希腊人认为政治的本质在于城邦内的共同参与。对于罗马人,政治的目标是创建和维持帝国。类似地,希腊人更多地强调城邦之中为人们所共享的各种共同体价值,尤其是教育和政治参与(如伯里克利在其葬礼演说中描述的那样),而罗马人则把他们的领导人加以神化,看重权力和权力政治。罗马人通过多种方式对他们的领导人进行个人崇拜。<sup>⑧</sup> 在罗马,人们不是向城邦或者政治共同体效忠,而是向恺撒或其他伟大领导人效忠,他们的地位近乎神。事实上,罗马人比希腊人更加崇敬领袖,例如罗马的建立者罗慕路斯(Romulus),以及其他有着丰功伟绩的人们。

希腊人憎恶自我利益和政治派别活动,将其视为城邦的危险所在。与之相比,罗马人则欣然承认,自我利益<sup>⑨</sup>、权力和党争是政治的核心。<sup>⑩</sup> 政治活动

<sup>⑧</sup> R. H. Barrow, *The Romans* (New York: Penguin, 1979), p. 144; *Politics and Vision*, pp. 76—77.

<sup>⑨</sup> *Politics and Vision*, pp. 86—87.

<sup>⑩</sup> Lily Ross Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar* (Berkeley: University of California Press, 1949).

不是关于美德或者追求知识的,而是关于权力和自我利益的。事实上,自从罗马建立伊始,它所经历的持续不断的冲突和危机中有一项就是关于如何限制自我利益并引导自我利益、权力以及伟大领导人的能力用于支持帝国的事业,而不是去破坏它。<sup>①</sup>

总的来说,希腊人与罗马人的不同在于对政治的定义不同。希腊人强调公民教育和参与,强调共同性、对城邦的忠诚,鄙视自我利益。罗马人(很像2000年后的美国立国者在《联邦党人文集》中体现出来的那样)试图在一个大型、异质的政治系统中处理自我利益问题,而这种政治系统所能实现的参与和公民责任,与小型、同质的政治共同体所能实现的相比,不在同一个层次上。

此外,罗马的许多政治思想受到它那充满危机和变化的历史的影响。例如,罗马的早期历史以连续七位国王的统治为特征。在这段君主制时期之后,罗马转变成一个具有多种统治结构的共和国。在共和国的不同时期,罗马有着由罗马头面家族的首脑组成的元老院(senate),代表人民的执政官(consul),以及由几千人不定期地集会辩论和表决公共议题的平民大会(comitia)。随着罗马扩张成一个帝国,近乎拥有全部权力的独裁者统治了罗马,其中包括众位皇帝和卡利古拉(Caligula)。这些变化促使罗马政治思想去探讨希腊人从未遇到过的实际政治问题和理论上的疑问。

对新问题的探讨为罗马的哲学和政治思想带来更加实际的视角。<sup>②</sup>西塞罗和其他罗马思想家强调实际事务和应用性的知识,而不是像柏拉图探讨善的理念那样专注于思辨性的政治。例如,柏拉图认为,获得知识和美德,这本身就是善,而西塞罗则说美德必须加以应用<sup>③</sup>,而且,真正的知识在于行动、言论和实际事务之中。<sup>④</sup>

罗马人对妇女的态度也是既延续、又突破希腊的实践。在罗马,妇女仍然不能参与投票,也不能在政治中发挥某种积极的或者官方的作用,但妇女在家

---

<sup>①</sup> Sallust, "Conspiracy of Catiline", in *The Jugurthine War; The Conspiracy of Catiline* (New York: Penguin, 1980), p. 181.

<sup>②</sup> Edith Hamilton, *The Roman Way* (New York: Avon Books, 1973), p. 163.

<sup>③</sup> Marcus Tullius Cicero, *On the Commonwealth*, trans. G. H. Sabine and S. B. Smith (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976), pp. 105—106.

<sup>④</sup> Marcus Tullius Cicero, *On Duties*, trans. H. G. Edinger (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1974), p. 9, 11.

庭中的地位则远比希腊人的状况自由。<sup>⑮</sup> 在希腊家庭中, 妇女生活在相对隔离的地方, 而罗马的妇女在家庭中则是男人的平等伙伴, 经常在宗教活动中负有同等责任。<sup>⑯</sup> 而且, 早期罗马法使妇女完全依赖她们的丈夫, 但后来的婚姻法改革则给了妇女更多的独立性。在整个罗马历史中, 妇女有好几次是政治改革的推动者, 而这在希腊(除了阿里斯托芬的喜剧和闹剧外)是闻所未闻的。<sup>⑰</sup>

然而, 即使在改革之后, 罗马法仍然偏重男人, 他们能更容易地同妻子离婚并保持对孩子的监护权。财产法; 管制妓女、情妇和女奴的法律; 以及其他罗马法所涉及的整个领域依旧将妇女置于公共生活的次等地位, 将她们的作用限制于家政管理。<sup>⑱</sup>

► 诱拐海伦



<sup>⑮</sup> Richard A. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome* (New York: Routledge, 1992), p. 2.

<sup>⑯</sup> J. P. V. D. Balsdon, *Roman Women: Their History and Habits* (New York: Barnes & Noble, 1962), p. 45.

<sup>⑰</sup> *Women and Politics*, pp. 2—7.

<sup>⑱</sup> *Roman Women*, pp. 209—230.



诸如李维(Livy)这样的历史学家也描述了妇女的地位。但是,对李维来说,因为妇女而发生的战争是罗马的传说和历史中发生的重要事件,在很大程度上就像帕里斯(Paris)诱拐特洛伊的海伦之后而发生的与波斯人的战争对希腊人所具有的重要性那样。除了在这些情况下提及妇女之外,罗马政治思想一般来说对妇女是忽视的,正如我们在西塞罗那里所看到的那样。

## 西 塞 罗

马尔库斯·图里乌斯·西塞罗(公元前106—前43)是一位重要的罗马政



治思想家、演说家、律师,也是曾担任过罗马执政官的政治家。他的著作最好地阐述了罗马政治思想中在前面提到的许多趋势。<sup>①</sup> 他的写作年代是在耶稣诞生前一个世纪。他是一名斯多葛主义者,熟悉包括柏拉图和索福克勒斯在内的希腊作家的著作。他对其他罗马思想家和基督教徒,尤其是圣奥古斯丁有重大影响。西塞罗的著作在其他人的著作中得到引用,从而使他的著作成为将希腊的各种价值,更重要地,将罗马的各种价值介绍给基督教徒的重要渠道。

### ▲ 西塞罗

西塞罗的两部主要政治著作是《论共和国》(*On the Commonwealth*)(拉丁文是 *De Res Publica*)和《论法律》(*On the Laws*)(拉丁文是 *De Legibus*)。前者在对话体形式和许多观点上遵循柏拉图的《理想国》,后者则是关于法律的著作。《论共和国》在12世纪后失传,直到19世纪才被重新发现,主要探讨最佳政体这个主题,而《论法律》则讨论保持和管理理想共和国所必需的制度和法律工具。<sup>②</sup> 此外,西塞罗还写了《论义务》(*On Duties*)和《论演说家》(*On the Orator*),二者都就获得政治成功所要具备的个人美德和技巧阐述了重要观点。

<sup>①</sup> *Growth of Political Thought*, p. 107.

<sup>②</sup> James E. Holton, "Marcus Tullius Cicero", in *History of Political Philosophy*, ed. L. Strauss and J. Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 158.

## 共和国

《论共和国》的第一项哲学主题是就公共义务以及这种义务的事例所作的讨论。西塞罗提出,捍卫共和国是个人的最高义务。这项义务仅次于个人对众神的义务,甚至比个人对家庭或父母的义务还要重要。这项主张预示着私人生活与公共生活之间的某种对立。事实上,《论共和国》中的一位人物拉尔修(Laelius)在对话开始不久就询问家庭之外发生的事情是否会影响到一个人的私人生活,由此表明他关心公共生活与私人生活之间的关系。他之所以提出这个问题,是因为这篇对话最初的主题是一条关于看见两个太阳的谣言。另一位人物菲卢斯(Philus)回答道,家庭不只是一个由四面墙壁组成的结构,而是囊括着整个宇宙。这个观点与斯多葛主义关于人在一个更大型的、宇宙性的共同体中具有成员资格的观念是一致的。它使人们去思考关系到对公共生活、私人生活以及每种生活中的义务的讨论的许多不同因素。

关于两个太阳的讨论最后促使拉尔修提出,罗马近来发生的事件看来已经形成一种分裂局面,实际上产生了两个元老院和两个民族。他询问如何能令人民和元老院各自得到重新统一。<sup>①</sup>于是,第三位人物斯奇比奥(Scipio)被要求解释什么是一个国家的最佳政体。他对真正的共和国提出一种定义:

共和国(commonwealth)除了是人民的事务之外还能是什么?因此,它是一种共同的事务,也就是说,是一种属于国家的事务。除了是相当大数量的人依靠某种和谐纽带集合在一起之外,国家还能是什么?<sup>②</sup>

根据西塞罗在《论义务》中的说法,使人民走到一起的原因是“人自然而然地具有的社会本能”。共和国的形成代表着社会或联合体的第五个阶段。这五个阶段首先是夫妻关系,然后依次是父母与子女、家庭、城邦,最后是国家。因此,与柏拉图、亚里士多德一样,西塞罗也认为国家的起源于家庭,而国家以及对国家的义务则是这些关系中最重要。

斯奇比奥继续论证道,为了使共和国团结在一起,需要某种类型的权威。

<sup>①</sup> *On the Commonwealth*, p. 126.

<sup>②</sup> *On the Commonwealth*, pp. 129—130.

他遵循柏拉图的观点,认为有三种纯粹类型的国家——君主制、贵族制和民主制。这些统治的特点分别是爱臣民与理性、爱智慧以及爱自由。<sup>②</sup> 斯奇比奥指出,虽然君主制是政府的各种纯粹形式中最好的,但是,出于两项原因,他更欣赏将所有三种形式加以混合的政府。<sup>③</sup>

首先,纯粹类型的国家具有一种生命循环,其结果是政府的所有三种形式都将最终蜕变成朽坏的形式。但是,采用一种混合政府则或许能防止这种朽坏的发生,从而使那种生命循环停止或者减慢。

其次,混合政府在君主制的价值和贵族制的价值之间取得某种平衡。斯奇比奥认为,在民主制下保持平等是不可能或者不正义的,因为所有人并不都是平等的。<sup>④</sup> 但是,混合政府则能把理性、智慧和自由等不同美德结合在一起<sup>⑤</sup>,不会在公民中引起桀骜不驯的精神<sup>⑥</sup>,而且能在社会不同阶级的权利间取得某种平衡。<sup>⑦</sup>

尽管要混合不同类型的政府及其美德,但斯奇比奥仍然更欣赏由理性和君主来统治国家。如果理性是灵魂的最佳部分,并且应当统治个人的话,那么,对国家来说也同样应当如此,应当由一位国王来统治,伴之以代表着贵族制的元老院。<sup>⑧</sup>

西塞罗由此通过斯奇比奥之口描述国家的完美制度。并非巧合的是,罗马是这种完美国家的体现。它的政府之所以优越,是由于它既是许多代有思想的人们的产物<sup>⑨</sup>,又在地理上坐落于一座城市所能具有的最佳位置上。它离海洋所带来的腐蚀影响足够远,拥有山岭以资防御,又离河流足够近,能享受河流的所有好处,同时又不受河流的危害。西塞罗对罗马和最佳政治制度的描述意味着,《论共和国》在实质上是对政治现状的维护,而斯奇比奥则不过是在重述和捍卫罗马政治思想中的传统价值。

<sup>②</sup> *On the Commonwealth*, p. 131, 140.

<sup>③</sup> *On the Commonwealth*, p. 140, 190.

<sup>④</sup> *On the Commonwealth*, p. 139.

<sup>⑤</sup> *On the Commonwealth*, p. 151.

<sup>⑥</sup> *On the Commonwealth*, p. 175.

<sup>⑦</sup> *On the Commonwealth*, p. 185.

<sup>⑧</sup> *On the Commonwealth*, p. 144, 173.

<sup>⑨</sup> *On the Commonwealth*, pp. 155—157.

## 法律与正义

这篇对话也探讨一些关于法律和正义的斯多葛派议题。西塞罗在《论法律》中对此进行了更加深入的讨论。真正的共和国是一个产生和谐的政府,但只有在国家成为人民的真正事务时,也就是说,当国家能根据法律把人民团结在一起的时候才能实现和谐。虽然平等观念必须尊重社会中的各个群体和阶级的差异,但是好的法律仍然保护所有人的平等权利。<sup>①</sup>而且,共和国寻求和睦或均衡,这在很大程度上与音乐需要和谐一样,而实现和睦的唯一时机出现在正义是法律的目标之时。<sup>②</sup>又一名人物菲利乌斯(Philius)提出,对正义的寻求应当只属于社会,而不是推广到所有自然物。他问道,正义和习俗是否对所有人来说都是一样的?这暗示着,正义和法律也许是根据习俗而定的。<sup>③</sup>这个问题与亚里士多德在《伦理学》中提出的一个问题类似:好人与好公民的义务是否一致?菲利乌斯说:

如果正义是合乎自然的,那么自然本应当已经制定了我们的法律;所有民族将遵循同样的法律;而且同一个民族将不会在不同时期遵循不同的法律。现在我向你提出这样一个问题:如果遵守法律是一个正义的人与一个好公民的责任的话,那么,他应当遵守什么法律?<sup>④</sup>

拉尔修回答说,法律不是习俗性的:

事实上存在着—部真正的法——即正确的理性——它与自然保持一致,适用于所有人,并且是不可更易、永恒存在的。这部法通过其法令召唤人们履行他们的责任,并通过其禁止条款制止人们做错事。它的命令和禁止总在影响着好人,但对坏人也一样有效。用人的立法来废除这部法律,这从不可能是道德上正确的,它的运作也从不容许受到限制。<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> *On the Commonwealth*, p. 136.

<sup>②</sup> *On the Commonwealth*, pp. 193—195.

<sup>③</sup> *On the Commonwealth*, p. 205.

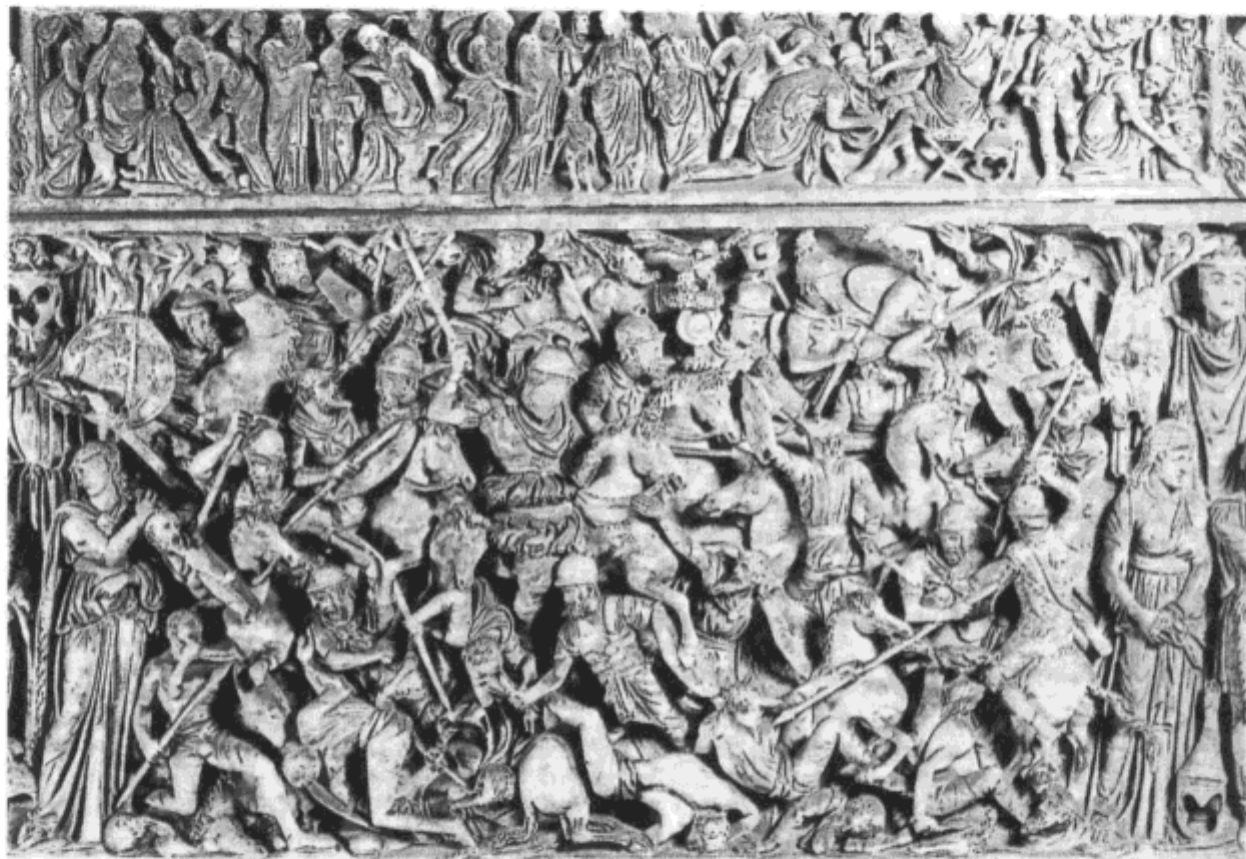
<sup>④</sup> *On the Commonwealth*, p. 206.

<sup>⑤</sup> *On the Commonwealth*, pp. 215—216.

在《论法律》中，西塞罗更加详细地阐述他关于法律在共和国中的地位的观点。他对“法律”定义如下：

法是最高的理性，铭刻在自然之中，命令人们去做应该做的事，禁止与此相反的行为。当这种理性在人心中牢固确立并充分发展后，它就是法。<sup>⑤</sup>

接下来，西塞罗展开这个定义，并澄清它的含义。例如，他提出，法律是一种自然力量，是来自众神的命令，与众神平等；法律是正义的源泉，而正义则被定义为宇宙中基本的对错观念。正义的命令或者禁令永远有效，它是一项永恒的标准。西塞罗认为，即使没有成文的法律或者习俗禁止抢掠，抢掠罗马也仍然是错误的。



▲ 罗马军队与蛮族混战的浮雕

即使没有成文的法律或者习俗禁止抢掠，抢掠罗马也仍然是错误的。

西塞罗也把法律描述为包含着正义的“正确理性”<sup>⑥</sup>。这种定义意味着，

<sup>⑤</sup> Marcus Tullius Cicero, *De Legibus*, trans. C. W. Keyes (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928), p. 44.

<sup>⑥</sup> *De Legibus*, p. 45.

所有那些有理性的人都有能力知道法律是什么,因为法律“普遍地铭刻在每个人心中”。由于人类所有成员都是相似的,每个人都有潜力知道法律,只要他或她合乎自然地生活。<sup>③</sup> 法律对国王和其他统治者也有约束力,以致他们在人世间订立的法律必须符合正确理性、正义和自然的规则或者法律。这意味着,永恒法是一项标准,我们能根据它来区分人所制定的善法与恶法。<sup>④</sup> 由于永恒法的目的是正义,人间法律的目的从而也就是为一个国家的公民谋取正义和安全。<sup>⑤</sup>

因此,通过那些堪比《安提戈涅》中的冲突的冲突,西塞罗明确提出,不义的统治者不是真正的或者正当的统治者;他们是暴君。在一段分析中——奥古斯丁后来利用了这段分析——西塞罗提出,政府是由人民通过某种爱(例如贪欲)联结成的。大多数共和国就像“强盗的统治”或者“一群小偷”。在共和国里,只有当法律反映真正的法并服务于正义的时候,才会与自然和谐,并实现内在的一致。若非如此,则会充满分歧与冲突。

总的来说,真正的共和国——也就是服务于人民的共和国——具有某种将人民团结在一起的共同纽带。这种共同纽带是真正的正义的一部分,也是理性和自然所制定的永恒法的一部分。它会增进和谐,如果它使人们制定的法律与理想的法律保持一致的话。<sup>⑥</sup> 这种真正的共和国阻止政治纷争,防止人民分裂成政治群体或派别。<sup>⑦</sup>

### 公共美德与私人美德

尽管《论共和国》和《论法律》的主要目标是描述完美的共和国,西塞罗也没有忽视生活的私人方面以及相互竞争着的其他一些义务。例如,“共和国”一词的拉丁文 *res publica* 意思是“公共的东西”。这意味着,政府与 *res privata*、也就是“私人的东西”相对。西塞罗的全部著作都体现出,他认识到在公共与私人、或者个人与国家间有某种张力,而且他寻求用某些方式来调和这二者。

正如我们在前面讨论到的,在《论共和国》中,拉尔修问道,家庭之外发生

<sup>③</sup> *De Legibus*, p. 45.

<sup>④</sup> *De Legibus*, p. 48.

<sup>⑤</sup> *De Legibus*, p. 51.

<sup>⑥</sup> *On the Commonwealth*, p. 231.

<sup>⑦</sup> *On the Commonwealth*, p. 250.

的事情是否影响私人生活，而答案是，整个宇宙都是家庭。这意味着一种使一切——从共和国到作为一个整体的宇宙——都与私人生活相关。它看来也使得私人生活和公共生活无法相互区分。在对话的后来，西塞罗思考好人与好公民之间的对立，并协调二者以便建立一个由真正的正义统治的共和国。在这种情况下，做一个好人所需要的美德与做一个好公民所需要的美德一致。

《论责任》探讨人们对其行动应负的责任以及指导行为的规则。西塞罗提出，人们可以借助“礼貌”(decorum)概念，或者说某种“适度”感来运用理智，以便保证灵魂与自然保持和谐。<sup>④</sup> 如果我们能在灵魂中实现与自然的和谐，就像人定法与真正的理性法保持和谐，那我们就将是正义、有美德的。柏拉图认为，灵魂中的和谐与平衡对应于宇宙的和谐。西塞罗在此处的讨论正是柏拉图这个观点的翻版。

礼貌也帮助人们理解责任，而西塞罗所说的互助性(mutual helpfulness)使人能澄清不同责任的相对等级。<sup>⑤</sup> 最重要的责任是对神的责任，其次是对国家的责任，然后依次是对父母、子女和其他家庭成员的责任，接下来是对朋友和其他人的责任。在这种等级制下，宗教和公共责任优先于私人家庭责任。西塞罗提供了一条摆脱安提戈涅所面临困境的出路。对安提戈涅来说，对家庭、国家和宗教的责任似乎既相互冲突，同时又不可分割。

在西塞罗未失传的著作中，他几乎没有提到家庭责任或家庭的组织。在《论共和国》中，有一句话意味着女人应当服务于她们的丈夫：“也不应像希腊人的惯例那样让女人担当监督的职责，而是应有监察官负责督导男人管束他们的妻子。”<sup>⑥</sup> 显然，西塞罗遵循罗马的法律习俗，使男人成为家庭的统治者，就像他们统治着国家一样。但是，他的著作没有在家庭和国家之间进行类比，也没有提到在这两个领域的责任间有任何相似性。我们并不清楚西塞罗会如何协调女人对国家的责任与女人对丈夫的责任。

最后，在义务的一般等级制之外，西塞罗提出，领导者有责任将公民的利益置于领导者个人的利益之上加以保护，并且应当优先考虑大多数人、而不是某个派别的利益。<sup>⑦</sup> 他也认为，领导者有义务保护财产权，避免过重征税，协

<sup>④</sup> *On Duties*, pp. 44—47.

<sup>⑤</sup> *On Duties*, p. 73.

<sup>⑥</sup> *On the Commonwealth*, p. 235.

<sup>⑦</sup> *On Duties*, p. 40.

助确保所有人都能享有丰富的生活必需品,并且保持清誉和廉洁。<sup>⑦</sup>西塞罗对公共服务的赞赏胜过对仅仅为公共福利付钱的赞赏。<sup>⑧</sup>

寻求正义,或者过一种有美德的生活,这本身就会带来回报。虽然《论责任》确实强调领导人应当有美德并且遵循正义,但西塞罗也提出,保持良好声誉也很重要,因为智慧、正义和诚实都是重要的。<sup>⑨</sup>同样重要的是说服能力。在《论演说家》中,西塞罗详细描述公共演说的技艺、所需要的教育,以及这些技能对于成为一名称职的统治者和交流者而言有多么重要。这本书给人留下的印象是,西塞罗将演说家视为完美统治者的典范——也许和西塞罗本人没有什么分别。

## 结 论

罗马政治思想将希腊人的世界与价值观和中世纪基督教及现代政治哲学家的世界与价值观连接起来。在希腊城邦消亡之后,思想家们考虑的是,在一个更加大型、更为多样化的共同体的背景中,如何对政治权威和公民权赋予意义?通过对一个实行罗马政治制度的世界共同体中的公民权进行界定,西塞罗和罗马法律传统给出了一条途径。西塞罗也为个人、家庭、国家、宗教以及男人和女人所具有的地位和责任界定了一种等级制。尽管关于共同体和公民责任的许多概念与希腊思想家所持有的不同,但是,其他许多概念,尤其是有关女性和家庭的概念则大体一致。

虽然可以将西塞罗描绘为仅仅是一名展示希腊政治观念的罗马人,但是他本身也是一名重要的政治思想家。这首先是由于他将那些希腊观念同斯多葛主义联系起来。其次,他将共和国和政治家或者领导人描述为服务于人民的。他所强调的这个观点构成一些观念的基础,最终被用来支持包括民主制度和代议制共和国在内的大众政府(popular governments)。第三,关于自然法的观点将西塞罗同索福克勒斯以及后来的基督教作家联系起来。这一点的意义在于,正如我们在《安提戈涅》中看到的,在表达不满、批评现状时,诉诸自然法是可以运用的强有力工具。而且,在废奴主义者(abolitionists)、小马

<sup>⑦</sup> Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (New York: Oxford University Press, 1980), p. 54.

<sup>⑧</sup> *On Duties*, pp. 105—107.

<sup>⑨</sup> *On Duties*, p. 90.



丁·路德·金(Martin Luther King, Jr.)和反对堕胎的抗议者等人的著作和行动中,可以发现“公民不服从”(civil disobedience)的踪影,而诉诸自然法则可以支持种种公民不服从理论。因此,尽管西塞罗经常被解读为一名为罗马辩护的人,但也可以认为他持有激烈地挑战现状的观点。

## 补充读物

Barrow, R. H. *The Romans*. New York: Penguin, 1979.

Bauman, Richard A. *Women and Politics in Ancient Rome*. New York: Routledge, 1992.

Cochrane, Charles Norris. *Christianity and Classical Culture*. New York: Oxford University Press, 1980.

Hamilton, Edith. *The Roman Way*. New York: Avon Books, 1973.

McIlwain, Charles Howard. *The Growth of Political Thought in the West*. New York: Macmillan, 1932.

Saxonhouse, Arlene W. *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*. Westport, Conn.: Praeger, 1995.

Taylor, Lily Ross. *Party Politics in the Age of Caesar*. Berkeley: University of California Press, 1949.

Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown, 1960.

Wood, Neal. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1980.



蘇子瞻  
知不足齋



第二部分

# 中世纪政治思想





## 第六章

# 保罗与奥古斯丁：基督教政治世界的兴起



### ◀ 上帝的胜利

随着西罗马帝国逐渐消亡和欧洲世俗政治制度的衰亡，教会在此后一千年的时间里成为主导性的政治制度。

## 导言

基督教政治思想是时代的产物。它反映出许多同样影响着当时其他政治运动的力量所施加的影响。然而，在其他许多方面，基督教是独特的，与罗马的政治传统截然不同。

通过将斯多葛学派的主张与罗马文化中的各种法律和制度传统进行调适，

西塞罗的政治思想对当时的纷争与冲突进行了探讨。他的著作反映出,他继续坚持从希腊人那里传承下来的理性和理智,而且,西塞罗的观点对罗马的制度给予最根本的信任,相信这些制度能够在人类政治制度所能及的范围内弘扬理性和正义,增进秩序和公民权。随着西塞罗的思想传遍罗马帝国,基督教也采纳了斯多葛派关于共同体、平等主义和普遍性的许多观念。<sup>①</sup>但是,基督教并不相信理性和罗马的制度或其他的人类制度能达成有意义的公民权和正义。

基督教起初采取了一种彼岸世界的态度(otherworldliness),坚持信仰对理性的优先,其价值体现在与罗马政治制度的对立之中。基督教之所以采取这种态度,是因为它相信希腊—罗马制度已经失败了。<sup>②</sup>直到奥古斯丁时代(本章随后将对其进行讨论),基督教会才开始处理制度化问题,试图将基督教的教义与政治权威相协调。<sup>③</sup>

对耶稣、保罗(Paul)和众使徒的教导所具有的主要政治含义进行描述是件复杂的工作。基督教所传达的政治和神学讯息是相互关联的,因此,梳理各种不同的解读,从而确定基督教所表达的核心观念将会引起争议,甚至是不可能的。但是,有一些主题和段落揭示出耶稣及其早期追随者如何看待政治权威以及他们与政治权威的关系。

基督教所传达的一条讯息是,它对所有人开放,无论信仰、国籍或性别。<sup>④</sup>保罗说:“并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的,或男或女。因为你们在基督耶稣里都成为一了。”<sup>⑤</sup>在另一处,当耶稣遇到彼拉多(Pilate)时,彼拉多问耶稣是不是犹太人的王,耶稣说:“我的国不属这世界;我的国若属这世界,我的臣仆必要争战,使我不至于被交给犹太人;只是我的国不属这世界。”<sup>⑥</sup>保罗和耶稣所传达的讯息是,基督教徒是其成员的那个共同体或共和国超越于地上的那些共同体。西塞罗将共同体视为由爱联结起来的。与此类似,基督教共同体是由对上帝的爱联结起来的,并且试图以共同信仰为基础,将所有人融入一个普世帝国。

① Peter Brown, *The World of Late Antiquity: A. D. 150—750* (London: Harcourt Brace Jovanovich, 1971), p. 67.

② R. H. Barrow, *The Romans* (New York: Pelican, 1979), p. 202.

③ Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Random House, 1988).

④ Arlene W. Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985), p. 128.

⑤ Galatians 3: 28.

⑥ John 18: 36.

由于这种对彼岸世界共同体的支持,基督教徒认为自己是罗马的真正替代者<sup>⑦</sup>,也许还由此创造出对教会和国家的双重效忠<sup>⑧</sup>。耶稣和保罗都试图解决这个效忠冲突的问题。耶稣有一处说,“这样,恺撒的物当归给恺撒;神的物当归给神”<sup>⑨</sup>,藉此再次确认对政治权威的义务。保罗进一步阐述这一点:在上有权柄的,人人当顺服他;因为没有权柄不是出于神的,凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的,就是抗拒神的命;抗拒的必自取刑罚。作官的原不是叫行善的惧怕,乃是叫作恶的惧怕。……所以你们必须顺服,不但是因为刑罚,也是因为良心。你们纳粮也为这个缘故;因他们是神的差役,常常特管此事。<sup>⑩</sup>

这两段话都认可基督教徒对教会和国家所负有的双重义务。后来,在中世纪,这两段话成为论证世俗权威应当从属于教会的重要论述。

## 人性与基督教徒的平等

基督教所传达的另一项政治讯息是平等主义。保罗关于男人、女人、犹太人以及其他人的论述提出,基督教共同体中的每个人都具有一种基本的平等性。在其他一些段落中,耶稣提出要坚守贫穷与和平主义,并坚持帮助穷人。例如,“登山宝训”(Sermon on the Mount)也许就最强有力地传达出耶稣关于慈善、宽恕和包容的神学讯息。然而,这些陈述同时也有政治含义:即使真正的平等和公民权只有在上帝的王国里才能实现,政治秩序还是应当尽量平等对待所有人。“登山宝训”所传达的政治讯息是一项针对所有人的讯息,但尤其针对那些处于社会边缘、没有权势的人们,向他们提供慰藉,告诉他们终将在天国获得解脱。<sup>⑪</sup> 这项关于拯救的政治讯息或许并不构成对政治权威的彻底敌对,但它确实助长了政治权威的漠视。

第三,虽然耶稣和早期基督徒表达的另一条讯息看上去似乎承认女性和男性是平等的,但这条讯息很多就被抛弃或者否定了。在耶稣的生活中,

<sup>⑦</sup> Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), p. 102.

<sup>⑧</sup> *The Romans*, p. 178.

<sup>⑨</sup> Matthew 22: 21.

<sup>⑩</sup> *Romas* 13: 1-6.

<sup>⑪</sup> *The World of Late Antiquity*, p. 67.

诸如他的母亲马利亚(Mary),以及抹大拉的马利亚(Mary Magdalene)这样的女性具有重要地位,而且耶稣看来既对男人,也对女人讲道。<sup>⑫</sup>但保罗就取消了原先许多性别中立或者平等的主张,要求妇女保持对丈夫的从属地位:

你们作妻子的,当顺服自己的丈夫,如同顺服主。因为丈夫是妻子的头,如同基督是教会的头。他又是教会全体的救主。教会怎样顺服基督,妻子也要怎样凡事顺服丈夫。<sup>⑬</sup>

因此,通过援引圣经和宗教箴言作为论据,保罗将女人的政治地位归入次等。宗教比喻和父权比喻相互支持,从而淡化耶稣所传达的讯息中似乎包含着的性别平等观念。虽然保罗要求男人和女人承认彼此的婚姻权利,但他仍然倡导妇女在婚姻中的次等地位。例如,妇女不能因为在婚姻中受到虐待而选择离婚;她们看来只能满足于默默地接受她们在人世间的命运。尽管她们可以希望在围绕基督教信仰而形成的新型宗教共同体中获得平等。

## 罗马与基督教

1世纪里,基督教经历了大量的变化。也许最重要

Political Thought, p. 125.

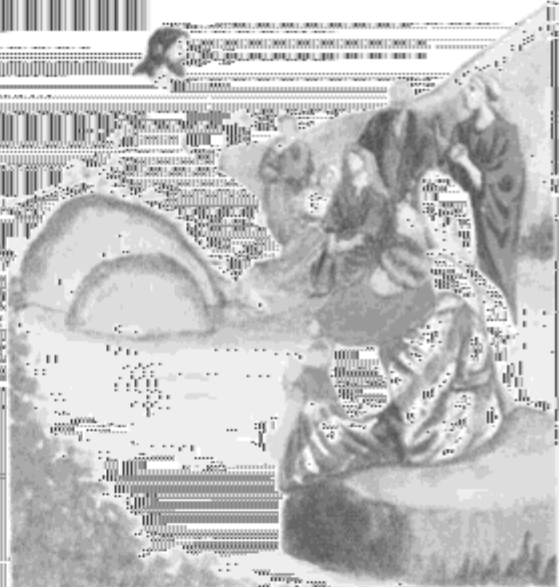
在耶稣死后的最初四个世

<sup>⑫</sup> *Women in the History of Poli*

<sup>⑬</sup> Ephesians 5: 22—24.

<sup>⑭</sup> 1 Timothy 2: 11—14.

<sup>⑮</sup> 1 Corinthians 7: 3—4.





的是基督教从一个居于少数地位的反对派宗教和政治运动发展壮大起来。在311年,罗马帝国宣布对基督教保持中立,康斯坦丁皇帝(Emperor Constantine)宣布自己是一名基督教徒。此后,在378年,特奥多修斯皇帝(Emperor Theodosius)将基督教确立为罗马帝国的官方宗教。<sup>⑩</sup>在此之前,罗马人一直迫害基督教徒,部分是因为后者显得不支持国家,并经常被认为与罗马的政治和神学原则相冲突。<sup>⑪</sup>随着公元后最初几个世纪里发生的纠纷不断累积,包括政治动乱和外敌入侵,许多罗马人认为基督教和罗马最终皈依于它是帝国各种问题的渊藪所在。

早期基督教徒确实对罗马的权威表示了冷漠。<sup>⑫</sup>基督教徒的公民权存在于那个彼岸世界帝国的成员资格中。他们关心的是救赎,以及反抗罗马的压迫。基督教是一项为处于罗马社会边缘的人们而发出的政治讯息。<sup>⑬</sup>但是,在获得罗马官方的承认和批准之后,基督教迈出了它最初的一些转变步伐,从一种关于解放的反对派理论转变成一种为中世纪教会的政治权威辩护的神学。

这场转变的根源在于14世纪的基督教所处的变化着的社会形势和社会结构。罗马正是在这个时候变成一个基督教政府,教会和国家实现了融合。<sup>⑭</sup>由于这种变化,教会不得不通过一些它此前不必面对的方式来使自身与政治权力相协调。现在,教会是既有政治制度的一部分,而不是旁观者。于是,教会需要采取某种同时容纳教会权威和国家权威的方式,使教会和国家各自所处的变化了的社会和政治环境都能得到应有的承认。基督教必须发展出一种教义,捍卫其对政治权威的需求,同时坚持超越于人世间任何政治制度的、真正的基督教共和国的理想。

## 圣奥古斯丁与基督教政治的转型

希波(Hippo)的圣奥古斯丁(Saint Augustine, 354—430)对教会所面

<sup>⑩</sup> *The Romans* pp. 182—184.

<sup>⑪</sup> *The Romans* p. 178.

<sup>⑫</sup> *The Romans* p. 179.

<sup>⑬</sup> *The World of Late Antiquity*, p. 67.

<sup>⑭</sup> Charles Howard McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West* (New York: Macmillan, 1932), p. 146.

## ► 奥古斯丁

希波的圣奥古斯丁对教会所面对的变化中的社会现实给出了或许是最引人注意、最具说服性的描述和解释。



对的变化中的社会现实给出了或许是最引人注意、最具说服性的描述和解释。<sup>①</sup>他认定自由意志的存在,强调原罪,强调人类邪恶的自然性,并主张政府既有必要防止、又有必要惩罚作为从恩典中堕落的结果的人类罪恶,从而使基督教相容于政治权力。<sup>②</sup>奥古斯丁也提出一种神学论证,质疑世俗政治制度的正当性,从而为教会此后控制世俗统治者铺平道路。

奥古斯丁根据他在《忏悔录》<sup>③</sup>中描述的个人经验以及对《创世纪》的解读,将伊甸园的故事视为政治社会的基础。<sup>④</sup>亚当的罪改变了宇宙的基本结构。这造成从神的恩典中的堕落,开始了一段将只会终结于基督第二次降临的历史。<sup>⑤</sup>对人类境况的这种描述出现在奥古斯丁最著名的著作《上帝之城》(*The City of God*)中。这部著作的篇幅超过一千页,花费了他二十年的时间来写作。这一著作代表着对基督教信仰的一次系统性的重新思考,在此过程中,它吸收并改造很多的希腊和罗马哲学,尤其是柏拉图和西塞罗的哲学,将其用于支持奥古斯丁的论证。

在罗马受到来自北方的非基督教民族的洗劫之后,奥古斯丁于410年开始写作《上帝之城》。他当时是针对一位名为沃卢西雅努斯(Volusianus)的罗马官员提出的指控——帝国的陷落是由于康斯坦丁皈依基督教造成的,因此基督教应当受到谴责——而作出回应。沃卢西雅努斯认为,如果罗马没有皈依基督教,如果它坚持信奉它自己的神灵,它就不会面对正在发生的所有这些袭击和问题。然而,到《上帝之城》完成的时候,这部著作提供了一种神学和一种政治学理论来支持将要在随后的一千年乃至更长时期内统治欧洲的教会。

<sup>①</sup> Peter Brown, "Saint Augustine", in *Trends in Medieval Political Thought*, ed. B. Smalley (Oxford: Basil Blackwell, 1965), p. 9.

<sup>②</sup> Ernest L. Fortin, "St. Augustine", in *History of Political Philosophy*, eds. L. Strauss and J. Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 176.

<sup>③</sup> "Saint Augustine", p. 3.

<sup>④</sup> *Adam, Eve, and The Serpent*, p. 144.

<sup>⑤</sup> St. Augustine, *Concerning the City of God against the Pagans*, trans. H. Bottenson (New York: Penguin, 1977), p. 594.

奥古斯丁提出几项主张来回击沃卢西雅努斯。首先,他认为罗马人是腐化堕落的,理应为其恶行受到惩罚。其次,若不是有耶稣基督的爱和怜悯,罗马受到的洗劫将会更大。第三,罗马在信仰基督教之前就有过许多灾难,因此皈依并不是罗马所遇到的问题的原因。第四,如果罗马诸神很好,那它们为什么没有保护罗马?最后,奥古斯丁认为,罗马并不是个真正的共和国,因为它是由对骄傲的爱而联结起来的。<sup>②⑥</sup> 最后一点是关键的。奥古斯丁在此处转向西塞罗在《论共和国》中对真正共和国的定义:共和国是由对正当的、属于共同体的利益的共同之爱联结起来的个人们组成的集合体。<sup>②⑦</sup>

接下来,奥古斯丁追问西塞罗的定义是否充分。他的回答是否定的<sup>②⑧</sup>:真正的共和国只有在由对基督的共同之爱联结时才能形成<sup>②⑨</sup>。由任何其他类型的爱联结的共和国都不是真实的或真正的共和国。

关于骄傲以及真正的共和国与罗马或人世间的其他共和国之间差异的这场讨论产生出一种非常柏拉图化的区分。事实上,奥古斯丁断言,柏拉图主义者的立场是“最接近”基督教立场的。<sup>③①</sup> 奥古斯丁此处涉及的区分是对理想、永恒的共和国与在人世间所能见到的虚弱代表者的区分。这一区分出现在他关于上帝之城与人之城的讨论中。真正的共和国是上帝的城邦或者王国,是一个在人世间找不到的共和国,而人之城是在历史中出现于人世间的城邦,是作为人类罪恶和从上帝在伊甸园所施恩典中堕落的结果的城邦。为了理解奥古斯丁关于国家和人性的政治神学和政治观点,理解这两座城邦的起源是至关重要的。

### 亚当、夏娃与人性

奥古斯丁通过转向《创世纪》中记载的伊甸园故事和自然状态来发展他关于人性和政治社会的论证。<sup>③②</sup> 他的叙述是一种神学,同时也是一种构造出个人与国家、社会之间新型关系的政治学的基础。伊甸园代表着一个前政治的时代,当时不需要有国家。人性是清白的,但具有自由意志的能力。个人的自

<sup>②⑥</sup> *City of God*, p. 71.

<sup>②⑦</sup> *City of God*, p. 75.

<sup>②⑧</sup> *City of God*, p. 75.

<sup>②⑨</sup> *City of God*, pp. 556—557, 626.

<sup>③①</sup> *City of God*, p. 311.

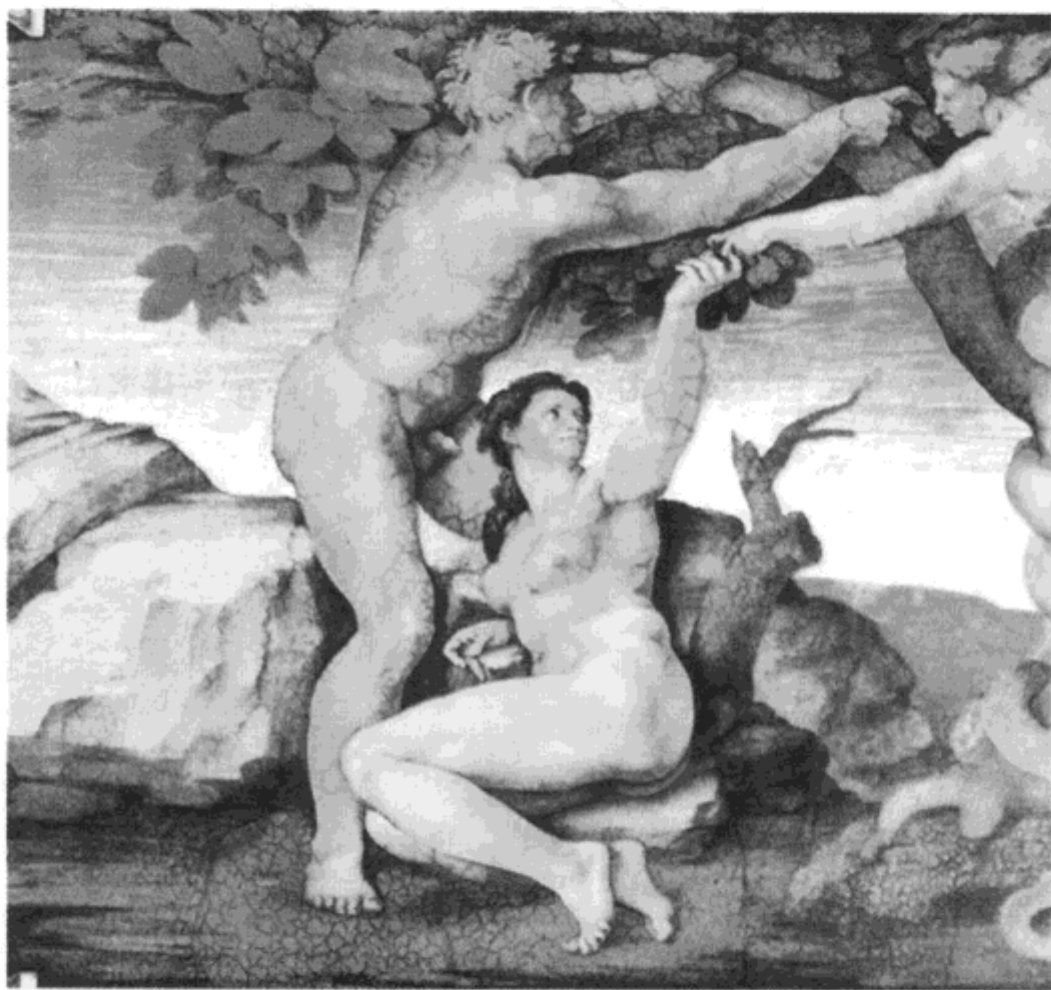
<sup>③②</sup> *City of God*, p. 568.

由意志,包括犯罪和违背上帝的能力,对于赋予人类以尊严、使其有别于动物而言是必要的。<sup>②</sup> 对于过一种善的、有美德的和正义的生活而言,自由意志也是必要的<sup>③</sup>,当人将这种意志转向上帝时,他就获得更大的荣耀。但如果一个人选择追求私利或者贪婪<sup>④</sup>,他就背离了上帝。决定追求善还是恶,这是个人的选择,由此赋予每个人以处世待人上的个人责任。

由于受到蛇的引诱,偷吃智慧树上的果实而导致人性由恩典中堕落,这是对自由意志的滥用。这是在将爱由上帝的光明和善转向骄傲和自爱。<sup>⑤</sup> 这是人类为了变得和上帝一样而作出的努力,但意志的这一行为,即在奥古斯丁看来,却“令人性屈从于我们所见、所感的朽坏过程,从而也令人性屈从于死亡”。<sup>⑥</sup> 正是这一罪行使得政治秩序在人类被从伊甸园逐出之后成为必要:

► 原罪和逐出伊甸园 (米开朗基罗)

他由于那个在原罪之前即已创造出来的女人的缘故而获罪。



<sup>②</sup> *City of God*, pp. 190—195, p. 503.

<sup>③</sup> St. Augustine, *On the Free Choice of the Will*, trans. A. S. Benjamin (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977), p. 36, p. 79.

<sup>④</sup> *On the Free Choice of the Will*, pp. 83—84, 125—126.

<sup>⑤</sup> *On the Free Choice of the Will*, p. 147.

<sup>⑥</sup> *City of God*, p. 571.

上帝创造了正确的人，因为上帝是万物的作者，但他肯定并不为万物的缺点负责。然而，人却自甘堕落，并被正义地责罚，从而带来堕落、受天谴的后代。我们都在那人之中，看到我们都是那人，他由于那个在原罪之前即已创造出来的女人的缘故而获罪。我们并非个别地具有形式；相反，已经存在着基本的本性，我们正是由其诞生。当然，当这种本性由于罪而受损，并且即便在其合乎正义的状态中依然受到死亡枷锁的束缚时，孕育人的人就不可能处于任何其他状况中。因此，从自由意志的滥用开始，出现了一系列灾难；从那一原初堕落开始——那是根基上的腐败，人被一直带到第二次死亡这一灾难。<sup>⑦</sup>

### 政府与政治秩序：两座城邦的出现

由于从恩典中堕落，人类并不是自然地倾向于社会生活。相反，他们是自利的，需要国家来强制建立秩序、服从和社会合作。没有了国家，无政府状态就会出现。换句话说，亚当和夏娃的罪行和从恩典中堕落破坏了宇宙的和谐秩序，也破坏了自然和人性的原始和谐。奥古斯丁说：“人类一方面在本性上比任何其他物种更具社会性，另一方面却由于堕落而更爱争吵。对于这种堕落或不和谐，人性的各种事实提供了最有益的警告。”<sup>⑧</sup>

从原罪中出现两座城邦的创建和分离，每座城邦都拥有自身特有的政治与道德价值，也都拥有将自身联结在一起的爱：

因此，亚当是两个世系的共同父亲，一个世系的后续成员属于人世间的城邦，另一个的则属于天上的城邦。但是，在亚伯被杀后……出现了两位父亲，各自是一个世系的祖先。这两位父亲是该隐(Cain)和塞特(Seth)；在他们的儿子中——必须记录下他们的名字——这两座城邦的标志开始显现，并在有朽者的种族中日益明显。<sup>⑨</sup>

上帝之城是由对耶稣的爱联结的，而包括罗马在内的人世间的城邦则是

<sup>⑦</sup> *City of God*, p. 523.

<sup>⑧</sup> *City of God*, p. 508.

<sup>⑨</sup> *City of God*, p. 626.

由较为次等的爱联结的：<sup>⑩</sup>

于是，我们看到，这两座城邦是由两种爱创造的；对自我的爱创造出人世间的城邦，这种爱藐视上帝，而对上帝的爱则创造出天上的城邦，这种爱尽可能地藐视自我。事实上，人世间的城邦为自身感到骄傲，而上帝之城则为主感到骄傲。<sup>⑪</sup>

在奥古斯丁看来，罗马是建立在作为嫉妒之根源的自爱这一罪恶之上的。他认为自爱是最坏的一种爱：

正如我们所见，人世间城邦的首创者是一名杀害兄弟的人；他屈服于嫉妒心，杀害自己的兄弟，那是永恒之城的一名公民，正在这个世界上进行他的朝圣之旅……正如罗马历史所见证的那样，雷穆斯(Remus)被他的兄弟罗慕路斯杀害，这就是罗马立国的过程。<sup>⑫</sup>

进一步而言，奥古斯丁将罗马的立国视为人世间所有城邦立国过程的代表：

因此，雷穆斯和罗慕路斯之间出现的争吵表明人世间城邦的自我分裂，而该隐和亚伯间的冲突则表明上帝之城与人之城这两座城邦间的敌意。因此，恶人相互争战；与此类似，恶人攻伐善人，善人也攻伐恶人。<sup>⑬</sup>

参照《创世纪》的故事，奥古斯丁描述了那两座城邦如何在亚当之后通过他的两个儿子该隐和亚伯的世系传承建立起来。每座城邦都有其独特之处：耶路撒冷代表着上帝之城，巴比伦和罗马代表着人之城。因此，从奥古斯丁对《创世纪》的解读中出现的一个重要观念是，国家是罪恶的产物，这种罪恶在个人之间制造不和谐，并使政治组织变得必不可少。

另一个重要观念是，国家的起源被定位于上帝为宇宙制定的计划中的某一处。奥古斯丁认为，国家出现于时间之中，而时间则开始于从恩典中的堕落。<sup>⑭</sup> 希腊人和罗马人都用循环模式来看待时间，但奥古斯丁否定这种循环

<sup>⑩</sup> *City of God*, p. 556.

<sup>⑪</sup> *City of God*, p. 593.

<sup>⑫</sup> *City of God*, p. 600.

<sup>⑬</sup> *City of God*, p. 601.

<sup>⑭</sup> *City of God*, p. 432.

观念。因此，奥古斯丁的基督教义为政治思想和历史思想带来重大变化。他深化了“历史是有目的的，推动人类朝着某个方向前进”这种观念。历史的终极目标是人之城的最终毁灭和上帝之城的胜利，当耶稣为了末日审判而再次降临人间的时候，历史的终结就会来到。<sup>④</sup>

### 人性、历史与真正的共和国

奥古斯丁的历史观念将《创世纪》所记载的创世时间表、人的灵魂和人生各阶段进行重要的类比。<sup>⑤</sup> 这些类比之所以重要，是因为它们将《圣经》、历史、政治共同体和个人联系在一起。首先，奥古斯丁将《圣经》确立为知识和真理的来源，认为《圣经》描述了上帝为人类和历史设定的计划或者说天意。他在此处提出，个人的和谐是与宇宙的和谐和正义相互关联的。

其次，用人生各阶段来对历史进行描述的做法意味着，历史非常类似于人，也有着某种成长或发展。将历史类比于人生也揭示出奥古斯丁将罗马帝国置于历史的何处，那就是，置于人生的老年阶段，或者说置于临近人类历史终结之处。将罗马置于临近历史终结处的位置，这也就将罗马置于更为接近实现上帝为人类设定的终极目标的地方。这表明，基督教时代比之前的各个时代在历史进程中都更加深入，或者说更为先进。

第三，人性和罪恶对历史、对国家的存在都是重要的。国家和人类事务被置于一种历史模式中，这种模式是上帝为宇宙设定的更大范围的秩序或天意的一部分。历史是那两座城邦的各种价值之间的战斗，这些价值随着亚当的出现而出现，随着该隐杀死亚伯而分裂。这两座城邦之间的战斗贯穿历史的始终，当上帝之城，也就是真正的共和国，战胜诸如罗马这样的人世间共和国的时候，这场战斗才得到最终的解决。因此，人类历史是一场远离伊甸园的运动，那里没有政治纷争和国家，而今转向存在冲突和纷争、需要政府的控制之境。对奥古斯丁来说，真正的共和国、上帝之城是由对上帝的爱所联结的：

由此可知，在由至高无上的上帝根据他的恩典来统治顺从的城邦、禁止向除他以外的任何存在物奉献牺牲之处，就实现了正义；于是，在所有属于这座城邦并服从上帝的人的身体都由灵魂统治，而且

<sup>④</sup> *City of God*, p. 852.

<sup>⑤</sup> Peter Dennis Bathory, *Political Theory as Public Confession: The Social and Political Thought of St. Augustine of Hippo* (New Brunswick, N. J.: Transaction, 1981).

理性在一个合法的从属体系中忠诚地统治着邪恶的地方,也就实现了正义;这就有如正直的个人依据信仰而生活那样……但是,在这种正义不存在的地方,肯定没有“通过共同的正确观念与利益共同体而结成的人的集合体”。所以那里就没有国家;因为没有“民族”的地方就没有“民族的福利”。<sup>⑦</sup>

上帝之城与人之城的对比引领奥古斯丁重新思考西塞罗关于真正共和国的定义:

另一方面,如果我们找到一种与此不同的“民族”定义,例如,如果我们说“民族是一批有理性的存在者通过某种关于他们爱好之物的共识而结成的集合体”,那么,随之而来的就是,为了观察某个民族的特性,我们必须考察这个民族爱好的对象……而且,显而易见的是,这一共识指向的对象越好,这个民族就越好;这种爱好指向的对象越坏……这个民族就越坏。根据我们提出的这种定义,罗马人是一个民族,其财产无疑构成一个国家……由于上帝并不统治那里,那座城邦的一般特性就在于,它缺乏真正的正义。<sup>⑧</sup>

奥古斯丁在别处进一步阐明什么是真正的共和国,他特别注意到正义的重要性:

若不是具有正义,王国与大规模的匪帮有何区别?匪帮又与微小的王国有何区别?匪帮是一个头目指挥下的一群人,他们受制于一项集合体契约,根据约定来分配赃物。<sup>⑨</sup>

但真正的正义只在以基督为立国者和统治者的国家中才能出现,如果我们承认它是‘共同体的福利’,因而都同意将其称为国家的话。<sup>⑩</sup>

至于罗马,奥古斯丁断言,所有国家都是由神意创建的<sup>⑪</sup>,罗马帝国“根据

<sup>⑦</sup> *City of God*, p. 890.

<sup>⑧</sup> *City of God*, pp. 890—891.

<sup>⑨</sup> *City of God*, p. 139.

<sup>⑩</sup> *City of God*, p. 75.

<sup>⑪</sup> *City of God*, p. 179.



人世间城邦的标准是好的”<sup>②</sup>。但它是被创建来服务于个人荣耀和骄傲，而不是服务于神的荣耀，因而不能成为上帝之城。<sup>③</sup>于是，罗马在人世间的目的就是“压制许多民族的严重罪恶”，把所有的邪恶和罪行归结为最基本的一条，即骄傲，而这可以由耶稣来摧毁。<sup>④</sup>

### 两座城邦学说的含义

在《上帝之城》中，奥古斯丁提出一种政治理论，将人世间的政治制度置于基督教神学的语境之中。他重塑希腊和罗马政治思想的意义在于，这同时消除了世俗政治制度的正当性，使它们成为上帝的造物，并使它们服从于基督教会命令。

奥古斯丁的历史理论也在若干方面具有重要性。首先，他的历史理论把人性解释为邪恶、堕落的，从而使照料灵魂的宗教制度和处理个人反社会行为的政治制度成为必要。其次，这一理论使人的生存成为有目的的，获得救赎和最终成为上帝之城的成员是人生存的目标。第三，通过界定什么是真正的共和国，奥古斯丁提出一种正义标准，可以用来衡量人类的法律和制度。与更高标准的正义不一致的法律不是真正的法律。这种对于更高标准的诉求与西塞罗思想中的自然法、柏拉图哲学中关于善的理论相类似，甚至或许还与安提戈涅提出的标准相类似。

奥古斯丁从未说过上帝之城就是基督教会。但在中世纪，他被解读成明确地说过这一点。结果是，奥古斯丁关于两座城邦的观念被用来证明个人对国家和教会的服从、世俗权威对宗教权威的服从是正当的，从而使教会成为一项重要的政治制度。事实上，随着西罗马帝国逐渐消亡和欧洲世俗政治制度的衰亡，教会在此后一千年的时间里成为主导性的政治制度。

用基督教神学重新阐释历史也导致政治语言衰退为宗教修辞。随着世俗学识在罗马陷落后停滞不前，柏拉图、亚里士多德以及其他政治思想家的许多著作直到1200年或者更晚才为基督教欧洲重新发现。奥古斯丁和其他宗教思想家填补了这个空白，他们只用基督教神学来描述政治。这为后来基督徒赋予教会以政治权力铺平了道路，而且也为他们在整个中世纪思考如何运

<sup>②</sup> *City of God*, p. 213.

<sup>③</sup> *City of God*, p. 197, 204, 477.

<sup>④</sup> *City of God*, p. 201, p. 599.

用政治权力来实现基督教的目的做好了准备。

## 信仰与理性

基督教、奥古斯丁对罗马权威的置疑,以及他对历史的重新阐释之所以取得成功,是由于衰落中的帝国所遇到的危机和动荡。制度上和政治上的危机导致人们不再信任用理性和理智来处理社会问题、理解人类事务,这就为植根于信仰的政治义务提供了基础。<sup>⑤</sup> 对奥古斯丁来说,罗马制度的瓦解不仅是异教神学的失败,更是在希腊和罗马哲学中体现的,建设并支撑着那些制度的关于理性和理智的意识形态的失败。罗马制度的衰亡动摇了“对于人用理性来理解这个世界的能力的信心”,从而延续着那些更为古典的方法在理解世界和塑造世界秩序的问题上经历的衰落。<sup>⑥</sup>

斯多葛派对政治秩序和政治制度所经历危机的回应是重新界定彼岸世界制度中的政治公民权和成员资格。早期基督教徒,尤其是奥古斯丁的回应则是质疑古典意识形态本身,转向信仰,将其作为知识的源泉和组织个人生活的方式。<sup>⑦</sup> 他们论证道,理性解决社会问题和构建秩序的能力并不是自足的。<sup>⑧</sup> 奥古斯丁将基督教信仰、尤其是《圣经》树立为权威,将其视为知识的源泉,对人的生存和历史赋予意义。<sup>⑨</sup>

奥古斯丁认为,《圣经》之中含有为宇宙而制定的计划。<sup>⑩</sup> 上帝的计划通过人间事件的逐步展开而在历史中得到揭示。这一计划,正如三位一体这一奥秘所揭示的那样,讲述的是人类的救赎、耶稣的重要性,以及人类历史和诸如罗马这样的政治制度在上帝的计划中的位置。奥古斯丁对罗马人的古典意识形态的质疑同时也包含着对罗马人关于历史、历史变迁和人类在历史和历史变迁中的地位所作出的解释的否定。他将知识的源泉转移到《圣经》。证实

<sup>⑤</sup> “Saint Augustine”, pp. 4—15.

<sup>⑥</sup> G. L. Keyes, *Christian Faith and the Interpretation of History* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1966), p. 14.

<sup>⑦</sup> Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (New York: Oxford University Press, 1980), p. 411.

<sup>⑧</sup> *Christianity and Classical Culture*, p. 419.

<sup>⑨</sup> *City of God*, p. 39, 429.

<sup>⑩</sup> *City of God*, p. 39; R. L. P. Milburn, *Early Christian Interpretations of History* (London: Adam & Charles Black, 1954), p. 74.

《圣经》所说都是真理的证据最终必定在于信仰而不是理性；同时，基督教徒也受到规劝，要求他们以基督教教义作为正义和真理的最终裁决者。<sup>①</sup>

就当时正在进行中的对古典意识形态和理性的质疑而言，奥古斯丁对信仰的诉求是一个合适、可行的答案。在一片无序之中，奥古斯丁能够诉诸宗教来为世界上正在发生的一切给出解释。基督教对秩序和权威之瓦解给出的回应是，提出一种新的范式或者说新一套价值来组织这个世界。这种新的意识形态为那些正寻求答案的人们提供了希望，它通过诉诸上帝之神秘以及上帝在《圣经》中所启示的话语来提供那些答案。

## 女性、家庭和性欲

女性在奥古斯丁的政治思想中居于某种含混的地位。这种含混性反映出耶稣和保罗对女性的不同态度。一方面，妇女被视为与男人平等，而在另一方面则又被视为从属于男人，被视为性欲的对象和原因。奥古斯丁既将女人视为上帝之城中的平等成员，又认为她们在人之城中具有次等地位。这种双重地位在某种程度上反映出奥古斯丁所作的一种区分。他从所有人身上都区分出理性的灵魂和寻求肉欲满足的身体，前者分享一切属神的东西，而后者则沾染上人类欲望的卑下。

所以，当人根据真理这一标准来生活时，他的生活并非根据自己的标准，而是根据上帝的标准……相比之下，当他根据他自己的标准来生活时，那就是人的标准而不是上帝的标准；于是，他必定根据虚假的标准来生活……所以，根据人的标准来行动就等于是“属于肉身的”，因为“肉身”，或者说人的一部分，就意味着人本身。<sup>②</sup>

虽然奥古斯丁将人区分成灵魂和肉体，但他的意思并不是说身体是罪恶的来源。相反，罪恶的灵魂蓄意腐蚀身体，使其转向欲望和邪恶。<sup>③</sup>正是从恩典中的堕落将包括性欲在内的肉体 and 欲望同理性分割开来，而理性则使肉体欲望有可能带领一个人转向上帝。

<sup>①</sup> *City of God*, p. 431, 487—494; St. Augustine, *The Confessions of St. Augustine* (New York: Image Books, 1960), pp. 138—140.

<sup>②</sup> *City of God*, p. 553.

<sup>③</sup> *City of God*, p. 551.

奥古斯丁对女性的观点与他对性欲、肉体以及亚当和夏娃在伊甸园中的关系的蔑视是有关联的。根据《创世纪》，女人的身体原本是从男人的身体中创造出来的：“耶和华神使他沉睡，他就睡了；于是取下他的一根肋骨，又把肉合起来。耶和华神就用那人身上所取的肋骨造成一个女人，领她到那人跟前。”<sup>④</sup>不过，尽管夏娃的身体来自男人，她的灵魂却直接来自上帝；奥古斯丁说，在审判日(Judgment Day)，男人和女人的灵魂都将升上天堂。<sup>⑤</sup>因此，在精神层面上男人和女人是相同的，但在人世间，他们身体上的差异则起了作用，女人被置于较为低级的位置上。

► 黄金时代  
(德国老卢卡斯·克拉纳赫)

天堂里  
没有婚姻。



奥古斯丁的自传《忏悔录》(*Confessions*)进一步表明，他认为男女在精神上是平等的。奥古斯丁在这部著作里重申保罗的观点：圣灵之中不分男女、犹太人和希腊人、自由人和奴隶。<sup>⑥</sup>在《上帝之城》中，他说道，在复活之后，女人将保留她们的性器官和女性特征，但“女性器官将不再用于以往的用途；它

<sup>④</sup> Genesis 2; 22—23.

<sup>⑤</sup> *City of God*, 1027—1029; *Women in the History of Political Thought*, p. 137.

<sup>⑥</sup> *Confessions*, p. 356.

们将成为新一种美的一部分，这种美将不会激发旁观者的欲望。”<sup>⑥</sup>对奥古斯丁来说，天堂里没有婚姻。男女在精神上平等，像天使一样生活。身体上的差别、婚姻和欲望在上帝之城中并不存在；它们是人之城受到的惩罚和对人之城的要求。

在从恩典中堕落之前，人类在解剖学上的差异看来并不重要。奥古斯丁把伊甸园中的亚当和夏娃描述为原本生活在既清白又平等的状态中：

这对夫妇生活在纯粹的幸福中；他们对上帝的爱和对彼此的爱不受干扰。他们安静地避开罪恶；只要这种状态持续下去，就不会出现任何罪恶的侵蚀。<sup>⑦</sup>

在男人和妻子之间有着忠贞的、以爱和相互尊重为基础的伙伴关系；心灵与身体和谐共处，生气勃勃。<sup>⑧</sup>

伊甸园里有婚姻，但这是平等者之间的婚姻。在这场婚姻中，性也存在着，但奥古斯丁把它描述为没有欲望的性，在清白、没有羞耻感的状态下进行。然而，当夏娃偷吃智慧树上的果实并引诱亚当时，她对他的勾引是性的勾引，引起他的性欲并促使他也犯罪。结果是清白不再，性产生羞耻，而女人则由于她们的罪过而成为男人的附庸。因此，性欲是从恩典中堕落的产物<sup>⑨</sup>，这使得性不再清白，而是变得可耻，即使在婚姻状态下、出于繁育后代的目的也是如此。奥古斯丁认为，证明性的这种可耻本性的证据是，性生活总是在私下进行，远离其他人的视线。<sup>⑩</sup>

奥古斯丁对伊甸园故事的解释将性欲描述成某种危险、罪恶与可耻的东西。他在《忏悔录》中对自己的性欲和堕落的描述表明，他认为性冲动和身体诱惑是由女人引起的，他害怕这种冲动和诱惑。由于他将性欲与女人相联系，所以他视她们为男人堕落和人之必死的根由，同时也是政治制度之所以需要的原因。

由于夏娃的罪过，上帝令夏娃和此后的所有女人做男人的附庸。“又对女人说：‘我必多多加增你怀孕的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕你丈

<sup>⑥</sup> *City of God*, p. 1057.

<sup>⑦</sup> *City of God*, p. 567.

<sup>⑧</sup> *City of God*, p. 591.

<sup>⑨</sup> *City of God*, p. 580.

<sup>⑩</sup> *City of God*, pp. 577—580.

夫,你丈夫必管辖你。’”<sup>②</sup>女性在人之城中的地位——婚姻、服务于男人——由夏娃和女人的罪恶本性所决定,又经过上帝命令的批准。因此,对奥古斯丁来说,正是宗教律令界定并维护着家庭和性别角色,并使性欲成为可耻和有罪之事。在奥古斯丁的叙述中,这两条是相互联系的,从而令女人成为邪恶的勾引者,她们因此而在人之城中处于较低级的地位。

## 结 论

圣奥古斯丁对政治思想的贡献是,他为政治理论设定了一个新导向,留下了一项直到如今都仍有影响力的遗产。奥古斯丁成功地使基督教神学成为真理和政治正当性的最终裁决者,迫使关于政治的思考和讨论、对家庭的看法以及对男女关系的看法都必须参照基督教上帝和信仰。他将许多传统的政治概念转变成宗教问题,从而令政治学远离希腊和罗马的价值观,成为一套授予基督教会巨大政治权威以及对世俗统治者的控制力的论说。政治学失去了它自身的独特词汇和论证,转而将世俗的东西和精神的的东西结合在一个含混的综合体中。<sup>③</sup> 政治的新角色是以个人对由基督教会指导的国家的服从为基础的。然而,虽然个人服从于一种新的宗教秩序,但是,基督教对自由意志的强调、对个人选择在寻求拯救过程中的重要性的强调则创造出一种在此前的政治理论中不曾见到过的个人主义意识。

圣奥古斯丁提供了一套重要的政治和神学论证,为基督教成为一种统治性的宗教,而不是仅仅作为罗马帝国内的一支反对力量铺平了道路。但是,当基督教变得更为强大时,它会发生变化吗? 宗教领导人将会如何论证他们新确立起来的政治权力? 这种政治权力会改变他们吗? 政治权力与宗教教义的融合是会玷污教义还是促成二者的调和? 关于两座城邦的学说会削弱人世间的制度吗? 奥古斯丁观点的解释者们必须厘清个人、教会和国家的相互关系,也必须厘清宗教与政治的相互关系。

<sup>②</sup> Genesis 3: 16—17; *Confessions*, p. 383, n. 7.

<sup>③</sup> “Saint Augustine,” p. 18.

## 补充读物

Bathory, Peter Dennis. *Political Theory as Public Confession: The Social and Political Thought of St. Augustine of Hippo*. New Brunswick, N.J.: Transaction, 1981.

Brown, Peter. *The World of Late Antiquity: A.D. 150-750*. London: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

Connolly, William E. *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality*. Newbury Park, Calif.: Sage, 1993.

Figgis, John Neville. *The Political Aspect of St. Augustine's "City of God."* Gloucester, Mass.: P. Smith, 1963.

Keyes, G. L. *Christian Faith and the Interpretation of History*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1966.

Pagels, Elaine. *Adam, Eve, and the Serpent*. New York: Random House, 1988.

Saxonhouse, Arlene. *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*. Westport, Conn.: Praeger, 1985.



## 第七章

# 伊斯兰的贡献：萨尔兹伯利的约翰、托马斯·阿奎那与中世纪政治世界的崛起



◀ 中世纪城市(德国卡尔·弗里德里希·欣克尔)

中世纪政治世界的中心在于教会……

## 导言

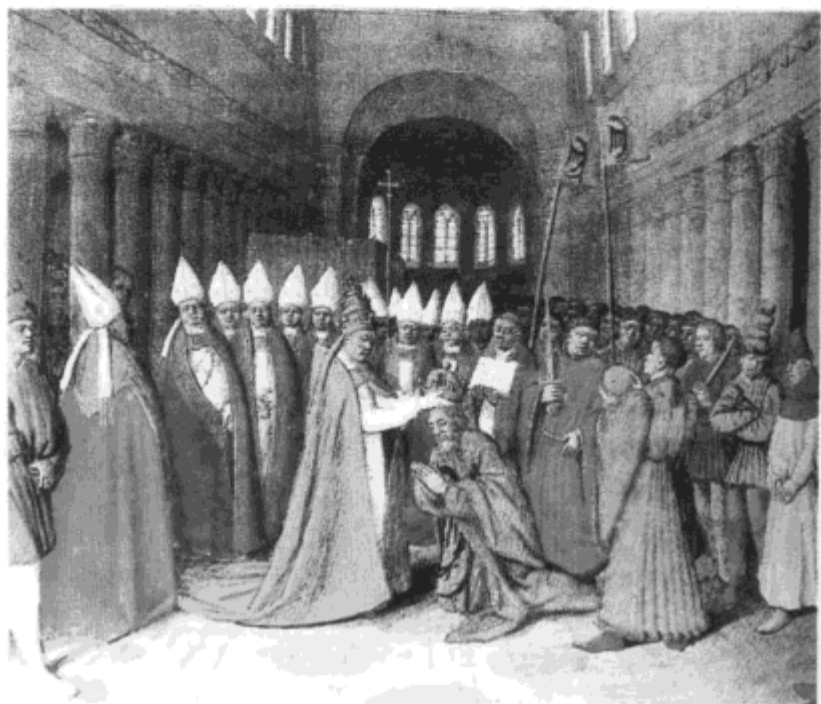
罗马帝国的解体,基督教的兴起,以及奥古斯丁在《上帝之城》中对政治权力与宗教信仰关系的再思考,这些事件为后世留下了几项重要的遗产,主导着中世纪的政治思想。同样重要的是,神圣政治(the politics of the sacred)的创建使对所有政治问题的讨论采用基督教的术语。后世对圣奥古斯丁的解读留



下了另一项遗产,即在中世纪建立起一种根本上的统一性,使教会成为主导性的政治制度,规定着将基督教欧洲联结在一起的体制或价值。<sup>①</sup>

随着罗马帝国分裂成东、西两个部分,以及西罗马帝国在4、5世纪的衰落,我们可以认为,在9世纪的法兰西卡罗林诸王(Carolinian kings)之前,没有重要的世俗机构。这意味着,教会是西欧唯一重要的政治权力机构。通过融合政治和宗教价值,它毫无争议地成为欧洲的统治力量。<sup>②</sup> 世俗权力与基督教教义的结合是那个时代里许多政治争论的背景。

有几项因素使政治权力和宗教权力得到协调,并规定了这种协调的具体形式。《上帝之城》被误读成上帝之城等于教会,人之城等于世俗机构。这助长了基督教作家所持有的一种信念,即认为圣奥古斯丁在维护教会统治,反对纯粹的世俗政府,而教皇则是上帝之城的世俗首脑。此外,对这两座城邦的区分也导致对世俗机构意义的质疑。尽管耶稣恳请“恺撒的物当归给恺撒”,但对教会的忠诚还是削弱了本该归恺撒的东西。最后,保罗宣称,世俗统治直接从上帝那里获得其权威。这也使人们更加相信,世俗机构是从属于教会的。



▲ 加冕

“主啊,这里有两把剑。”

“康斯坦丁的捐赠”(the Donation of Constantine)被认为是促使世俗机构从属于教会的另一项因素。它是指,有人宣称康斯坦丁皇帝将罗马帝国通过契约转让给圣西尔韦斯特(St. Silvester)和教会。作为这一捐献的结果,世俗统治者从教皇那里获得他们的统治权威。这就赋予教皇将基督教欧洲的国王开除教籍的巨大权力,如果他们背离基督教教义或者教皇愿望的话。这一捐献神话一直是一项证明教会权威之正当性的强大力量,直到15世纪它被最终证明为虚假为止。

<sup>①</sup> Alexander Passerin D'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker* (Oxford: Oxford University Press, 1939), pp. 6—9.

<sup>②</sup> Sir Ernest Barker, *Essays on Government* (Oxford: Clarendon, 1945), p. 251.

随着原有世俗机构的消亡而来的是两种为争夺人们对其效忠而相互竞争的政治制度。<sup>③</sup> 主要问题是决定教皇与各地君主的政治权力及政治空间之间的关系或分配状况,以及决定人们首先对何者效忠。因此,在维持二者之间的和平这个问题上,有一些思想上的混乱。政治思想家们提出的问题包括:各地的教士与统治者处于怎样的关系中?如果世俗统治者没有为基督教目的服务,人们应该怎么办?统治者应该具有什么特性?人们是否必须服从不义的统治者?应当、或者能够对世俗的和宗教的统治者施加什么限制?个人在政治共同体和宗教共同体中具有什么地位?

5世纪末的格拉西乌斯教皇(Pope Gelasius)为解决其中一些问题提出了一项被称为“双剑学说”(the Two Swords Doctrine)的建议。根据《路加福音22:7》,彼得在其中对耶稣说:“主啊,这里有两把剑。”格拉西乌斯提出,这两把剑指的是世俗权力与精神权力。因此,格拉西乌斯认为,有两把剑,或者说两种权威统治着人类:教会与东罗马帝国皇帝;双方彼此需要对方。双剑学说也主张,所有权力(两把剑)都来自上帝,教会执掌其中一把剑,并将另一把授予国王,使他们进行统治。因此,国王不仅必须为教会服务,而且其权力也来自教会。这就令教皇和各地的主教拥有了重大权力。<sup>④</sup>

双剑学说将世俗统治者置于一种相对于教会而言不稳定的境地之中。这一学说意味着,个人也许不必服从那些实为暴君,或者以其他方式滥用权力的国王。<sup>⑤</sup> 尽管奥古斯丁似乎暗示过,不为上帝服务的国家是不义的,人们不必追随它,但他同时也认为,人们还是必须服从国家。基督教的其他领袖,包括圣格雷戈里一世(St. Gregory I, 540—604),也都支持这种服从义务。格雷戈里主张,必须在身体和心灵上都服从不义的统治者,因为统治者的行动总是以某种方式由上帝或者罪证明为正当的。此后的中世纪政治思想家也探讨了暴君问题,给出其他一些解决方案以调和这种两难困境。其中有一项主张是,如果世俗制度服务于基督教目标,那它们就要得到服从。但是,由于双剑学说的提出,

<sup>③</sup> Brian Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050—1300* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1964), pp. 1—2.

<sup>④</sup> Charles Howard McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West* (New York: Macmillan, 1932), 165; Frederick C. Copleston, *Medieval Philosophy* (New York: Harper & Brothers, 1961), 173; R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. IV (London: Blackwell, 1962), p. 330.

<sup>⑤</sup> *Medieval Philosophy*, pp. 175—178.

世俗统治者究竟拥有多少控制力,哪怕是对他们自己的下属,也变得不甚清楚了。<sup>⑥</sup>无论在什么情况下,那些限制都不是由政治共同体中的公民所施加,而是由统治者对上帝承担的义务所规定。

为中世纪的政治争论增加了词汇的另一项因素是一种基督教宇宙论(a Christian cosmology)的出现。关于宇宙的这种观念既来自奥古斯丁对人之城与上帝之城的区分,也来自柏拉图关于世界的看法。柏拉图的观点是,形式是实体的基础;但是,与柏拉图的看法不同,基督教徒认为宇宙有一种根本的统一性,居中的是上帝,由上帝那里生发出教皇和教会。作为上帝在人间的代表,教皇被认为是不会犯错、无所不能的。中世纪政治世界的中心在于教会,而这种新型政治宇宙论的结构顺序则是从上帝到教会和教皇。实际上,基督教宇宙论设想存在一种等级秩序,权威在其中从上帝传到教皇,再传到教会,再经过男人和女人,最后传到魔鬼。这种等级秩序也为实行等级制的政治秩序和政治统治提供论证,就像柏拉图的宇宙观为如何组织理想国提供蓝图一样。基督教宇宙论延续了早先关于家庭、关于女人相对于男人的劣势和从属地位的主张;同时,宇宙的等级结构也被用来支持女性的次等地位。<sup>⑦</sup>

## 亚里士多德与阿拉伯世界

就调和宗教与哲学而言,中世纪基督教世界并不是第一个面对这一挑战的。12和13世纪的阿拉伯伊斯兰世界遇到了类似的问题。<sup>⑧</sup>将伊斯兰神圣法与人定法加以协调,或者为政治学在神学内找到一个位置,这也是整个伊斯兰和阿拉伯世界的神学家与哲学家主要关心的问题。位于埃及亚历山大(Alexandria)的一个伊斯兰教派尤其对这些问题感兴趣,这个教派的学者们开始越来越多地阅读《古兰经》之外的大量经典文本,以便寻求启发和解答。他们也广泛地评注这些著作,包括柏拉图、亚里士多德和新柏拉图主义者(the Neo-Platonist,古希腊和古罗马哲学传统中的重要思想家)的著作。

包括柏拉图、尤其是亚里士多德在内的许多希腊和罗马著作从五世纪开

<sup>⑥</sup> *Growth of Political Thought*, p. 204.

<sup>⑦</sup> Arlene W. Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985), pp. 140—145.

<sup>⑧</sup> Mushin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), pp. 29—33.

► 讲故事的  
阿拉伯人(法  
国霍勒斯·  
韦尔内)

阿拉伯  
世界有着重  
要、鲜活的智  
识文化。



始就在中世纪基督教世界失传了,直到 13 世纪才被重新发现。这些著作描述了与基督教政治观点不同的世俗看法,它们的失传导致诸如奥古斯丁这样的基督教作家在八百多年的时间里主导着政治话语。这意味着,在有关国家、政治义务或者教会—国家关系问题上,没有可供对照的不同观点。关于政治权力和政治目标的讨论因而变成通过寻找圣经段落和解释来支持特定的立场和观点。因此,只有《圣经》在塑造着欧洲国家的政治辩论所运用的词汇。

然而,在欧洲对经典作家无从知晓的这段时期内,阿拉伯世界则有着重要、鲜活的智识文化。亚里士多德和柏拉图的思想均是其组成部分。事实上,诸如阿尔法拉比(Alfarabi)、阿维卢索(Averroës)、阿维森那(Avicenna)等阿拉伯思想家均仔细研究了古典著作,而且,正是通过摩尔人占领下的西班牙,亚里士多德才从阿拉伯世界被重新介绍给 13 世纪的基督教思想家。此外,伊斯兰世界将亚里士多德和柏拉图引入其神学传统,这一方面预见了基督教西方由于重新发现古典作家而将要发生的变化,另一方面也使这种变化成为可能。

阿尔法拉比(Abū-Nasr Muhammad al-Fārābī, 873—950),在基督教西方更为人所知的名字是 Alfarabi,是一位将亚里士多德与伊斯兰教相结合的土耳其哲学家。他最重要的政治著作包括《美德城邦论》(*The Virtuous City*)和《政体论》(*The Political Regime*),倡导建立与柏拉图在《理想国》中的设想

类似的理想城邦或者共和国。他的名为《柏拉图和亚里士多德哲学》(*Philosophy of Plato and Aristotle*)的著作三部曲对这两位思想家在伊斯兰神学和哲学、后来在基督教神学和哲学中的复兴也有重要贡献。<sup>⑨</sup>

在讨论政府或政体(constitutions)时,阿尔法拉比遵循古典的六分法来描述由一个人、少数人和多数人来进行的有美德的统治,以及它们败坏后的形式。他也吸收柏拉图的哲学王观念,这种哲学王拥有关于神的事务和人间事务的特殊知识。但阿尔法拉比也把先知—统治者描述为能够进行统率的人,这很像柏拉图在《政治家》中描绘的立法者。先知—统治者具有特殊的想像知识(imaginative knowledge),这与哲学王不同。就统治能力而言,哲学王并不一定不如先知王;相反,阿尔法拉比试图将二者结合为理想的统治者。然而,与柏拉图不同的是,阿尔法拉比似乎认为君主制和民主制都是好政体,后者看来适合于满足属民的多样化需要。

就阿尔法拉比的亚里士多德思想渊源而言,他吸收了后者的形而上学,尤其是由新柏拉图主义所介绍或理解的。他采纳亚里士多德关于第一因和存在(being)层次观念,将其融合于伊斯兰哲学,提出一种基于来自上帝的等级制的世界理论。阿尔法拉比由此创造出一种神学形而上学,类似于在此后的中世纪基督教思想中出现的许多综合理论。

阿维卢索是一位有影响的伊斯兰哲学家,居住在当时处于摩尔人控制下的西班牙塞维利亚(Seville)。他写了许多关于亚里士多德的著作。他对亚里士多德著作的评注后来被翻译成拉丁文。通过大量吸收亚里士多德的形而上学思想,阿维卢索提出一种关于现实和知识的等级制。在《论上帝的知识》(*On God's Knowledge*)中,他试图将一个运动、变化的宇宙与上帝的知识相协调,并在此过程中区分关于事物原因的永恒知识与更为暂时的知识。后来,当著作家们试图把启示和亚里士多德式的理性主义都作为理解和解释宇宙的方式时,阿维卢索提出的关于不同类型知识的这种二元论演变成基督教中的一场危机。

阿维森那(980—1037)是一位波斯人。他也吸收了新柏拉图主义所理解的古典著作,以及阿尔法拉比的著作。阿维森那也许是最广博、最有影响力的伊斯兰哲学家。他的《医典》(*Canon of Medicine*),以及更重要的名为《治疗》(*The Healing*)的哲学百科全书被翻译成拉丁文。阿维森那用亚里士多德的

<sup>⑨</sup> Alfarabi, p. 196.

概念构建了一种宇宙论。在这种宇宙论中,上帝是原因,宇宙其余部分从中流溢而出。因此,与托马斯·阿奎那后来所述非常相似的是,上帝既是创世的第一因,也是终极因,世俗世界与上帝和天堂比起来只具有较低等的实体形式。古典哲学由此形成一种理性框架,伊斯兰神学可以被置于这一框架中。

尽管可以说阿尔法拉比、阿维卢索和阿维森那本身即是重要的哲学家,但犹太教世界和基督教世界都应该感谢他们和其他阿拉伯及伊斯兰教思想家,因为他们保存了古典学识并将其传播到这些地区。在犹太教世界,摩西·迈蒙尼德(Moses Maimonides, 1135—1204)的《论逻辑艺术》(*Treatise on the Art of Logic*)和《迷途指津》(*Guide for the Perplexed*)试图将犹太教与亚里士多德的思想相协调,提出一些类似于许多伊斯兰教作家的著作中出现的论证。但是,从1200年左右开始,基督教与希腊政治观念之间则由此产生更加猛烈的冲突,因为它迫使人们进行重大的政治辩论,并再次思考政治与宗教问题。更具体地说,思想家们努力使亚里士多德的思想与基督教相协调,或者综合二者,但这种努力的结果是,在教会与国家关系、世俗秩序与宗教秩序之间关系的问题上,出现了种种新的分歧意见,而且,在人性、政治是什么、如何支持政治权威等问题上,也出现了对于目标及预设的重新界定。<sup>⑩</sup>

## 萨尔兹伯利的约翰

萨尔兹伯利的约翰(John of Salisbury, 1115? —1180)在1159年写了《论政府原理》(*Policraticus*),这是中世纪最重要的政治理论小册子之一。这个时期的其他著作有许多是关于证明上帝存在的证据、教会法(canon law)问题以及其他神学问题。实际上,《论政府原理》是欧洲重新发现亚里士多德之前唯一一本有持续影响力的政治理论著作。它的观点不一定新颖,仅仅意在描述当时每个人都开始相信的与政治、权力及统治者特性有关的东西。

《论政府原理》属于“君王宝鉴”这一类的书,旨在向君主提出有关如何进行统治、君主的职责是什么等



▲ 萨尔兹伯利的约翰

<sup>⑩</sup> *Crisis of Church and State*, pp. 1—2.

问题的建议。这本书的主要目的是区分暴君和君主,描述君主应当具有什么品格,他们应当追求什么目标,以及为什么君主值得成为基督教徒。和西塞罗一样,萨尔兹伯利的约翰也把国家定义为由关于法和权利的一致意见所联结而成的社会。这个定义为他关于国王、暴君和法律的讨论订立了标准。他认为,君主应当遵守法律,用法律的命令来统治人民。国王只有通过依法统治才能够在对国家事务的管理中居于首要地位。

《论政府原理》提出的第一个问题是,君主是什么?如何与暴君相区别?萨尔兹伯利的约翰认为,君主是一个“从上帝那里得到权力”的人,并且“服务于法律,是正义和正当的奴仆”:<sup>①</sup>

暴君与君主的不同之处完全或主要在于以下这一点:后者服从法律,通过一种服务于人民的意志来统治人民,并在法律的指导下,以有利于巩固他显赫地位的方式管理国家中的奖赏与义务。个人们只关心个人事务,而君主则关心整个共同体的负担。就此而言,他远远超越其他人。因此,他理应对他的全体臣民具有权力,以便他本身能够有能力挖掘并实现每个人与所有人的功效(utility),而且能为人间的共和国安排好最佳状况,从而使每个人都成为其他人的一员。<sup>②</sup>

萨尔兹伯利的约翰进一步提出,“君主是公共权力,是神圣权威在人间的某种影像”,“君主所做的一切因此都来自上帝”。<sup>③</sup>换句话说,他把君主描述为不做任何“违背正义”的事情<sup>④</sup>,君主是法律的化身,因为他高于他为别人制定的法律,但他并不高于上帝的神圣法。<sup>⑤</sup>

在君主与教会关系问题上,《论政府原理》援引双剑学说:

因此,君主就从教会手里接过这柄剑,尽管教会本身并不完全拥有这柄带血的剑。虽然教会拥有这柄剑,但它是经由君主之手来使用的。实施身体强制的权力被授予君主,而精神权威则留给教皇。

<sup>①</sup> John of Salisbury, *Policraticus*, ed. and trans. C. J. Nederman (New York: Cambridge University Press, 1990), p. 25.

<sup>②</sup> *Policraticus*, p. 28.

<sup>③</sup> *Policraticus*, p. 28.

<sup>④</sup> *Policraticus*, p. 29.

<sup>⑤</sup> *Policraticus*, p. 30, 35.

所以,君主是神职人员属下的某种管理者,负责运用神圣责任的一些特性,这些特性若由神职人员来运用则会显得像是一种侮辱。<sup>⑯</sup>

因此,君主通过教会间接地得到其权威,是教会将通过诉诸身体强制或惩罚来执行基督教法律的责任交给君主。

最后,君主不会优先考虑他的个人事务,也不会让他的个人事务妨碍他履行对其他人的责任。<sup>⑰</sup> 君主服务于上帝和人民;也就是说,他遵守一项隐含的契约,这一契约使他先是受到上帝的约束,继而受到人民的约束,而后者则有义务服从他,因为他服务于上帝和正义。

作为对比,萨尔兹伯利的约翰把暴君描述为“篡夺权力,压迫正义,并将法律置于其个人意志之下”。<sup>⑱</sup> 暴政是一项公共罪行,它压迫人民<sup>⑲</sup>,其起源在于邪恶;它将自我利益置于他人利益之上。<sup>⑳</sup> 不过,萨尔兹伯利的约翰也写道:

但我并不否认暴君也是上帝属下的管理者,上帝以其正义的判断让他们在灵魂与身体两方面都更为突出。恶人因暴君而受到惩处,善人则因暴君而受到告诫与磨炼。<sup>㉑</sup>

鉴于暴君是上帝的代理人,公民看来似乎有责任服从暴君。但是,萨尔兹伯利的约翰在这一点上给出相互矛盾的讯息。由于暴政是一项公共罪行,或者说是叛国的一种形式<sup>㉒</sup>,他认为,杀死暴君是光荣的,“如果没有别的办法制约他们的话”<sup>㉓</sup>。在另一方面,如果某种神圣的誓言约束人们服从暴君的话,那人们就不能杀死暴君。<sup>㉔</sup> 但是,如果暴君特别地不义,而又没有别的办法来纠正他的行为,那么就会时常必须除掉暴君。然而,除非出现这种情况,否则公民就一定要服从他,因为他是由上帝派来惩戒他们的。

面对这个问题,萨尔兹伯利的约翰将国王描绘成受到滥用权力的巨大诱惑、从而很容易变成绝对统治者的国王。然而,大量因素制约着他,迫使他服

<sup>⑯</sup> *Policraticus*, p. 32.

<sup>⑰</sup> *Policraticus*, p. 49.

<sup>⑱</sup> *Policraticus*, p. 25.

<sup>⑲</sup> *Policraticus*, p. 190.

<sup>⑳</sup> *Policraticus*, pp. 190—191.

<sup>㉑</sup> *Policraticus*, p. 201.

<sup>㉒</sup> *Policraticus*, p. 25.

<sup>㉓</sup> *Policraticus*, p. 206.

<sup>㉔</sup> *Policraticus*, p. 209.



从上帝的法律,防止他变成暴君。正如前面提到过的,人们可以杀死暴君,而且暴君总是得到悲惨的下场。<sup>⑤</sup>相比之下,君主则由于正义而受益。<sup>⑥</sup>他们可以将王位传给儿子。<sup>⑦</sup>那些为上帝服务的人进入天堂,生活在永恒至福之中。所有这些益处都是暴君无法得到的。因此,不滥用权力对统治者来说也有个人的好处。

总的来讲,萨尔兹伯利的约翰在《论政府原理》中提出几项有关政治的重要观点。首先,他论证好君主同时也是基督教君主,从而将政治美德和权力等同于基督教。其次,在探讨如何限制政治权力和国王的过分行为了,他提出,限制他们的是上帝和来自暴死的威胁。这显然是种不可靠的解决办法,但是,在后来才发展出的宪政主义(constitutionalism)观念出现之前,这是唯一可行的。第三,他将教会和国家的相对权力规定为,后者从前者那里获得其正当性,从而能够运用强力来迫使基督教徒服从。

### 亚里士多德与中世纪晚期

到了12和13世纪,欧洲的局势与几百年前大为不同。统治者和世俗政府的力量正在增长,有了更强大的追随者,并且更有能力挑战宗教机构。人们越来越多地意识到教会滥用政治权力,不满于教会权威,再加上各地世俗帝国的发展,所有这些都导致一场关于如何协调教会和国家权力的危机的出现。

亚里士多德在这个时候被重新引进基督教欧洲。通过托莱多的雷蒙德主教(Bishop Raymond of Toledo)和穆尔贝克的威廉(William of Moerbeke)的翻译,长期保存在阿拉伯世界的亚里士多德著作开始在12世纪出现。亚里士多德的人性观,他关于政府和城邦的观点,以及关于自然的主张,都与奥古斯丁关于罪、从恩典中堕落以及政治社会的观念截然不同。<sup>⑧</sup>他的观念迫使政治思想家们关注这场碰撞,同时也为某些世俗统治的辩护者提供了一种视角,借以挑战教皇的权威和中世纪世界的统一性。<sup>⑨</sup>

<sup>⑤</sup> *Policraticus*, p. 210.

<sup>⑥</sup> *Policraticus*, p. 55.

<sup>⑦</sup> *Policraticus*, p. 57.

<sup>⑧</sup> Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance* (New York: Cambridge University Press, 1978), p. 50.

<sup>⑨</sup> *Medieval Contribution*, p. 35.

但是,亚里士多德之被重新引进基督教欧洲并没有改变女性的地位。例如,托马斯·阿奎那采纳了亚里士多德关于家庭、关于女性推理能力较弱的观点,运用它们来进一步证明现状的合理。<sup>①</sup> 亚里士多德的著作也使人们可以回归到那种将家庭视为国家的基础和支持力量的观念。

## 托马斯·阿奎那

圣托马斯·阿奎那(Saint Thomas Aquinas, 1225—1274)是一位基督教神学家。他的著作将亚里士多德的观念和基督教的观念综合在一起,最终成为教会官方正典,为基督教信仰提供新的基础,而且也重新塑造了基督教政治思想,使之能容纳世俗政府的独立权威。

除了亚里士多德以外,阿奎那也阅读了西塞罗、罗马法学家和许多基督教作家的著作。阿奎那的政治理论因而将亚里士多德的终极目的(telos)观念和对人类理性的坚持与不同作家对各种政府形式的区分融合在一起。他的著作探讨人性、人定法与自然法的本性、正义、国家的目的、政府的形式与统治的本性、对权力及滥用权力的限制,以及宽容问题等。个人与政治的关系在中世纪已经很重要,在现代将变得更加重要。

### 人性与社会

阿奎那与奥古斯丁最明显的区别之一在于,他们对政治社会和人的本性看法不同。<sup>②</sup> 奥古斯丁将政治社会视为人的堕落本性的补救和结果,而阿奎那则把人描绘成理性、合群的,把政治社会描绘成合乎自然的:

然而,人在本性上是一种社会动物和政治动物,生活在一群他的同类之中;确实,人比所有其他动物都更加如此,自然的必然性清晰表明这一点……不过,对人来说,所有这些都不是由自然提供的,相反,他被赋予理性……于是,人与其同类共同生活,这就是很自然的。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> *Women in the History of Political Thought*, p. 147.

<sup>②</sup> *Medieval Philosophy*, p. 167.

<sup>③</sup> Thomas Aquinas, "Tolerance and Church-State Relations," in *On Law, Morality, and Politics*, ed. W. P. Baumgarth and R. J. Regan, S. J. (Indianapolis: Hackett, 1988), pp. 263—264.

阿奎那借用亚里士多德的观点,认为使政府成为必要的是人的理性和合群能力,而不是人的罪恶或者他实际上无法单独生活。<sup>③</sup>而且,政府必须由某些目标或者说终极目的来指导。还是援引亚里士多德,阿奎那论证道,正如每艘船都有领导者一样,每个国家也必须有一个领袖。<sup>④</sup>这也意味着,必须有某种统治原则来协助指导国家:

所以,人有必要与其同胞共同生活和社会中,以便一个人可以得到另一个人的协助,而且不同的个人们可以通过他们各自的理性能力而做出不同的发现……如果人自然要与其同胞一起生活和社会中,那么人群中就有必要存在某种权力来统治这个群体……所以,在所有朝向一个目标发展的事物中,将会找到某种统治原则。<sup>⑤</sup>

阿奎那认为,应当统领政府的原则之一是理性。不过,为了遵循正义、服务人民,统治者也要遵守上帝的自然法,将其作为国家的一项指导原则。

总的来说,阿奎那的政治思想不再用消极的词汇来描绘国家,不再把国家描绘成人的罪恶的产物。相反,他采纳亚里士多德的观念,赋予政府重要、积极的目的,也就是实现基督教的和世俗的目标。政治不像圣奥古斯丁所认为的那样,是某种应当回避的东西。相反,政治对个人和集体的道德成长和幸福生活都是重要的。

### 法律类型

法律在界定个人、政治体和上帝的联系时起着关键作用。阿奎那将亚里士多德关于理性和终极目的的观点、西塞罗关于自然法的观点和基督教的上帝观念结合在一起,构建出一种指导人类事务的法律理论。阿奎那区分四种法律类型。首先是永恒法。这是上帝的不变理性,是上帝为宇宙制定的计划,影响着包括非理性生物在内的一切事物。其次是神圣法。神圣法主要适用于宗教和教会问题,人们通过启示得以领会。

接下来是自然法。这是铭刻在人类心灵上的永恒法,只存在于人类身上。它决定着人的终极目的,协助人们寻求他或她的人生根本目标。有两种类型的自然法:思辨理性的自然法,适用于诸如形而上学这样的领域;实践理性的

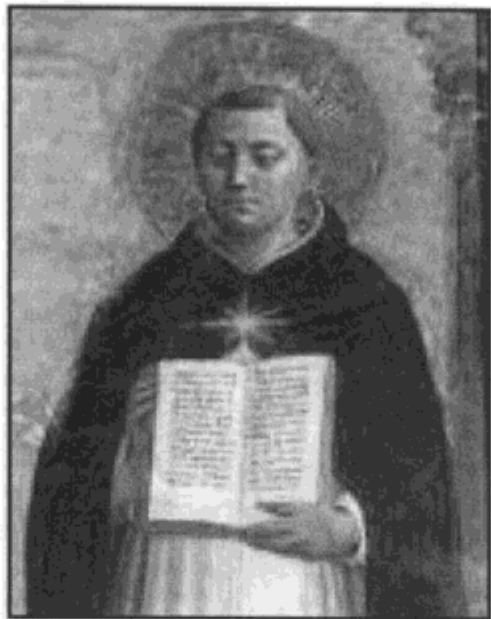
<sup>③</sup> *Medieval Contribution*, 31; *Medieval Philosophy*, p. 169.

<sup>④</sup> "Tolerance", p. 264

<sup>⑤</sup> "Tolerance", pp. 264-265.

## ► 阿奎那

阿奎那的政治思想不再用消极的词汇来描绘国家,不再把国家描绘成人的罪恶的产物。



自然法,这包含通过关于正义的普遍原则——包括寻求善、保存自我以及繁衍后代等要求——来指导人类行为的种种规则。阿奎那认为,自然法是我们行为的“规则和尺度”,指导人们如何统治和被统治。

自然法能通过两种方式发挥作用。在特定行动中,它是个人行为的指导。通过诉诸人的理性,人们能知道和理解在特定情况下什么是对的。自然法发挥作用的另一种方式重要得多,即通过人定法发挥作用。阿奎那认为,人定法必须效仿自然法,寻求推进正义和上帝的意志。当个人自己的理性

失效时,就必须用人定法来帮助他们,而且人定法对指导一个共同体服务于正义及其所有成员的共同目标而言也很重要。人定法只有遵循自然法才能成为真正的法;人定法不能背离自然法。人定法的目的是帮助人们实现他或她的终极目的,履行人作为理性生物的功能,并找寻神的异象(the vision of God)。

只要人定法是效仿自然法的,那它就是通过良心发挥它的约束作用;如果它没有效仿自然法,那它就没有约束力。于是,阿奎那认为,可以将法律描述为理性的训令,由负责照料共同体的人为了共善而发布。根据阿奎那的观点,“每一部人定法所具有的每一分法律本性都来自自然法。然而,如果它在任何一处背离自然法,它就不再是法,而是法的败坏。”<sup>⑤</sup>

如果不义的法律不成其为法律,那么不义的统治者就将不成其为统治者。这意味着,人定法有某种终极目的,也就是某个为了推进某种目的的目标。它是宗教目的,国家的目的和官员的责任正是推进这项目的。若不如此,国王的行行为就违背了自然法,而他也就是暴君。

### 王政、暴政与家庭

政治权威和人定法必须服从上帝和自然法。上帝和自然法将一套外在的限制施加于统治者,要求他根据正义和理性的训导行动。尽管这项服务上帝的要求不是直接传达给统治者的,但是,相比于先前的基督教作家的观点,这一要求显得更为直接地来自上帝。阿奎那认为,“人的政府来自神的政府,并

<sup>⑤</sup> “Tolerance”, p. 59.

且应当模仿神的政府。”<sup>②</sup>与将政体划分为君主制、贵族制、民主制以及它们的颠倒或者蜕变形式的古典划分法相同,阿奎那考察一个人、少数人和多数人的统治各自具有的优点,最后根据基督教教义来支持王政。鉴于神圣政府或者说天堂是由上帝这个单一实体统治的,人间的王国也应当实行同样的安排。因此,阿奎那赞赏由单独一个人来统治共同体<sup>③</sup>,尽管他也像亚里士多德一样,认为混合政府体现着所有三种政府形式中的最好部分:

相应地,政府的最好形式是,在一个政治共同体或王国中,一个人拥有权力,并根据其美德指挥所有人;同时,在他属下的其他人也根据他们各自的美德拥有相应的管理权力;而且,这种政府还是由所有人共享的,这既由于所有人都有资格参与管理,又由于统治者是由所有人挑选出来的。这是最佳政体,它一部分是王国,因为所有人的首脑是一个人;一部分是贵族制,因为一些人被授予权威;一部分是民主制,即人民的政府,因为统治者能从人民中选拔产生,而且人民有权利挑选他们的领导人。<sup>④</sup>

阿奎那关于政治权威的主张由于几项原因而变得重要。首先,这些主张赋予世俗政府一些直接的神圣权威,而不是通过教会获得的间接权威。换句话说,世俗权威的正当性得到某种独立的论证;它并不完全依靠从教会那里获得它的一把“剑”。其次,政府由于人的社会性,而不是由于罪恶而成为必要。第三,受到委托进行统治的人必须为了共善,而不能为了满足个人私欲或者利益而统治。

在这第三项原因上,阿奎那回到对暴君和正当统治者的传统区分,主张暴君是不义的,寻求的是其个人的好处,而国王是正义的,寻求的是所有人的好处。<sup>⑤</sup>在这一点上,阿奎那、亚里士多德和萨尔兹伯利的约翰没有分歧。不过,阿奎那也和萨尔兹伯利的约翰一样,担心国王会滥用权力变成暴君。所以,他认为有必要构建某种应对暴政的补救措施。阿奎那很关注这种通过限制权力和恰当地组织权威以保证它服务于公共利益的需要。<sup>⑥</sup>

<sup>②</sup> “Tolerance”, p. 254.

<sup>③</sup> “Tolerance”, p. 267.

<sup>④</sup> “Tolerance”, p. 116.

<sup>⑤</sup> “Tolerance”, p. 266.

<sup>⑥</sup> “Tolerance”, p. 267.

在另一方面,阿奎那指出,上帝会采取行动干涉暴政。如果上帝没有采取行动,那么人们应当忍受温和的暴政<sup>②</sup>,因为许多其他命运,其中包括来自更坏领导人的威胁,比一些暴政更糟糕。然而,采取一些公共行动以应对过分的暴政是必要的<sup>③</sup>,包括杀死暴君,如果上帝没有采取行动的话。<sup>④</sup>因此,阿奎那既依靠外部约束——来自上帝的约束以及国王对自然法的遵守,也依靠内部约束——来自死亡的威胁来保证世俗权威不出轨。

阿奎那在讨论国王和统治权威时也援引了亚里士多德对家庭和政治体的一些区分。正如阿奎那将国王和上帝进行类比,从而证明君主制的正当性那样,他也在家庭、父亲和统治者这三者之间进行了类似的类比:

所以,统治着一个完整的共同体(即一座城邦或一个行省)的人被正确地称为国王;统治着一个家庭的人被称为一家之父,而不是国王。父亲与国王有某种相似之处,所以国王有时又被称作人民的父亲。<sup>⑤</sup>

在其他地方,阿奎那提出,“个人的善,家庭的善,以及政治共同体和王国的善是不同的目标”,所以有必要用不同的审慎规则或者类型来进行治理。<sup>⑥</sup>他用父权比喻来论证政治统治和家庭结构的正当性,但是,他在区分不同类型的善时承认,政治和政治统治多多少少与其他事情不同。<sup>⑦</sup>这种差异为世俗统治者和世俗目标开辟出一片独立于教会的独特天地。这也暗示着对政治权威在自我、家庭、教会和国家之间进行某种重新界定,这种界定自从西塞罗以来就不曾受到注意。<sup>⑧</sup>这种区分将会对此后的一些政治思想家具有特殊的重要性,他们试图为教会和国家的分离,以及保护个人自由和家庭免受国家侵犯提出一种政治理论。

### 教会-国家关系与宽容

虽然阿奎那暗示了教会与政治体的分离,但实际上并不像表面看上去那

<sup>②</sup> “Tolerance”, p. 267; *Medieval Contribution*, p. 35.

<sup>③</sup> “Tolerance”, p. 269.

<sup>④</sup> “Tolerance”, p. 270.

<sup>⑤</sup> “Tolerance”, pp. 266—267.

<sup>⑥</sup> “Tolerance”, p. 272.

<sup>⑦</sup> “Tolerance”, p. 274.

<sup>⑧</sup> *Medieval Philosophy*, p. 169.

么彻底。教会通过强化在中世纪成为主流的教会—国家秩序,仍然拥有对国王的权威:

世俗权力从属于精神权力,就像身体从属于灵魂。所以,如果在精神权威参与的世俗事务上,世俗权力从属于精神权威,或者世俗权力已经将其转交给精神权威来处理,那么,进行判断的权力就没有被僭取。<sup>④</sup>

即使有一些关于教会和国家分离的想法,阿奎那也仍然将后者置于从属于前者的地位上。在其他段落里,阿奎那对二者进行区分,针对教会介入国家的世俗事务设置一些限制:

精神权力和世俗权力同样都来自神的权力。因此,就上帝在那些与灵魂之救赎相关事务上的决定而言,世俗权力从属于精神权力。在这些事情上,人们应该服从精神权力而不是世俗权力。但是,在那些与公民福利相关的问题上,人们应当服从世俗权力而不是精神权力:“恺撒的物当归给恺撒”。<sup>⑤</sup>

这些论证既保持基督教的传统观点——世俗政府从属于教会,同时又为政治统治的正当性提出独立、神圣的论证,其中包括划定教会和国家间界线的尝试。显然,世俗统治者必须是基督教徒,必须为基督教目标服务,但国家并不是教会的简单延伸。阿奎那描述了区分这二者的权力界线,但他所描述的这些界线并不明晰,因而带来更多的潜在冲突。

阿奎那所进行的对亚里士多德和基督教的综合牵涉到宽容问题。虽然他指出基督教徒有义务服从世俗权力,<sup>⑥</sup>但在运用世俗权力以增强基督教信仰这一点上,他则为不同类型的个人制定不同的规则。不应该强迫那些尚不知道或者尚未接受基督教信仰的人服从,但是可以强制那些已经接受这种信仰的人服从。<sup>⑦</sup>非信徒不能统治信徒;<sup>⑧</sup>统治者必须是基督教徒,其行为必须有如耶稣基督。虽然不必宽容基督教的异端,但阿奎那认为犹太人应当得到宽

<sup>④</sup> “Tolerance”, p. 259.

<sup>⑤</sup> “Tolerance”, pp. 259—260.

<sup>⑥</sup> “Tolerance”, p. 245.

<sup>⑦</sup> “Tolerance”, p. 250.

<sup>⑧</sup> “Tolerance”, p. 252.

容,不过他们不能统治基督教徒。<sup>⑤</sup> 总之,国家必须为教会和基督教目的服务,其中包括努力使其他人皈依基督教,但是对于那些身为国家成员的非基督教徒,这种权威的施展范围是有限度的。对阿奎那来说,把国家描述成包含并宽容一些非基督教徒,这是从奥古斯丁的观点那里迈出了一大步,但这也是由亚里士多德的影响所带来的另一变化。

## 结 论

通过诸如阿尔法拉比、阿维卢索和阿维森那这样的阿拉伯和伊斯兰思想家将亚里士多德和古典学识重新引进中世纪基督教世界,这带来了深远的影响。首先,它对基督教思想家提出一项挑战:如何使他们的神学适应一套世俗的政治观点?如何协调这两种看待世界的方式?就后一个问题而言,伊斯兰哲学家为基督教徒提供了一个范例,使他们看到如何可能通过将上帝确立为亚里士多德—基督教形而上学中的第一因和终极因而将上帝和宗教同亚里士多德相协调。阿奎那的重要贡献之一是将基督教重新定位成一种更具理性基础的神学,而这将对中世纪世界产生戏剧性的影响。有一项影响是,古典著作将会为政治制度证明其存在的正当性提供独立的、正在兴起的世俗化论证,最后还将使它们能发展出自身的独特正当性和存在空间。结果是什么?随着时代的发展,教会和政治制度的逐渐分离成为现代西方自由思想的一项特点。亚里士多德通过阿拉伯世界重新出现在欧洲,以及他对伊斯兰教、基督教和犹太教的影响引发出这样的问题:这些宗教究竟有多大程度的不同?它们可能具有什么共同的根源或者基本假定?

萨尔兹伯利的约翰和托马斯·阿奎那展示出中世纪基督教政治思想的共同主题。二者都用基督教言说的方式和一套基督教的假定来探讨政治问题,而且他们经常对王政和政治权力的性质得出非常相似的结论。但是,亚里士多德对阿奎那的影响导致他在政治思想中进行了微妙、独特并且重要的重新界定。他通过采用亚里士多德的一些观念,将一种相对温和、社会性的人性观重新引入政治学,这与奥古斯丁和萨尔兹伯利的约翰对人的卑下描述形成对比。

古典学识的重新引入、基督教和亚里士多德思想的融合,这是否为中世纪

<sup>⑤</sup> “Tolerance”, pp. 255—256.



世界的落幕奠定了基础？理性或许能将基督教置于更加坚实的或者新的基础之上，但理性的工具难道不也能被用来反对宗教和宗教机构吗？对人性的重新思考难道不也表明，有可能创建世俗的政治和政治机构，产生关于个人和共同体的新看法以及新的政治词汇？那些仍然坚持较古老的奥古斯丁观点的基督教徒又将如何？他们是会平静地接受基督教的这些变化，还是会拒绝接受这些新著作并保持他们的信仰？所有这些都是基督教世界将要面对的重要问题。

## 补充读物

Alfarabi, *Alfarabi the Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, trans. Charles E. Butterworth. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001).

Barker, Sir Ernest. *Essays on Government*. Oxford: Clarendon, 1945.

Carlyle, R. W., and Carlyle, A. J. *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. IV. London: Blackwell, 1962.

Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.

D'Entreves, Alexander Passerin. *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Saxonhouse, Arlene. *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*. Westport, Conn.: Praeger, 1985.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance*. New York: Cambridge University Press, 1978.

Webb, Clement J. *John of Salisbury*. London: Methuen, 1932.



## 第八章

# 但丁与马西利乌斯：中世纪政治统一的终结

### 导 言

亚里士多德的世俗观点被融入圣托马斯·阿奎那的政治著作，与此类似的情况也出现在13世纪到16世纪的其他政治著作中。阿奎那保留了教会对世俗统治的支配，但其他身为教会批评者的人们则不愿在其著作中继续坚持这种支配。但丁和帕多瓦的马西利乌斯运用亚里士多德的思想，在教会和国家权威间构筑新的平衡，从而对在一千多年的时间里将欧洲联结在一起的秩序和统一提出挑战，其结果是更加世俗化的政治共同体铺平了道路。这种政治共同体将个人从教皇的控制下解放出来，并带来公民和世俗统治者之间的新纽带。



▲ 但丁

### 但 丁

但丁·阿利吉耶里(Dante Alighieri, 1265—1321)最著名的身份是《神

曲》(*Divine Comedy*)的作者。这是一首史诗,内容是关于他的爱人贝雅特丽齐,意大利佛罗伦萨的政治阴谋,以及一次经过地狱、炼狱和天堂的旅行。除了《神曲》,但丁还于1310年到1313年间写了一本政治小册子《论世界政府》(*De Monarchia*)。它旨在捍卫神圣罗马帝国的权力,反对教皇的控制。它并不否认教会拥有权力,也不想令其从属于世俗政府,而是要为世俗统治开拓出一片独立的空间。

《论世界政府》捍卫的是一个当时并不存在的世界帝国,所以可以将它解读为提出了神圣罗马帝国应该成为的那种理想状态。但丁写它是为了回应一项具体的政治论争。当时,神圣罗马帝国的亨利国王(King Henry)采取行动挑战教皇的权力,但被暂时开除教籍,然后又被迫领圣餐、重新承认教皇的至高无上。

但丁在整部《论世界政府》中都援引亚里士多德的政治学、伦理学、物理学和形而上学来协助表达他的观点。和阿奎那一样,但丁把亚里士多德提出的不被推动的推动者,或者说宇宙的终极原因观念等同于基督教的上帝。因此,但丁和亚里士多德及阿奎那一样,认为有一种从上帝到人的等级制。他在论证许多观点时都将这种等级制观点同基督教宇宙论一起加以运用,从而为世俗统治增添上某种神圣感。<sup>①</sup>

但丁在《论世界政府》的开篇将世俗政府定义为统治着世界上所有人的唯一政府。<sup>②</sup>然后,他提出三个问题,并表示亚里士多德和《圣经》都有助于解决这些问题:

1. 世界政府是有必要的吗?它的目标是什么?
2. 罗马人是否有权利占据这样一个职位?
3. 这个政府的权威是直接来自上帝,还是通过上帝的仆人而获得的?

## 人性

通过引用亚里士多德的《尼各马可伦理学》,但丁提出,人的终极目标是将

---

<sup>①</sup> Majorie Reeves, "Marsilio of Padua and Dante Alighieri", in *Trends in Medieval Political Thought*, ed. B. Smalley (Oxford: Basil Blackwell, 1965), p. 91.

<sup>②</sup> Dante, *On World-Government*, trans. H. W. Schneiden (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1978), p. 4.

民众组织起来以实现智识上的成长。<sup>③</sup> 他认为,所有个人都有潜力实现智识成长,但仅靠他们自己是无法实现这种成长的。他们需要政治社会的帮助以实现这个目标。由于每个人都有相同的目标,那么也就应当由一个普世政府来统治每一个人。通过在一个世界政府统治下的世界和平来实现这个目标是最好的方式:

上述已经证明整个人类注定只有一个目的,因而人类就应该实行独一无二的统治和建立独一无二的政府,而且这种权力应称为君主或帝王。由此可见,为了给尘世带来幸福,一统的政体或帝国是必要的。<sup>④</sup>

### 政治社会

但丁就建立唯一的世界政府的必要性给出几项原因。首先,他主张如果

人类有某种统一的目标,那就也应当有统一的统治者。<sup>⑤</sup> 其次,由于天堂是由一个统一的统治者——上帝——来统治的,所以人类只有组织在一个统一政府之下时才最接近上帝。第三,一个世界政府很像一名法官,能够解决冲突。第四,正义在世界政府下得到更好的实现,因为世界皇帝既没有贪欲,又不想行不义之事。第五,理性只有在世界政府中才能统治,人类也只有在世界政府中才能为自身服务。<sup>⑥</sup> 第六,由于一个统一的世界政府最接近以上帝为首脑的宇宙结构,所以它比其



▶ 手拿《神曲》的但丁

为了给尘世带来幸福,一统的政体或帝国是必要的。

③ *On World-Government*, p. 6.

④ *On World-Government*, pp. 8—9. (中译引自朱虹译,《论世界帝国》,北京:商务印书馆 1985 年版,略有改动,下同。——译者)

⑤ *On World-Government*, p. 9.

⑥ *On World-Government*, pp. 12—14.

他政府形式都更接近上帝：

人类社会，就其组成部分而言，是一个整体，但它本身则是另一整体的一个部分。因为如前所述，人类社会是由各个国家和民族组成的整体，但显而易见，它不过是整个宇宙的一部分。因此，正如人类社会的较低级部分只有通过作为人类社会的一部分才得以获得良好秩序，同样，人类社会自身也必须适应全宇宙的顺序。但是，宇宙的各个部分只有在以一项单一原则为基础时才能获得良好秩序……也就是说，只有通过宇宙的统治者——即作为绝对的世界政府的上帝——才能获得良好秩序。<sup>①</sup>

### 世俗权威的来源

接下来，但丁问道，世界政府的权威是否来自独立于教皇的权力？他用太阳和月亮的关系作类比，认为答案是肯定的：

在这些初步讨论之后，我现在可以回过头来批驳那种认为两个光体代表两种政体的观点……月亮的存在决不依赖太阳，甚至可以严格地说，它的功能以及功能的行使也不依赖太阳，因为它的运动直接来自最初的推动者，后者的一些光照射在月亮的表面上。正如我们在月食时所见，月亮本身是有微弱亮光的。它为了增强自己的功能和效力才从光源充足的太阳吸取光辉。同样地，我认为，世俗权力的存在及其权力或权威，甚至严格地说，它的功能，都不是得自教会的权力；它所获得的乃是神的恩典所发出的光辉。<sup>②</sup>

虽然但丁承认并且同意基督教的信仰“政府是对罪恶的补救”<sup>③</sup>，但他否认那种认为政府需要靠教会才能发挥作用的观点。公民政府仅仅需要一些支持，但并不依赖于教会。但丁也拒绝接受双剑学说，认为那两柄剑并非本来就在教会手中。<sup>④</sup>他认为“康斯坦丁的捐赠”并不能论证教会控制世俗统治的正当性，因为罗马皇帝康斯坦丁没有权利将帝国让渡给教会，即使他像其他人所

<sup>①</sup> *On World-Government*, p. 10.

<sup>②</sup> *On World-Government*, pp. 59—60.

<sup>③</sup> *On World-Government*, p. 59.

<sup>④</sup> *On World-Government*, p. 65.

宣称的确实这样做过。<sup>①</sup>

但丁还提出其他几项观点,表明为什么罗马帝国本身就有独立的、不依赖于教会的权威。例如,他断言,罗马帝国是由于其正当性(right)而存在的<sup>②</sup>,它先于教会而存在,不需要靠教会来使其发挥作用<sup>③</sup>,罗马确实服务于共善<sup>④</sup>,以及罗马有权利进行统治,正像耶稣服从罗马的法律所证明的那样<sup>⑤</sup>。总之,罗马就像月亮一样有其自身独立的权威,这种权力并不以教会为基础:

关于“教会能向罗马政府授权”这个命题,如果它是真实的,那么教会所持有的这种权力就必定或者得自上帝,或者来自教会本身,或者来自某个帝王,或者得到一切人、至少是大多数人的公认;除此以外,教会的这种权力就再也没有其他来源了。但是,教会并没有从以上来源获得这种权力,因此它并不持有这种权力。<sup>⑥</sup>

总的来讲,但丁断言,人类有寻求现世至福和永恒至福的双重目标。这些目标是通过不同方式实现的,这使得教皇和皇帝有必要拥有不同的功能、责任和影响领域。<sup>⑦</sup> 他否认彼得在《圣经》中关于双剑的最初陈述有任何指涉两个政府之处。彼得的话有着另一种含义,并不证明将所有权力都给予教会、而教会仅将部分权力再交给世俗统治者这种做法是正当的。但丁认为,世俗政府协助指导人们实现特定的世俗目标,而教皇和教会则没有权利干涉其中。由于《论世界政府》将世俗权威和精神权威置于同一层面,它就对将前者置于后者统属之下的基督教政治秩序构成第一次重大挑战。

## 帕多瓦的马西利乌斯

帕多瓦的马西利乌斯(Marsilius of Padua, 1275—1343?)于1324年写了《和平的保卫者》(*Defensor Pacis*)。自从进入基督教时代以来,这部著作第一次对于令教会从属于世俗权力的政治哲学思想进行了重要阐述。它完全倒

<sup>①</sup> *On World-Government*, p. 68.

<sup>②</sup> *On World-Government*, p. 25.

<sup>③</sup> *On World-Government*, p. 73.

<sup>④</sup> *On World-Government*, p. 33.

<sup>⑤</sup> *On World-Government*, p. 49.

<sup>⑥</sup> *On World-Government*, p. 75.

<sup>⑦</sup> *On World-Government*, p. 73, p. 78.

转教会和国家的关系,没有借助任何神圣因素来支持世俗统治。<sup>⑮</sup>因此,它是在亚里士多德思想影响之下出现的最激进的中世纪政治著作。不过,马西利乌斯虽然也和但丁及阿奎那一样运用亚里士多德的假定,但他得出的结论明显地不同于这两位思想家的观点。

马西利乌斯是在教皇权力正盛的时候进行写作的,当时许多人正对教会滥用权力提出质疑,而教义冲突和宗教冲突也正日益高涨。教皇约翰二十二世(Pope John XXII)和巴伐利亚的路德维希(Ludwig of Bavaria)之间的争论似乎启发了马西利乌斯对这本书的写作。在与教皇长期斗争之后,路德维希最终成功地成为神圣罗马帝国的皇帝。马西利乌斯一发表《和平的保卫者》就获得了路德维希的保护,并从此一直留在他的身边。

### 国家的结构和法律

马西利乌斯用亚里士多德的《政治学》来描述国家的本性、功能和组织。他认为国家起源于许多家庭的发展或联合。促使许多家庭联合起来形成政治共同体的动力在于,没有哪个家庭能做到自给自足。因此,创建一个国家就保证所有人都能实现过上美好生活的目标。由于国家是许多不同部分的联合体,将这些不同部分团结在一起就成为立法者、统治者或者国王的任务。

马西利乌斯知道,为了管理国家事务,必须有某种标准。在他看来,这一标准就是法律。但是,马西利乌斯显著地背离了西塞罗和阿奎那的自然法传统,提出一种非常现代、世俗的法律定义:

于是,法就是一种“来自审慎”与“政治洞见”的“言说”或者陈述,也就是说,法是由政治上的审慎作出的训令,它关系到正义、益处及其反面,并具有“强制力”,也就是说,关系到哪种惯例将成为人们必须服从的命令,而哪种惯例则将由这种命令所产生。<sup>⑯</sup>

因此,法律就被限制为由人的心灵,而不是由教会或者上帝制定的;法律完全是立法者的产物。<sup>⑰</sup>与西塞罗、奥古斯丁或阿奎那的观点不同,自然正义

<sup>⑮</sup> Alexander Passerin D'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker* (Oxford: Oxford University Press, 1939), p. 46, p. 73.

<sup>⑯</sup> Marsilius of Padua, *Defensor Pacis* (Toronto: University of Toronto Press, 1980), p. 607.

<sup>⑰</sup> *Defensor Pacis*, p. 36.





### 教会-国家冲突

在讨论过《圣经》、西塞罗、柏拉图和亚里士多德的《政治学》之后，马西利乌斯探究国家的最大善是什么。他的结论是，然而，当时新近发生的斗争、纠纷和冲突却在破坏着目标的实现，所以马西利乌斯就去寻找这种斗争的原因。<sup>④</sup> 他的结论是，教皇对国家事务的干涉威胁着国家的法律秩序，并可能导致无政府状态。<sup>⑤</sup> 更具体地说，纠纷主要发生在那位罗马主教<sup>⑥</sup>试图侵占政治权力、控制世俗职位并要求获得最高程度的效忠时：



◀ 夜(米开朗基罗)

和平，或者说寻求安宁，是国家的终极目标。

<sup>④</sup> Frederick C. Copleston, *Medieval Philosophy* (New York: Harper & Brothers, 1961), p. 182.

<sup>⑤</sup> Leo Strauss, "Marsilius of Padua", in *History of Political Philosophy*, eds. L. Strauss and J. Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 279.

<sup>⑥</sup> 指教皇。——译者

在罗马主教团以往夺占的全部世俗权力和统治权中——而且，正如每个人都能清楚看到的，他们仍然在以其全部力量来夺占这些权力，尽管是以不正当的方式——那种充满诡辩的论证都扮演了重要的角色，并且在未来仍将扮演这样的角色，这些主教们正是靠这种论证来授予自己“权力之完满”(plenitude of power)这一称号。<sup>①</sup>

马西利乌斯认为，教皇关于这种权力之完满的断言来自他的虚假主张——《圣经》和教皇所担负的照料灵魂的责任同时也授予他控制世俗权力的权力。<sup>②</sup> 尤其是，双剑学说是教皇之主张的一种基础，但是，和但丁一样，马西利乌斯表示，[《圣经》中关于双剑学说的]那个段落被误读了；<sup>③</sup>它并不支持授予教会它所宣称拥有的权力。教皇没有任命或控制统治者的权威。统治者是由人民任命的，其权力并不来自教皇。马西利乌斯也和但丁一样主张，“康斯坦丁的捐赠”是不正当的，因为康斯坦丁皇帝没有权力让渡帝国，即使他确实这样做过。马西利乌斯因而认为，对于包括选择统治者在内的国家事务，教皇和教会没有干涉的权威，统治者是由人民选择的。

不过，和但丁不同的是，马西利乌斯认为，除非教会从属于它所在的国家，否则被皇帝权力和教皇权力所分裂的共同体内的斗争就无法消除。在马西利乌斯看来，这就意味着统治者控制所有世俗职位和宗教职位，可以随心所欲地将主教免职。他也认为，教皇仅仅是罗马主教，而不是教会最高或最重要的主教。所有主教都是平等的。进一步而言，没有哪一位教会官员能控制世俗权力，立法者有权威决定《圣经》经文的含义，而且宗教人士不能开除某个人的教籍，只有立法者或者人民可以这样做。

总之，马西利乌斯对那种支持教会对世俗政府进行政治控制的宗教等级制提出质疑。他将选举为共同体制定法律的立法者的政治权力置于人民手中。这个选举过程看来像是我们如今称为多数人统治的早期形式。教会权力从属于统治者的控制，其结果是在个人与国家之间产生出一种新的政治秩序，这种秩序并不直接经过上帝或宗教的中介。

马西利乌斯关于教会从属于国家的观点为后来的思想家在质疑教皇权力、处理教会-国家冲突问题上开创了先河。例如，法国思想家让·布丹(Jean

<sup>①</sup> *Defensor Pacis*, p. 313.

<sup>②</sup> *Defensor Pacis*, p. 316.

<sup>③</sup> [ ]内的文字是译者为使译文文意连贯而根据原文文意酌情补充的，下同。——译者

Bodin)在17世纪建议,处理这个问题的唯一途径是将教会和国家彻底分离,使国家既不管制教会信仰,也不管制大多数宗教活动。

## 结 论

与萨尔兹伯利的约翰和托马斯·阿奎那一起,但丁和马西利乌斯描绘了一幅关于中世纪种种政治设想和观念的兴衰的画卷。到13世纪,教会的政治权威开始瓦解,并且进一步受到强有力世俗政府崛起的挑战。这些政府的统治者正在寻找某些方式来以独立于教皇的方式证明他们政治权威的正当性。

起初,基督教语言主导着政治论说,迫使思想家们通过引用《圣经》经文来进行政治辩论。然而,重新引入亚里士多德的思想提供了对人性、社会和政治权力进行世俗化的重新界定和描述的机会,从而对基督教政治论说提出了挑战。在一些情况下,通过被赋予某种神圣因素,世俗权威得到增强。但在其他情况下,世俗权威的权力则通过抛弃纯粹神圣的主张、引入亚里士多德政治学的世俗语言而得到增强。<sup>③</sup>

这个时期内的主要思想家也关注一些在现代政治思想中成为主要议题的问题。具体地说就是,教会和国家间的适当界限是什么?对政治权力的限制和制衡该怎样确定?如果统治者确实是从上帝那里获得其权威的,我们还能挑战这些权威吗?政治上的分歧是否等于异端和罪恶?

在试图防止暴政的出现,或者将主要政治纽带重新界定为统治者和人民之间的纽带时,中世纪晚期的思想家暗中关注于宪政主义观念,以及划定政府的政治权威所不能越出的明确界限。尽管萨尔兹伯利的约翰、阿奎那、但丁和马西利乌斯提出的解决办法按照当代标准来看或许是不能令人满意的,但它们在使这些问题成为政治探究的中心问题上则是很有意义的努力。

<sup>③</sup> Brian Tierney, *The Crisis of Church and State: 1050—1300* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1964), p. 2.

## 补充读物

D'Entreves, Alexander Passerin. *Dante as Political Thinker*. Oxford: Oxford University Press, 1952.

D'Entreves, Alexander Passerin. *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

Nederman, Cary J. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsilio of Padua's Defensor Pacis*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995.

Scott, John A. *Dante's Political Purgatory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

Tierney, Brian. *The Crisis of Church and State: 1050-1300*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1964.





第三部分

**现代政治思想**





## 第九章

# 马基雅弗利：摆脱无政府状态

### 导 言

如果说有哪一位政治哲学家是从中世纪到现代的转型之化身的话，那就是意大利人尼科洛·马基雅弗利(Niccolò Machiavelli, 1469—1527)。他生活在文艺复兴时期。这个时期以拒绝接受中世纪的一些关键观念和制度为特征。<sup>①</sup> 托马斯主义对信仰和理性的综合<sup>②</sup>使人们关注宗教问题，但被引导人们更加关注世俗事务的现代哲学见解所取代。关注焦点的转移使个人从种种外在约束中得到哲学上的解放。人们不再受到伟大理想或过往历史的束缚，也不再受到他们所继承的地位或种种中世纪关系的束缚，而从世俗和宗教共同体的掌握中解放出来。个人



◀ 马基雅弗利

马基雅弗利是第一个专门把权力作为一个正面的概念加以探讨的政治思想家。

<sup>①</sup> 文艺复兴运动大致在 13 世纪中叶兴起，至 16 世纪结束。关于文艺复兴运动的背景，参见 Jacob Burkhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 2 vols. (New York: Harper & Row, 1958); Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2 vols. (Princeton, N. M.: Princeton University Press, 1955); 和 J. R. Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy* (New York: Macmillan, 1961)。

<sup>②</sup> 托马斯主义的综合指的是圣托马斯·阿奎那的观念，本书第七章对此进行了讨论。

可以自由地设定他们希望达成的任何目标,实现他们所能实现的一切。

现代观念既促进各种自然科学的重要性不断增长,也从这种日益增长的重要性中获取支持。科学观察和实验,连同新的度量技巧和设备,使早先由政治权威和宗教权威的命令施加的各种限制变得愈发尖锐。天文学家哥白尼的科学发现所受到的对待只是其中强有力的例子之一。<sup>③</sup> 基于对天体的研究,他质疑当时人们所接受的认为地球是宇宙中心的观点(这个观点完全以宗教启示为基础)。哥白尼认为,太阳是宇宙的中心,包括地球在内的所有行星都围绕太阳运行。教会领导人公开谴责他的发现,并试图阻止这种异端观念的传播。但是,由于这些权威将以启示为根据的命令强加于人,一些人认为这些权威在企图阻止他们从有用的知识中受益。他们也和科学家一样,认为一个人所感觉到的东西比政治权威或神学权威命令一个人应当看到和应当作出的结论更为真实,因而也更有优先性。

新科学从探讨天体转向审视人类制度,包括在西方居于主导地位的罗马教廷。一场反对传统约束的反抗运动对教会的所作所为,而不仅仅是它所宣扬的进行审视,并把教会拉回到人间。

[对教会的]这种分析出现在教会的道德水准由于教皇的责任发生分裂而日益败坏之时。中世纪的教皇在作为教会的专职领导人行使宗教职能之外,也有显然属于世俗范围的、作为特定地理区域统治者的利益。拯救灵魂的责任和用有利可图的方式经营他们地产的欲望割裂了他们的忠诚,尽管后者既违背《新约》的教义,也违背教会自身的道德原则。换句话说,教皇作为教会的化身,长期以来宣扬的是一套东西,而他和下属做的则是另一套。由此导致教皇道德水准的降低,而文艺复兴时期一些教会领导人的行为又加速了这一过程。他们过于人性化的行为超出了他们的精神承诺。于是我们看到,教皇西克斯图斯四世(Pope Sixtus IV)援助他那些参与谋杀佛罗伦萨城邦几位领导人的家庭成员。来自博尔贾(Borgia)家族的教皇亚历山大六世(Pope Alexander VI)的世俗行为则更加令人发指。他不仅靠其财富和政治影响来购买教皇一职,还生下私生子,并唆使和支持其中一个私生子切萨雷(Cesare)(他是一名职业军人)通过征服、残忍行为和谋杀来增强家族的名利。

中世纪的其他制度也是风雨飘摇,经受着挑战和变革。在整个中世纪,每个阶层各自的管辖权有相对较为清晰的划分,封臣按照传统拥有对各自封地

<sup>③</sup> 本书第十一章将讨论哥白尼的观念。



(地产或王国)的统治权,不受上级领主的挑战或干涉,只要他们履行中世纪契约——很大程度上是不成文的——之中他们应当履行的那一部分即可。教皇亚历山大六世策动破坏这种关系,他通过一项正式的教皇敕书(papal bull),也就是教皇命令,授权切萨雷·博尔贾发动战争,清除教皇国里的各个封建小领主,这些家族中有许多已经受封采邑数百年了。通过除去这些“中间人”,教皇的这项行动促进了各个封建阶层及他们的中世纪王国的衰落,导致乡村(中世纪)价值向城市(现代)价值的转型。

这些传统的哲学和法律关系的瓦解也导致关于阶级和共同体的有机论观点衰落,以及对较优者与较劣者之间的微妙关系进行重新评价。在西欧出现的民族国家的根源可以追溯到11世纪。它经历了渐进、不平坦的发展历程,在英国、法国和西班牙等地出现,当马基雅弗利在16世纪早期进行写作时尚远未完成。

民族国家最早是如何建立的?有关的事迹反映在马基雅弗利所讨论的切萨雷·博尔贾和其他人的活动中,也反映在诸如莎士比亚(Shakespeare)这样的作家所撰写的历史剧中。强有力的国王曾经是中世纪领主,发动战争并征服或驱逐他们以前的(贵族)附庸,有时得到正在崛起的中产阶级协助。敏锐的观察家在看到这些人对内部的中世纪对手(后来还包括较大领土上的封建领主,例如罗马教廷和神圣罗马帝国)取得优势时,很可能就会得出结论:创造政治边界和统治者的不是上帝或自然,而是人。所有地理实体,无论是城邦、王国还是民族国家,其生存都没有特别的保证,而且也无法确保它们与自然或天堂有任何连续性。它们是人造的发明物,为的是满足参与其中的个人的需要和欲望。

## 风格、实质与目标

马基雅弗利受到过很多人的误解,其中一些人是因为不同意他的结论,另一些人则因为他的风格。当他在文艺复兴时期出生于佛罗伦萨时,意大利不是一个国家,而是一批大都很小的独立城邦和王国,彼此争战不休。马基雅弗利二十多岁时,美第奇(Medici)家族已经控制佛罗伦萨大约六十年。法国于此时入侵佛罗伦萨,并建立了一个新政府。几年后,年轻的马基雅弗利进入这个新兴的共和政府,开始了他的政治生涯。十五年后,他是负责军事行动的高级文官,并且曾在外交部门任职,作为佛罗伦萨派往包括切萨雷·博尔贾在内的几位统治者的外交使节。

在由法国保护者和佛罗伦萨军队组成的联合武装力量被一支西班牙军队

击败之后,美第奇家族重新掌权,那些与过去的共和政府有瓜葛的人们都被逐出政府。新的统治者怀疑当时四十多岁的马基雅弗利有叛国行为,将他监禁和拷问了一段时间。不过,由于缺乏有力证据,看守他的人把他流放到他位于城外的乡村住所。马基雅弗利正是在那里写了《君主论》(*The Prince*),时为1513年,据说是在写作《论李维的前十书》(*Discourses on the First Ten Books of Titus Livius*,以下简称为《论李维》)的第一卷和第二卷之间。<sup>④</sup>

由于《君主论》是献给来自美第奇家族的新统治者洛伦佐(Lorenzo)的,许多相当注重字面含义的解读者认为这部著作主要(如果不是完全)是为了恳求宽恕。他们把马基雅弗利理解成一个急于回到政治舞台、为任何当权者工作的人,把《君主论》理解成我们所知道的实在过于冗长的求职信之一。如果真是这样,那么《君主论》的写作便是一次彻底的失败,至少就短期而言如此,因为马基雅弗利直到去世前一年才又得到一项政府职位。

假如马基雅弗利的目标仅仅是在佛罗伦萨政府中再次获得一份工作,那么《君主论》就不会是它实际上的这个样子——一部迷人、复杂、精妙的著作,几百年来激发出大量解读者。因此,它绝不仅是一份工作申请。当人们把《君主论》和马基雅弗利较少为人所知、但在哲学上可以与之媲美的著作《论李维》相比较时,这一点就十分清楚了。<sup>⑤</sup>

马基雅弗利有两个不同但相关的目标。第一是个人目标,想要回到积极的政府工作中去。第二个目标来自他在认识上对过去的拒斥,认为包括佛罗伦萨在内的意大利城邦经常是不稳定的,并且显然处于衰落之中。这些城邦的人民因而经常屈服于外来力量的控制,无论这力量是西班牙、法国还是教皇。因此,他追求的第二个目标是政治目标,是实现全意大利的稳定,并使全意大利享有免于任何国外力量——无论世俗的或者宗教的——控制的自由。

---

<sup>④</sup> 这两部著作直到马基雅弗利去世后若干年才出版。引文来自 Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trans. Luigi Ricci, rev. E. R. P. Vincent (New York: Mentor, 1952);《论李维》的引文来自 *The Prince and the Discourses*, trans. Christian Detmold (New York: Random House, 1950)。引文采用的是《论李维》的卷、章序号,以及多个版本的《君主论》中的章节序号。马基雅弗利探讨政治问题的著作还包括1520年出版的《战争论》(*The Art of War*)、1525年出版的《佛罗伦萨史》(*The History of Florence*)、几部讽刺剧以及他与同时代人的大量通信等等。从1559年到1897年,马基雅弗利的所有著作都被列在罗马天主教颁布的禁书目录中。

<sup>⑤</sup> “得到公认的是,这两部著作都内在一致地遵循了关于政治行动的同一种看法和同样类型的建议”。Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), pp. 228—229.

所以,《君主论》和《论李维》经常在两条轨迹上行进,同时又有交叠。马基雅弗利并不以直截了当的方式写作,所以他的主题很难把握,经常显得含混不清、相互矛盾并充斥着历史或神话细节。由于他大胆采用新方法研究政治问题,加上他为了在避免触怒佛罗伦萨当权者的同时展示他的知识所具有的实用价值,对他的主题的把握就更加困难了。他试图容纳按他那个时代的——而且也往往是我们现在的——通常想法可能认为是离经叛道的观念。结果是,至少有二十种关于马基雅弗利“真实”目的的理论。

然而,他的风格是与他为自己设定的事业目标一致的,也就是要在揭示“现代政治思想的根基中具有的不确定性”<sup>⑥</sup>的同时,通过采取、甚至是调和许多表面上看起来相互冲突的视角来处理他所面对的双重问题。为了把握马基雅弗利微妙的、时常迅速的主题转换,以及他所揭示的讽喻和矛盾,人们必须对他的重大主题加以探讨。在一些主题上,例如他在探讨政治问题时采用的方法,他的观点是相对明晰、直白的,因此任何误读都将来自与其视角的分歧。在其他主题上,例如马基雅弗利对于[政局]稳定问题的看法,则有必要考察他的基本概念有时候具有的多重含义,这些含义随着主要决策者所面临情况的变化而变化。

## 马基雅弗利的方法

可是,因为我的目的是写一些东西,即对于那些通晓它的人是有的东西,我觉得最好论述一下事物在实际情况,而不是论述事物的想像方面。……可是人们实际上怎样生活同人们应当怎样生活,其距离是如此之大,以至一个人要是为了应该怎样办而把实际上是是怎么回事置诸脑后,那么他不但不能保存自己,反而会导致自我毁灭。<sup>⑦</sup>

在这方面,马基雅弗利“毅然踏上了迄今未有人涉足的道路”,也就是通向

---

<sup>⑥</sup> Arlene W. Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli* (New York: Praeger, 1985), p. 173.

<sup>⑦</sup> *The Prince*, ch. 15. (中译引自潘汉典译:《君主论》,北京:商务印书馆1985年版,略有改动,下同。——译者)认为马基雅弗利关于方法、人性、权力等等问题的观点比他最杰出的前辈还要悲观,这种看法会忽视他所看到的、在这一章里一直体现出的乐观潜能,也会忽视他的前辈思想家的思想中所蕴含的悲观主义。例如,不妨回顾一下柏拉图和亚里士多德关于政治衰败的观点,或者奥古斯丁关于人的努力在实现最伟大目标时无能为力的观点。



► 林荫路  
(法国泰奥多依·卢梭)

马基雅弗利“毅然踏上了迄今未有人涉足的道路”，也就是通向新政治科学的道路。

新政治科学的道路，它将以一套更加切实、更加实用的原则取代此前的所有理想主义。<sup>⑧</sup>这意味着，他不关心古代或中世纪的善恶概念，例如柏拉图的理念或者阿奎那的神圣法。马基雅弗利认为，这些不相关的概念将会僭取相对于那些真正重要的东西——人在世上的生存需要——的优先性。政治评价不应基于过去的哲学家所说的人们应当怎样行动，例如，说他们应当拒绝欲望、寻求灵魂得救、佩带十字架、或

者[在一边脸颊挨打时]把另一边也转过去让人打<sup>⑨</sup>。稳定的政府不能建立在想像中的人类潜能之上，任何以这些幻想为基础政府必定迅速衰败。

马基雅弗利的现实主义从肯定性的方面来说就是，对待人民所采取的方式应当基于人的实际状况，基于诸如自利动机这样看得见摸得着的特性。在他看来，这是处理当时政治中的核心问题的唯一途径。无论是在意大利还是其他地方，那个核心问题所带来的结果都清晰地表现在内部的虚弱政府和外部势力的支配中。只有正确认识现实，才能带来强有力的稳定政府。为了实

<sup>⑧</sup> *Discourses*, intro. (中译引自冯克利译：《论李维》，上海：上海人民出版社2005年版，略有改动，下同。——译者)

<sup>⑨</sup> 典出《新约：马太福音 5:39》：“只是我告诉你们，不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去。有人强逼你走一里路，你就同他走二里。”《新约：路加福音 6:29》：“有人打你这边的脸，连那边的脸也由他打。有人夺你的外衣，连里衣也由他拿去。”——译者

现这个复兴计划,人们必须认识到,不能把私人道德应用于公共事务。和文艺复兴时期的政治思想一样,公共和私人领域在马基雅弗利看来是各自独立的领域,各自都有自己的规则和语言。在一个领域(例如私人领域)被认为是恶的东西,在另一个领域(公共领域)或许就被认为是善的、有用的。政治要同伦理、道德和宗教分离和区别开。马基雅弗利割裂了这些领域在亚里士多德思想和托马斯主义中的统一性。

进一步而言,个人在从事政治活动时,决不能把他们可能认为“应该是”的东西误认为“实际是”的东西,决不能因为手段的缘故而避开目标,而且必须避开邪恶的名声,但不是避免邪恶本身。为了实现重要的目标,人们应当贪婪而不是慷慨,令人恐惧而不是受人爱戴,应当不讲信义而且能骗就骗,如果有必要的话甚至不惜残暴。谈论纯粹的善恶是没有意义的,因为“善恶似乎相距不远,每有善至,恶亦易于随之发生”。因此,个人决不能追求理想,而必须满足于“选择害处最少的作为最佳的途径”。<sup>⑩</sup>

这种新科学以考察历史上一些民族为什么获得成功为基础。但是,马基雅弗利认为,人们必须学习历史,而不是简单地模仿历史。对于那些遵循历史上的范例、训诫和真理的人们来说,历史能指导他们采取成功的政治行为,并使他们能减少、即使不是完全消除在这个世界上遇到的不确定性。

马基雅弗利相信,如果人们对历史有一种清晰、明智、现实的看法,那他们就能稳步走在通往政治成功的道路上。他们必须学习以往的事迹,而不是学习哲学或神学。任何合适的例子都是有用的,无论它是来自神话还是来自暴君或共和主义者的行动。总之,马基雅弗利所举的例子表明,如果意大利要实现它的人民在过去曾经享有的荣耀,那它就必须恢复那些原先指导着罗马共和国的原则。



#### 《君主论》 书影

他得出的大胆结论远远超出他的那些先驱者,为现代性的最终胜利奠定了基础。

## 人性

人这种动物的根本特性在马基雅弗利的思想中是核心问题,他的结论直

<sup>⑩</sup> *Discourses*, bk. 3, ch. 37; *The Prince*, ch. 21.

接来自他的方法,引导他进行创新。他发现了一个新的观念世界,所有现代政治哲学都建立于其上。<sup>①</sup> 这个观念世界在过去有其先驱者,例如古希腊智者,以及古代和中世纪理想主义的批评者的思想;《君主论》和《论李维》中用来支持他的结论的例子来自属于古典时代的异教徒历史,以及文艺复兴时期的知识。但是,他得出的大胆结论远远超出他的那些先驱者,为现代性的最终胜利奠定了基础。

可以在如下这些尖锐、直接的断言中发现这场思想革命的基础:“获取领土的欲望确实是很自然的人之常情。人们在他们的能力允许的范围内这样做时,总会为此受到赞扬而不会受到非难。但是,如果他们的能力有所不及,却千方百计硬是要这样干的话,那么,这就是错误而且要受到非难。”<sup>②</sup> 如果自利动机被视为“自然的”,那它就形成人性不可磨灭的一部分,是人们在寻求建立稳定的政治体时必须与之共事、容许甚至迁就的一项特性。它很“普通”,在日常生活中经常能见到,这既提醒人们注意它的常见性,也提醒人们注意始终存在的纷争危险和任何基于这种人性观的社会进入不稳定状态的可能性。

像马基雅弗利实际所做的那样宣称人是自利的动物,这等于否弃古代和中世纪哲学家的共识。古代人认为,这种自我中心主义(egotism)对稳定的政治构成非常大的威胁,因此他们敦促人们通过让理性取得胜利来克服或无视欲望。中世纪思想家敦促人们用信仰来取代自利心。马基雅弗利认为,没有哪种外部因素,无论是理念、目的还是上帝,能有效地证明用在他看来各种虚假的替代物来取代“自然的”动机是正当的。他相信,人们在本性上不是趋向于共同体生活的,而且,无论理性政治还是救赎政治都不能优先于更加平凡的关切。因此,他指导人们如何在建立起稳定政府的同时满足欲望,无论这种稳定是多么脆弱。人居于核心地位。只要是人能想像到的,便都在人所追求的目标范围之内。在马基雅弗利看来,这其中显然包括对财富的渴望,尽管这种冲动的强度和广度随着个人的需要、欲望和机会的不同而有所不同。

不过,马基雅弗利并没有全然无视古代或中世纪的价值观。如果人们认为理性政治乃至宗教救赎是值得追求的,那他们也可以珍视这些目标。马基雅弗利的核心观点并不是要拒斥这些目标,而是认为对它们的追求必须来自

<sup>①</sup> Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: Chicago University Press, 1953), pp. 177-180.

<sup>②</sup> *The Prince*, ch. 3; 并参见 *Discourses*, bk. 1, ch. 37.

个人的选择,而不能由种种外在幻象或者自封的代理者来命令人们追求这些目标。这就意味着个人的一种负担:每个人都为他或她的选择和行动以及判断这些行动可能带来的后果负全部责任。每个人都单独地、平等地承担这种责任,正如每个人都平等地具有自利的人性一样。

## 权 力

马基雅弗利是第一个专门把权力作为一个正面的概念加以探讨的政治思想家。在诸如柏拉图这样的古代思想家和主流的中世纪思想家眼中,权力是一种负面的价值。前者认为追求权力是一种不良的非理性状态的症候,后者则将追求权力视为罪恶。与他的新政治科学的方法保持一致,马基雅弗利拨开那些阻碍人们取得政治成功的虚假观念的面纱,同时教导人们运用欺骗手段实现目标。

马基雅弗利的语言意在使他的读者们感到震惊,进而质疑已被接受的旧价值观。因此,他丝毫也不认为从事政治活动的人只应当拥有哲学知识或者声称获得神的授权。他鄙视那些继承了权力但却不知道如何将权力运用得当的人们。人们以前认为是对的现在变成了罪恶,反之亦然。所以,“一个人如果在一切事情上都想发誓以善良自持,那么,他置身于许多不善良的人当中定会遭到不幸。所以,一个君主如要保持自己的地位,就必须知道怎样做不良的事情,并且必须知道视情况的需要与否使用这一手或者不使用这一手。”<sup>⑬</sup>因此,他敦促君主们不要帮助别人,要吝啬、残忍、善于欺骗,要设法让别人做卑鄙的事情,这样他们自己就可以免受指责。

但是,马基雅弗利并不是因为罪恶本身而偏爱罪恶。并不是所有的负面品质都受到他的赞扬,只有那些“得到充分允许”的、并且能实现适当目的的罪恶才受到赞扬。切萨雷·博尔贾的残酷就是一个很好的例子。博尔贾选了一名格外“残忍而又能干”的人,德奥尔科(de Orco),通过运用相当多的暴力来恢复一个省份的秩序,然后又决定做一些富有戏剧性的事情来安抚他们,使他们“平静并服从他的统治”。他找人杀死德奥尔科,碎尸两段,并在一个公共广场上曝尸一段时间,从而使自己同德奥尔科的行为划清界限。以往一些最坏的暴君也曾落得这样的下场,这一情景于是满足了已经平静下来的人民。因

<sup>⑬</sup> The Prince, ch. 15.

此,这个省份的人民赞扬了博尔贾运用得当的这种残酷行径。<sup>⑭</sup>紧接着这个故事之后,马基雅弗利还叙述了其他一些人的类似行为,例如西西里人阿加托克雷(Agathocles the Sicilian)和奥利韦罗托·达费尔莫(Oliverotto da Fermo)。他通过这种方式揭示暴力作为实现个人目的的手段所具有的重要性。

马基雅弗利谴责那些用暴力来破坏政府的人,赞扬那些建立起强有力的君主国或共和国的“立国者”。在政府腐败、公共秩序处于完全崩溃的危险中的地方,只有立国者或强有力的统治者能扭转衰败的进程。为了使他的意志在人民中得到贯彻,他可以运用一切必要的手段,无论有多么残暴或者暗藏机锋,以便“造就事物的新秩序”。这样一位立国者理应得到极大的荣耀,就像以往稳定且成功的政府的创建者那样。政治立国者的地位仅次于“宗教的首领和创立者”,在声望上比军队指挥官、艺术和各种专业领域中的杰出人物都要更胜一筹。但是,与他对立国者的赞扬形成对比的是,马基雅弗利对那些通过其行为或不作为而破坏宗教、政府和军队的人给予最强烈的谴责。他们是“不敬神明者、愚顽无知者、暴徒、懦夫、懒汉、下贱坯”。<sup>⑮</sup>

并不总是容易分辨清楚切萨雷·博尔贾、阿加托克勒斯或达费尔莫的行为究竟是“那些通晓事理的人”——值得赞扬的立国者——的写照,还是那些破坏者的写照。在马基雅弗利的多重含义中,对这些人的评价看起来既根据他们的行动及其结果,又有赖于这些行动意在影响的那些人的本性。不过,马基雅弗利显然主张“尽可能少用暴力”,也就是说,他主张由那些知道如何区分必要的暴力和残暴,知道什么行为过度并败坏道德的人来运用暴力。<sup>⑯</sup>由于所有政治生活都是自利的竞争者之间永无休止的斗争,并可能涉及一些公共无序状况,甚至是暴力和非法行为,因此问题不在于如何消除斗争,而在于如何尽可能地限制最坏后果的出现。

马基雅弗利对这个问题的解决方法具有典型的现代特征,有很强的政治性。对追求个人目标的自利人们的首要要求是进入相互影响的关系。在这些关系中,每个人都需要对其他人的行为拥有权力或影响力。在进入这种关系之后,所有人在自利心上是平等的,并且都能自由地追求权力。这并不是说人们不能为共善服务;他们能这样做,但只有在他们认为这种行为也符合他们

<sup>⑭</sup> *The Prince*, chs. 7 and 8.

<sup>⑮</sup> *The Prince*, ch. 6; *Discourses*, bk. 1, ch. 10.

<sup>⑯</sup> *Politics and Vision*, p. 221.



的私人利益时才会这样做。那些看上去利他的人，要么是理性的行为者，实际上由追求个人好处的欲望所推动，要么是被懒惰所主宰，放弃政治责任的人。因此，尽管人性普遍是自利的，但是，当这种本性转化为人的行为时，会形成两种实践着各自的自利形式的人：精英与大众。

## 精英与大众

马基雅弗利对“唯有世袭制是正当的统治”这种观念嗤之以鼻。他认为任何精英都有权利进行统治，无论君主原本出身寒微还是继承了爵位。在他看来，精英是更优秀、更精明的人，他们的自利心是理性、积极的。他们听从马基雅弗利的建议“只依靠你自己和你自己的能力”。<sup>①</sup> 他们可以用理性来充分满足激情，或者让理性部分地或全部地将激情引导向其他目标。但他们明确地、



◀ 命运(意大利圭多·雷尼)

精英和大众间的关键区别在于，后者是由运气支配的。

<sup>①</sup> *The Prince*, ch. 24.

有意识地选择他们的目标,而且,在只依靠他们自己的过程中,他们的自由得到体现。在追求目标的过程中,精英不受任何非理性事物(或者幻象)的束缚。在权力的驱使下,他们运用各种手段来使他们合乎理性的自我利益得到最大化,或者就像马基雅弗利简洁地说过的那样,“目的证明手段的正当”。因此,任何一个希望成为精英中的一分子的人都必须是一个自利的权力追求者,愿意随时使用暴力。马基雅弗利敦促精英们研究军事,因为“它不仅能够使那些生来就当君主的人保持地位,而且有许多次使人们从老百姓的地位幸运地一跃而高踞王位”。因此,

就让君主以征服并且保持国家为目的吧。他所采取的手段总会被人们认为是光荣的,并且将受到每一个人的赞扬,因为粗鄙的大众总是被外表和事物的结果所吸引,而这个世界上尽是大众。当君主对多数人有号召力的时候,不粗鄙的少数人是没有活动余地的。<sup>⑮</sup>

和精英一样,粗鄙的大众也是自利的,但他们的自利心含有非理性的激情,旨在满足短视的欲望。他们“是那样地单纯,并且那样地受着当前的需要所支配,因此要进行欺骗的人总可以找到某些会上当受骗的人们”。<sup>⑯</sup>他们总是乐于享受罗马帝国时代的人所说的面包和竞技场,他们惧怕权力,嫉妒精英。他们认真关心的只有他们的人身安全和财产(包括家庭)安全,以及他们个人的偏见和意见。明智的统治者并不会去干扰这些事情,实际上还会加以保护,除非绝对有必要采取相反的行为来促进统治者的其他目标的实现。在那种情况下,他会使用欺骗性尽可能强的手段。

在政治上,大众目光短浅、人微言轻而且不负责任——用如今政治科学家的语言来说就是对政治冷漠并且疏远。他们缺乏政治关怀。他们没有能力自我统治。而且,由于他们的智力不足以让他们恰当地运用自由,如果没有专制的、甚至是暴虐的君主来统治他们,他们便会生活在无序之中。政府暴政的存在与否及程度高低反映出这个社会中的精英和大众之间相互平衡的程度。当一个统治者是暴君时,大众居于主导地位,能够恰当运用理性的精英则是少数派。当精英在公民中占多数时,暴政则会绝迹。因此,此处所说的精英一词指的不是数量上的多寡,而是在少数派或者多数派中都可能存在的一种品质,并

<sup>⑮</sup> *The Prince*, chs. 14 and 18.

<sup>⑯</sup> *The Prince*, ch. 18.

且决定着政府的形式。

通过提供最低程度的政局稳定,使大众感到他们的财产和偏见都有相对安全的保障,暴君便能轻易地统治大众。只要这些条件得到满足,大众便几乎不关心他们的政府所做的其他事情;只要大众心满意足,统治者的国内地位便是相对安全的。因此,马基雅弗利建议暴君在使用残酷手段和暴力时要谨慎从事,“给人民以恩惠,从而打消他们的顾虑并赢得民心”<sup>②</sup>。

## 运气与美德

在马基雅弗利的著作里,运气(fortune)概念和美德概念艰难地共存于一种辩证关系中,共存于自由意志和机遇之间的张力中,运气在其中设定成功的条件,而美德则实现这些条件。他写道:“运气不想让人阻挠她的计划时,她就遮蔽人的心智。”<sup>①</sup>运气在每个人的生活中都起某种作用。没有人拥有完全自由的意志;每个人都在由种种条件所限定的环境中展开行动。对自由意志的这种限制规定着必然性和运气各自的范围。马基雅弗利提出,精英和大众间的关键区别在于,后者是由运气支配的。运气也被称为宿命或上帝的意志,是自然的随意运转,这导致诸如地震和洪水这样的灾害。这是一种无法预知、人力不能及、但却控制着人的命运的力量。这是一种活泼、富含能量的力量,威胁着受它控制的人们的自由。它显然会令粗鄙、浮躁、恭顺的大众生活困窘。它是灾难性战争的原因,战争导致一些人丧命,另一些人丧失自由。它甚至可能缠住统治者,令其丧失权力,正如马基雅弗利所说发生在切萨雷·博尔贾身上的事情那样。受运气支配的政府是不稳定的,容易丧失相对实力(relative strength)和独立性,面临全面瓦解的危险,并容易受到征服,正如在文艺复兴时期的意大利经常发生的那样。

“但是,”马基雅弗利说道,“不能把我们的自由意志消灭掉,我认为,正确的是:命运是我们一半行动的主宰,留下其余一半或几乎一半归我们支配。”<sup>②</sup>人们可以通过获得知识来限制运气的影响。(当然,这只是马基雅弗利所谈到的一项原因。)如果运气确实仅仅提供实践美德的“场合”,那么个人就必须学

<sup>①</sup> *The Prince*, ch. 8.

<sup>②</sup> *Discourses*, bk. 2, ch. 29 title.

<sup>③</sup> *The Prince*, ch. 25.

会成为那种推动力。也就是说,人们必须适应情势和变化,按照不同情况下的要求,或者小心谨慎,或者大胆有力。知识帮助人们与运气做斗争,从而通过实践美德更加充分地控制他们的命运。

马基雅弗利对美德这个词的用法使他有别于他的前现代先驱们。它指的是一种特立独行的、世俗的卓越品质,而不是古代人所设想的理想主义优点或中世纪思想家所设想的道德上的善。这是精英的一种品质,是真正的自利心,使个人能得到他们所珍视的东西,无论是权力、财富、名誉或者甚至是自由。

通过像狮子和狐狸那样将实力和狡诈调整、适应于各种情况,人们可以预见麻烦并采取相应的行动,而不是在毫无警惕的情况下被命运牵着走。由于政治国家总是被动地发生改变,因此它需要不断致力于建立秩序、避免无序,就像古罗马帝国的公民所做的那样。所有生活,因而也是所有政治生活,都是人们无休止地表达其美德的过程。那些得偿所愿的人们之所以成功,是因为他们展现了他们的美德,而且,根据马基雅弗利的标准看来,他们被认定为好人。

## 性 别

对马基雅弗利著作的粗浅阅读会导致这样一种结论:男女在思维上截然相反,就像精英和平民、运气和美德、自由和奴役是截然相反的那样。男性看上去像是唯一的精英,体现着力量和战争的价值,体现着自由和美德,而女性及其本性则意味着胆小的大众,她们沿着运气为她们确定的道路自愿走向奴役。因此,一位作家在注意到自由(或自主)问题是马基雅弗利的“核心关切”后,认为马基雅弗利对自由进行了一种通常被称为“排斥女性”(misogynistic)的歪曲,因为在马基雅弗利那里,自由被等同于男性气概,而威胁自由的东西则被视为女性化的。<sup>③</sup> 另一位作者认为,为了获得自由,需要有“权力、强制和暴力”等男性品质,而女性则代表着“软弱、同情和宽恕”,她们因而被排除在政治和政府等公共领域之外。<sup>④</sup>

实际上,即使马基雅弗利有时确实将女性置于传统的、甚至是有意加以排

<sup>③</sup> Hannah Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli* (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 7, p. 236.

<sup>④</sup> Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981), p. 96, p. 99.

斥的地位上,但他并没有完全用这些地位来界定女性或她们的品质。尽管他的某些语言确实反映出他当时的性别歧视,但他也对主导着古代和中世纪世界的关于男性和女性的观点提出质疑,这种质疑是他用来重新审视所有传统事物的新观念世界的一部分。在提出这种质疑时,“他使曾经是对立物的东西之间的差异变得如此模糊,以至于我们不再能把善与恶、女性与男性区别开来”<sup>⑤</sup>。想一想马基雅弗利所断言的:

迅猛胜于小心谨慎,因为命运之神是一位女子,你想要掌握她,就必须用强力来征服她。人们可以看到,她宁愿让那样行动的人们去征服她,胜过那些冷冰冰的人们。因此,正如女子一样,命运常常是青年人的朋友,因为他们在小心谨慎方面较差,但是比较凶猛,而且能更加大胆地制服她。<sup>⑥</sup>

这里有一个“奇特的过渡”:友谊来自暴力,大胆的行动“创造出以其他方式均无法实现的秩序”。<sup>⑦</sup>但是,只有男人才能征服就像女人一样的运气吗?在讨论“女人祸国”<sup>⑧</sup>时,马基雅弗利表明,原因实际上在于内部的不当统治以及阶级之间的派别对立,而他的例子中提到的女人则只是偶然的参与者。导致城市失去自由的是阶级斗争。在这里也像在别处一样,女人不过是造成政治分裂的人性多样性的一个表现。如果哪个民族要获得自由,那它就必须治愈这种多样性。这种分裂的确包括性别上的差异,但也包括派别、阶级、君主和普通人的差异。

总之,“对马基雅弗利来说,一个变动不居的世界会使男人变成女人,也会使女人变成男人”<sup>⑨</sup>。无论一个人生来是男人还是女人,他们都仍然能通过像精英那样行动来实践他们的美德,实现他们的自主——或者,他们也能被动地臣服于命运,各安其分。生物学并不决定任何人的命运。

<sup>⑤</sup> *Women in the History of Political Thought*, p. 151.

<sup>⑥</sup> *The Prince*, ch. 25.

<sup>⑦</sup> *Women in the History of Political Thought*, p. 157.

<sup>⑧</sup> *Discourses*, bk. 3, ch. 26 title.

<sup>⑨</sup> *Women in the History of Political Thought*, 165. 适合担任统治者的女性的范例包括凯瑟琳·福尔利(Catharine Forli),《论李维》和《君主论》都记载了她的业绩,以及马基雅弗利在一部喜剧《克利齐娅》(Clizia)中虚构的人物(Sofronia)。

► 命运女神与乞丐  
(俄国马尔科夫)

“命运之神是一位女子，你想要掌握她，就必须用强力来征服她。”



## 自由与战争

自由是一项可以无限扩展的目标，而最低限度的自由则是增进自由或任何其他价值的必要前提。自由意味着能自由地行动，在必要情况下甚至是进行支配的能力。但马基雅弗利相信，所有人之中只有“一小部分”想要为了统治别人而拥有自由。“其他众多的人要求自由，只是为了活得安稳。”<sup>③</sup>自由和美德是相互促进的。不仅那些有美德的人追求自由，而且，为了能实践美德，也需要有一个使自由成为可能的政府。

有两个方面的自由：政治的和个人的。政治自由指的是在稳定政府里才

<sup>③</sup> *Discourses*, bk. 1, ch. 16.

有可能存在的那种双重意义上的自由。它包括国内和平,或者说人民享有免受内部无序困扰的自由,以及国家独立,或者说政府根据其意愿独立于外国控制而行动的自由。

保持政治自由可能会令政府有必要通过战争来捍卫自由。战争可以服务于许多目标。它不仅能保护国家、增强公民美德,还能将人民的注意力从国内问题与冲突上引开,并从被征服者的丰富资源中获利。“君主除了战争、军事制度和训练之外,不应该有其他的目标、其他的思想,也不应该研究其他任何事情,因为这是唯一必要的技艺。”在反对使用雇佣来的士兵(雇佣军)或由另一个国家提供的部队(附庸)的基础上,马基雅弗利得出结论:统治者“宁可同自己的军队一起被打败,也不愿依靠他人的武力制胜,因为他并不认为用他人的军队赢得的胜利是真正的胜利”。<sup>①</sup>

但马基雅弗利也认识到,仅靠武力不足以保持政治自由:“一切国家,无论新的、旧的或者混合的国家,其主要基础乃是良好的法律和良好的军队。”<sup>②</sup>在他的著作里,他不断指出,在没有法律的情况下,武力只会带来手握兵权的一小批人的自由,而不会为在军队中服役的许多人带来自由。但马基雅弗利确实认为,军旅生活能提供纪律感、团结一致和自我牺牲,这些对于做一个好公民来说是很有利的。

个人自由要求以政治自由作为先决条件。一旦实现了政治自由,个人自由就要求个人免受政府专断行为(无论是否带有暴力)的侵害,这种专断行为会限制守法公民的个人独立性。政治自由为一个民族的生活方式或者说文化的成长提供环境,而个人自由则为自我治理的、负责任的公民的成长提供了条件。这些公民一方面自由地遵守法律,另一方面也不断审察法律,以便进行必要的改动。于是,个人自由的本性又与政府及其领导者的形式相关。

## 政府形式

马基雅弗利认为,尽管可能有许多变种,但从根本上讲只有两种政府:

从古至今,统治人类的一切国家,一切政权,不是共和国就是君主国……这里,我想撇开共和国不予讨论,因为我在别的地方已经详

<sup>①</sup> *The Prince*, chs. 12—14; 并参见马基雅弗利的《战争论》(*The Art of War*)。

<sup>②</sup> *The Prince*, ch. 12.

尽地论述过了。我打算单独地转到君主国这方面来,并且……探讨这些君主国应该怎样进行统治和维持下去。<sup>③</sup>

实际上,马基雅弗利称之为君主制的那些政权既类似于亚里士多德认为是君主制的政府形式(即以“居民的拥护”为基础的政体),又类似于亚里士多德认为是暴政的政府形式(其统治者“不介意招致对其残忍行径的指责”)。<sup>④</sup>如果我们根据亚里士多德关于好的和坏的政府形式的区分来进行分类的话,那么,君主制,或者说公民君主制(civic principality),与共和制、而不是暴政有着更多的共同点。当马基雅弗利讨论自由的重要性时尤其如此。暴政下也有自由,但只是最低限度的自由,而在得到公众支持的政府治理下则有最大程度的自由,无论这个政府的形式是共和国还是君主国。马基雅弗利在讨论政府形式时是个相对主义者。人民的根本需要是渴望稳定。但是,尽管自由是政局稳定与大众本性这二者之间互动的结果,但自由也可能成为一种积极的贡献因素,因为最稳定的政府形式是共和国,而它同时也是最自由的。<sup>⑤</sup>

## 共和国

共和国是由一名强有力、善于鼓舞人心的领袖集合一批有美德的公民而建立起来的。它实行宪政,但并不一定是在有成文文件这种严格意义上的宪政,而是由于它达到亚里士多德用以评价好政府的各项要求:首先,共和国以法律为基础;其次,它的统治是为了大多数公民的利益,而不是少数一些人的利益;第三,它实行混合政体,所有阶级的成员都有机会作为公民参与政府事务。只要阶级之间的分野得到制度化,进而像古罗马那样建立一种能以和平方式、根据法律来解决这种分裂的结构,那么阶级冲突就能成为一种积极力量。通过这种方式,正当的反对势力就能防止野心腐蚀国家。

<sup>③</sup> *The Prince*, ch. 1 and 2. 确实,共和国在《论李维》中得到更加充分的讨论,但是,尽管如此,马基雅弗利在《君主论》第五章中明确探讨了共和国,而且他在《君主论》整部书中对共和国有很多隐含的分析。

<sup>④</sup> *The Prince*, ch. 3 and 17. 马基雅弗利和他的精神导师亚里士多德一样,也注意到其他政府形式,并且忠实地提到亚里士多德所说的六种政府形式(*Discourses*, pp. 111—112),尽管一个人和多数人的统治在他那里比少数人的统治受到更多关注。

<sup>⑤</sup> 马基雅弗利一贯的共和主义贯穿着《君主论》和《论李维》。以下著作对此有详细讨论: Mark Hulliung, *Citizen Machiavelli* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1983); J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975); and Quentin Skinner, *Machiavelli* (New York: Oxford University Press, 1981).



## 暴政

马基雅弗利的相对主义也延及政府形式的另一个极端：暴政。在人民比较缺乏美德的地方，所有法律和制度都不能保护自由；在由精英和大众所组成的连续体的另一端，只有狡诈的暴君能保持稳定：

所以，当遵守信义反而对自己不利的时候，或者原来使自己作出诺言的理由现在不复存在的时候，一位英明的统治者绝不应当遵守信义。<sup>⑥</sup>

统治者可以是一名专制暴君，也可以是一位或多位公民；人数上的含混来自这样一种可能性：共和国的统治者既可以被视为一位君主，也可以被视为由一些有美德的个人所组成的一个或大或小的群体。

无论如何，对马基雅弗利来说，统治者的美德反映在以最佳方式运用人性，并树立自身在实践智慧（practical wisdom）上的名声的能力上，也就是技巧、审慎、灵活、坚毅，以及坚定的领导。有美德的统治者拥有判断力、精力和魅力，能把其他人团结在政府之中。

在暴政下，大众是臣民，很像柏拉图《理想国》里的工人阶级。他们享有某种表现为独立、稳定政府这种形式的政治自由。然而，统治阶级享有的个人自由比大众享有的多得多，因为前者的利益更受重视，如果不是完全独占的话。大众满足于这种安排，这或许是因为他们认识到，如果没有统治者，他们就无法维持稳定，就会陷入彻底的无政府状态。更加可能的是，他们对统治精英充满恐惧和敬畏，因而在政治上难以有所作为。大众缺乏公民所需的美德，因此既需要暴君，也理应由暴君来统治；对他们来说，最低限度的自由总比没有自由好。事实上，大众可能是如此地不理性、以自我为中心、惊惧不定，以至于他们在很大程度上无视精英和他们之间在自由分配程度上的不平等。当暴君统治腐败的、缺乏美德的粗鄙大众时，或者当任何官员在国际政治中与其他统治者打交道时，通常的道德不起约束作用。相反，统治者的美德就在于有能力时刻准备用任何必要手段来保持权力，维持稳定。这种美德包括慷慨与仁慈，也包括欺骗与运用暴力，还包括掩饰残暴与恶行。但是，“在君主必须小心防范的各种状况里，最重要的是防止被人认为卑鄙无耻或招人憎恨”，而且，“每个

---

<sup>⑥</sup> *The Prince*, ch. 18.

君主都必须想让自己在人们眼中显得仁慈而不是残暴”。<sup>⑩</sup>这就要求统治者有效地运用一切可供利用的手段,而且,马基雅弗利还建议统治者在运用较为极端的手段,例如暴力时要谨慎从事,并且只在达成目的所需的最低限度上使用这些手段。在日常用途里,欺骗通常是更好的工具;它比暴力更为廉价,更高效,更容易伪装。暴力就像独裁统治,是为了非常时刻而准备的手段,只有在不运用暴力就会危及主要目标时才能使用。因此,暴君有一种他们独有的、表现为随意运用双重道德标准的美德。

马基雅弗利提出的关于欺骗行为的建议让人想到亚里士多德关于暴君为了维持一个坏的城邦应当如何行动的讨论。这些欺骗行为包括用宏伟的行为和演说来迷惑公众,用说服才能诱使潜在的挑战者平和行事,但却不做任何真实的让步,以及以欺骗方式利用宗教等策略。宗教不过是服务于世俗目的的又一项潜在工具。在共和国中,宗教有助于增强积极的公民美德。在暴政下,一种好的宗教能有助于国家操控大众,在他们对世俗惩罚的恐惧不足以保证他们服从的时候维系他们对国家的服从。正如异教统治者很早以前就得出的结论那样,宗教形式、仪式和信仰不过是控制民众的又一条途径而已。因此,统治者应当为了形象的缘故而表现得很虔诚,因为大众喜欢在君主身上看到这一点。但是,在实践中则不应该关心宗教价值。事实上,君主如果按照传统宗教的道德训令来行动,那将会是危险的,因为这可能导致被那些并不同样遵守道德训令的敌人所击败。然而,君主就是在违反惯常道德的时候也还应该努力表现得合乎道德。

决定何时运用武力和诡诈的关键因素是名誉。这两种手段对还没来得及确立人们对他的服从习惯的新统治者而言尤其有用。例如,切萨雷·博尔贾用派出一名残暴总督的方式来应对一个腐朽的民族。这名总督靠武力建立起秩序,在此过程中树敌众多。然后,博尔贾处死了这名总督,并用最野蛮的方式曝尸。博尔贾先通过他的总督运用暴力建立秩序,然后再运用暴力和欺骗将自己与总督的残暴行为划清界限,从而得到了一切最好的东西:秩序、公众的感激以及名声。

诡诈的一个重要方面在于,暴君应当尽力使大众遵守一项暴君自己并不遵守的道德标准。应当说服臣民们(以及与在位的统治者相竞争的人)遵守一套有关无私行为的虔诚礼法,这套礼法以诸如诚实、忠诚、服从、和平和信任等

<sup>⑩</sup> *The Prince*, chs. 12 and 17.

传统价值为基础。同时,暴君应当用保密和欺骗的手段来保持这两种道德标准间的距离。在他们的目标所允许的范围内,他们应当表现得像是和大众遵守同一项标准,因为“粗鄙的大众总是被外表所吸引……”<sup>⑧</sup>以这种方式行动是有美德的,因为现代专制者并不认为有任何外在因素,例如宗教,可被用来判断他们的行为,也不认为在国家内部有任何正当的更高权力,包括法律在内。作为亚里士多德的一名学生,马基雅弗利坚持这种观点:最稳定的政府终究必须以法律为基础。但他也同亚里士多德一样承认,在特殊情况下可以将法律置之不理。统治者在这些情况下必须运用法律之外的手段,包括武力和欺诈。在暴政下,这些情况可能经常出现;或者,根据不同民族的特性以及政局稳定所遇到的内部或外部挑战的性质,这些情况可能极少出现,甚至根本不存在。

《君主论》看上去似乎对那些法律之外的手段详加描述,从而使这些手段显得像是日常决策优先选择的手段;但是,仔细阅读表明,这部著作游走于这两种视角之间,并对双方都进行论证。

#### 宪政统治：君主国和共和国

马基雅弗利提出,统治者如果能将法律(甚至是爱、慷慨和仁慈)作为日常决策时的最佳手段,那便很好。当他这样说的时候,他尤其针对的是君主国或共和国的统治者。“如果一个人由于人民的拥护而成为君主的话,他应该同人民保持友好关系,因为他们所要求的只是免于压迫,君主是能够轻而易举地做到这一点的。”<sup>⑨</sup>在这里,大多数人都是有着很强公民美德意识的公民,而不是任由运气主宰的臣民。他们是诚实、聪明、守法的公民战士,充满勇气并且恪尽职守。依靠这些人的同意来统治,并且领导着一支由公民组成的军队的统治者是最强大的。这些公民不受压迫,在得到公众认可或者荣誉上或许不如政府里的那些人,但却和他们享有一样多的自由,因为他们的统治者根据法律来治理,并依据法律平等对待公民。为了对这些公民进行统治,需要推行同一套道德标准,因为公民在道德和法律上都与统治者地位平等。统治者应当与公民们的美德相匹配,以便能维持公民对统治者的支持,从而既能保住统治地位,也能在需要捍卫共和国的时候得到公民的合作。马基雅弗利强调,民兵

<sup>⑧</sup> *The Prince*, ch. 18.

<sup>⑨</sup> *The Prince*, ch. 9.

(popular militia)是唯一可以信赖的武装力量。在这种情况下,遵守通常的道德会有助于增进政治的稳定。只要人民有美德,那么法律、爱和慷慨就将构成保证政局长期稳定的坚实基础。马基雅弗利并不鼓励宪政体制中的统治者从事不道德行为,因为在这种政体之中,诡诈并不能欺骗有美德的公民。在这种情况下,统治者不仅必须表现得有道德,而且必须在实际上也是有道德的。

事实上,马基雅弗利同时也描述了能胜任轮流处于统治和被统治地位的好公民或者说有美德的公民,建议人民如果想获得最多的自由,那就必须在处于不同地位时采取相应的行动。这之所以可能,是因为人性并非固定不变的属性,而是能根据个人选择或自由意志而发生变化的性质。然而,马基雅弗利仍然得出与柏拉图或亚里士多德一样悲观的结论。人们对运气的控制是有限的;由于腐败,即使最佳形式的政府也将不可避免地退化。因此,宪政统治会恶化,而且总会存在公民变得冷漠、失去他们的特殊美德这样的危险。然后,无论法律或者批评者如何反对,随之而来的都将是暴政和自由的丧失。

### 民族国家

在《君主论》的最后一章,马基雅弗利表明了他的终极政治目标。他说:

在考虑了上面讨论过的全部事情,并且自己思量一下——意大利此时此刻是不是可以给一位新的君主授予荣誉的吉日良辰,是不是现在有某种要素给一位贤明的有能力的君主提供一个机会,让他采取某种方式,使自己获得荣誉,并且给本国人民带来普遍的幸福——在这之后,我觉得许多事情合在一起都是对新君主有利的,现在这个时机对君主的事业最合适……因此,这个时机一定不要错过了,以便意大利在经过长时期之后,终于能够看到她的救星出现。<sup>④</sup>

这样一位君主将为人民实现自由,人民将在个人和政治这两个层面上获得解放。马基雅弗利将[民族和国家]两种概念联结在一起,因为他在民族国家的政治框架内看到更多的自由,无论人民或其统治者的美德如何。较小的共同体过于弱小,无法抵御侵略,尤其是来自成熟国家的侵略。因此,马基雅弗利将民族国家视为适合于可能实现的最稳定政府的地理框架。马基雅弗利并不是仅仅关心权力的获得,而是也关心通过建设强大、稳定、基于共同观念

<sup>④</sup> *The Prince*, ch. 26.

和制度的政治体制来保持权力。他注意到,当时最强大的政权是像法国和西班牙那样的。他从而得出结论:较之古典的城邦或者某些中世纪王国,无论是大帝国还是小公国(duchy),民族国家都更能保护两个层面的自由。民族国家是现代政治哲学的制度背景。在实践层面上,它指的是生活在特定地理区域内、效忠于某个政府的一个民族。民族国家的衍生物民族主义是用来通过强调共同特征、淡化分裂特征而实现统一的情感手段。

同一个民族的人民对他们的文化遗产,例如共同的历史、价值观、语言、文学、种族、宗教、甚至是地理和民间传统,怀有共同的感情。神话、符号和英雄;习俗和仪式;理想、目标和习惯;所有这些都有一种共同的、能超越自私、野心和嫉妒的身份认同感将个人结合在一起。世俗事物具有一种宗教品质,世俗的和宗教的东西因而在包括忠诚、爱国主义、使命和命运在内的公民宗教中融合在一起。即使国家统一会导致不平等,但由对国家效忠所造成的“遮蔽神话”(obscuring myth)却能成为一种情感替代品。因为“所有人,无论其财富、地位和血统如何,在某种特定的民族认同这一点上都是共同的,没有人能宣称或证明他比其他任何人分享得更多”。<sup>①</sup>

民族国家是由寻求权力的个人或者说立国者以及他们的支持者人为创造出来的。民族可以由立国者来统一,正如佛罗伦萨和其他城市那样。立国者必须是富有魅力的领导人,他们诉诸人民的情感,通过提供一个值得为之奋斗的共同目标——强大的民族国家——来激励人民,并设计出为了实现目标所必需的手段,包括在必要时运用武力和诡诈。马基雅弗利所说的立国者既不纯粹依靠鼓舞人心,也不完全是理性的,而是混合运用二者来达成关键的目标。

不同手段的运用关系到立国者是“通过罪恶或其他不能容忍的凶暴行为”而变成君主,还是“由于获得人民或贵族的拥护”而变成君主。<sup>②</sup> 在第二种情况下(群众拥护),产生出一个有希望的共和国,而所运用的手段也相对和平。但是,即使立国者是在一个大多数人民是粗鄙大众的环境中通过诡诈和武力而掌权的,无论是否得到贵族的支持,统治者鼓舞人心的领导也能有助于提高被统治者的美德层次和质量,使每个人通过爱国主义都更接近于真正的公民

<sup>①</sup> *Politics and Vision*, p. 233. 在第 204 页到 206 页,沃林讨论了《君主论》最后一章所采用的热情洋溢、宗教般的笔调。

<sup>②</sup> *The Prince*, ch. 9.

权(citizenship)。但是,只要臣民缺乏足够的美德,统治者及其接班人就将像专制者一样实行统治。

## 结 论

马基雅弗利是一名艺术家,在一张广阔的画布上描绘出大胆的画面。他的政治理论建立在君主和人民、运气和美德、武力和诡诈、精英和大众、稳定和自由、暴政和共和国、个人和集体间的动态关系的基础上。作为第一位认识到民族国家的意义和潜力的政治哲学家,马基雅弗利的思想所针对的不仅是意大利——它直到三百多年后才统一,而且也针对全世界。

作为有美德的公民及统治者的导师,马基雅弗利被当代思想家视为第一位论述现代公民权的哲学家,就像亚里士多德是古代公民权的倡导者一样。马基雅弗利试图将人性中的自利心作为一种积极的工具,用它来建设稳定、自由的民族国家。麦金太尔(MacIntyre)认为,马基雅弗利“(赞颂)公民美德,胜过基督教和异教美德”;沃林(Wolin)提出强有力的论证,将马基雅弗利视为“第一位真正现代的政治思想家”,尽管他努力“通过旧式(前现代的)术语来表达自己的思想”。<sup>③</sup> 马基雅弗利放弃了用拉丁文进行写作的中世纪做法,更偏爱本土的意大利文。

他采用了全新的政治学研究方法,但却找不到全新的词汇。这或许有助于解释他思想之中的一些含混之处。他经常使用微妙的讽刺这或许也是原因之



▲ 暴力与谨慎(意大利)

马基雅弗利的思想所针对的不仅是意大利,而且也针对全世界。

<sup>③</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981), p. 220; *Politics and Vision*, p. 199, 214.

一。<sup>④</sup> 就像在面对大多数伟大政治哲学家的思想时那样，当今学人永远也不能确定，他们究竟在多大程度上充分理解了马基雅弗利。人们肯定无法完全把握他的政治思想。而且，考虑到马基雅弗利的生活经历，这种情况很可能正是他所希望看到的。

不过，如果按马基雅弗利自己的词汇来理解，那么他的哲学中有很多东西还是清晰明了的。作为第一位现代早期(early modern)的政治哲学家，马基雅弗利提出一种冷酷、一致、复杂的世界观。这种世界观以对于政治的一种总体看法为基础，有美德的个人在其中居于优先地位。它只关注“纯粹的”权力政治。政治上的考虑是首要的，别的因素(包括道德、宗教、伦理、正义等等价值)虽然重要，但却是从属性、工具性的，依赖于人民的本性。将个人道德同必要的政治举措相分离的观点与古代及中世纪政治哲学家所推崇的价值截然相反。但马基雅弗利并非一位不道德的政治哲学家，而是不关心道德。他就国家的成功行为提出明确的原则。首先，对于自利的人性，人民必须按照它在现实生活中表现出来的那样来看待，承认一些人具有美德，另一些人则没有，并采取相应的行动。其次，所有参与政治的人都必须有美德，而且是在既效仿狐狸又效仿狮子这种现代意义上的美德；而且，马基雅弗利支持用包括武力和诡诈在内的任何方式来获得权力，这是政治稳定的首要需求。然而，在他的经历及著作中有许多地方可以证明，他个人更偏好能提供最大程度自由的共和国。

为了成为一名君主，一个人必须为更多的自由而奋斗，包括个人自由和政治自由。君主必须灵活应变，准备运用任何方式来实现这个目标，必须认识到政权稳定和君主权力不仅不可避免地彼此联系，而且对自由具有关键意义。当国家是安全的时候，政治行动就能以各种传统价值为基础。但是，当政局稳定处于脆弱、不确定状况中时，就必须为了“国家的理由”而将伦理和道德置于一边。因此，在马基雅弗利看来，国家的性质和目的与古代和中世纪传统所持的看法极为不同。国家不再被期望协助发展灵魂或者完美的人。国家也不教授任何类似亚里士多德所说的美德那样的知识。与此类似，政治的方向，实际上还包括政治哲学，从思辨模式转为积极的行动模式。现在，政治哲学所关注的是一种新的、现代的美德观念，这种观念倡导的是欲望、权力、自由和一种平等——简而言之，倡导对自我的照料——而不是他的许多前人所倡导的共同体价值。

---

<sup>④</sup> 例如，可参见 Garrett Mattingly, "Machiavelli's Prince: Political Science or Political Satire", *The American Scholar* 27 (1955): pp. 482-491.

马基雅弗利先知式的眼光已经变成现实。(现实的或者期望中的)民族国家几乎是当今政治普遍倚靠的基础,无论是在国内还是国际舞台上。在国际政治的环境中,各个国家有着不同目标,运用不断变更的规则和其他可运用的方式来进行谈判和交涉,不受任何外部实体的限制。结果是,国际关系以权力政治为基础;如果没有更高权威来执行获得各方同意的行为,那么国家对手段的选择就将决定行为的结果。

马基雅弗利对从暴政到共和国这条光谱上的每一种政府形式都进行了解释——如果不是赦免其罪的话。虽然个人和集体之间的关系有赖于政府的形式,但人的本性则决定着那种形式。最终,在马基雅弗利看来,将其欲望强加于自然(也就是强加于无政府状态)的有美德的个人意志是政治谜团中最重要的因素。政治关系开始于个人,而不是集体。

虽然马基雅弗利仅仅将宗教视为一种可供利用的工具,可以运用在最能发挥其政治效力的场合,但是,他在割裂宗教和政治之间的中世纪联系时,也为新教改革中的关键性政治哲学家,马丁·路德和约翰·加尔文的思想打下了基础。他严厉地批判中世纪(及文艺复兴时期)天主教会使用武力和诡诈的行为,这有助于割裂政治和教权之间的传统联系。他也为随后的现代早期思想家,例如托马斯·霍布斯和约翰·洛克设定了舞台。他们的政治导向和马基雅弗利相仿,首先是世俗的,但他们更多关注的是契约、法律和制度等哲学—法学基本要素,而不是个人美德。

在面对马基雅弗利的著作时,同样重要的是,要用以往政治哲学家的观念与他的观念相对照,并从过去若干世纪里的许多严厉批评者所持的视角来评价他的观念。考虑到政治上的进步,马基雅弗利的哲学如何成为相对于古代人的一种进步?虽然他拒斥理想主义,但他又如何能在亚里士多德思想的基础上构建自己的思想?在许多地方,他的名字等同于坏名声。这种坏名声是他应得的吗?在他所提出的论证的风格、方法和实质中,都有哪些在增进或者反驳着这种名声?

## 补充读物

带星号(\*)的表示不同的解读

DeGrazia, Sebastian. *Machiavelli in Hell*. New York: Vintage, 1993.

Hale, J. R. *Machiavelli and Renaissance Italy*. New York: Macmillan, 1961.



\*Hullung, Mark. *Citizen Machiavelli*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.

\*Pitkin, Hannah Fenichel. *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975.

Skinner, Quentin. *Machiavelli*. New York: Oxford University Press, 1981.

\*Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1958.

Viroli, Maurizio. *Niccolo's Smile: A Biography of Machiavelli*. tr. Antony Shugaar. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2000.



## 第十章

# 路德与加尔文：现代政治思想的宗教基础



◀ 创造亚当(意大利米开朗基罗)

新教改革的政治遗产是给欧洲带来一种新的政治秩序。

## 导 言

在从 16 世纪到 18 世纪的各场现代伟大革命中，新教改革是影响最深远的革命之一。此后二三百年间发生的各场革命——哥白尼引发的科学革命、工业革命、法国革命和康德引发的哲学革命——深刻地影响到人们如何描述这个世界，如何界定自身与世界的关系，如何看待自身，以及如何组织政治社

会并界定其与宗教、科学及经济的关系。<sup>①</sup>就多种对现代的个人主义和自由观念十分重要的价值和制度而言,这些革命,连同由于亚里士多德著作的复兴而在欧洲发生的巨变、采纳了托马斯主义的基督教教义,以及各地君主与教皇之间日渐激烈的冲突一起,为创造这些价值和制度奠定了基础。

马基雅弗利在他的论证和观点中用自我利益和权力来界定政治。培根和笛卡尔的科学著作增进人们对于依靠个人理性来理解世界的信念。然而,新教改革者则提供了宗教个人主义的意识,强调个人有能力直接阅读圣经文本,无须神甫作为中介。总的来说,政治、科学和宗教共同促进了对个人和社会的重新界定,而这将在希腊、罗马和基督教的古代世界与16世纪开始出现的现代世界之间制造出重大的裂痕。

虽然16世纪的宗教革命因其保护对《圣经》经文的个人化理解而富有意义,但改革者们也对新型的宗教知识论设置了限制。路德和其他人的主张是针对托马斯主义所持的人性观及其关于理性的信仰而出现的一种保守派回应,这一回应强调人的生存所具有的悲惨性,同时也强调人类认识上帝的能力所受到的限制。新教改革者与圣奥古斯丁的相像之处在于,他们强调信仰对理性的优先性,强调人类认知和宗教中的非理性方面。<sup>②</sup>当宗教和理性作为支持、认识和组织政治与道德真理的方式而相互竞争时,新教对信仰的上述回归使新教教义同托马斯主义的基督教教义和正在出现的科学理性主义发生冲突,带来信仰与理性之间的一场新战斗。这场战斗将在启蒙运动时期结束。<sup>③</sup>

新教改革除了对托马斯主义的基督教教义进行教义上的攻击之外,还是一场革命,它针对教皇的绝对主义、包括他对教会的控制;针对基督教教义的含义,以及世俗统治者的权威。因此,新教改革延续了由但丁和帕多瓦的马西利乌斯开始的对教会的攻击。但是,新教改革的根源也在欧洲的其他宗教和政治运动中。

在路德和新教徒之前,许多宗教运动和个人已经质疑教会的正统地位及对教义的控制。例如,阿西西的圣弗朗西斯(St. Francis of Assisi, 1181? —

<sup>①</sup> Franklin L. Baumer, *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600—1950* (New York: Macmillan, 1977), pp. 26—34.

<sup>②</sup> Duncan B. Forrester, "Martin Luther and John Calvin", in *History of Political Philosophy*, eds. L. Strauss and J. Cropsey (Chicago: University of Chicago Press, 1987), pp. 319—321.

<sup>③</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984).

1226)已经批评了教会在中世纪世界的作用,而包括妇女神职人员在内的其他团体也对基督教教义及其社会作用提出了挑战。<sup>④</sup>然而,教皇一直有能力控制这些运动,防止它们形成真正的挑战。

除了教义上的攻击之外,还有一些运动的目标指向教会等级制结构。例如,开始于12世纪的教会会议至上主义(conciliarism)探讨了保护教会免受教皇的邪说和苛政侵害的必要性。一些教会会议至上主义者的著作提出,教皇的权力应当受到某些种类的大理事会的限制。<sup>⑤</sup>教会会议至上主义对诸如马西利乌斯这样的作家产生了影响;路德反对教皇绝对主义的观点与他们的主张有着密切关系。

正在崛起的其他力量也对单一的基督教秩序构成了挑战。一方面是正在出现的民族主义和世俗政府的增强。人民开始忠于本地君主,而不是仅仅忠于教会和教皇。新教教义注意到这种新的政治洞见,认识到国家制度和对国家效忠的重要性。新教教义和欧洲的市民统治者相互促进,正如新教领导人转向世俗统治者寻求保护,反对教皇,而世俗领导人反过来也运用新教教义来为他们的政治权力辩护。

经济上的变化、新的贸易路线的建立,以及作为上述二者之结果的新商业阶级的出现,这些因素也促进了基督教欧洲的转型。贸易重新划定了欧洲的地图,使人们与其他民族的人发生联系,并以前所未有的方式拓宽了文化的视野。新的经济体和阶级的出现意味着新的阶级利益的发展,这些阶级利益往往是缺乏耐心的,容易与以旧有封建结构为前提的各种宗教价值发生冲突。与之前相比,新教带来的这种新宗教秩序使寻求利润的行为在宗教上变得更可接受、更加值得追求,从而预示了上述那些新的阶级利益的出现,并且表达着这些利益。<sup>⑥</sup>

---

<sup>④</sup> J. Leslie Dunstan, ed., *Protestantism* (New York: Braziller, 1962), p. 25; Bonnie S. Anderson and Judith P. Zinsser, *A History of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present* (New York: Harper & Row, 1988).

<sup>⑤</sup> Quentin Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, vol. 2: *The Age of Reformation* (New York: Cambridge University Press, 1979), pp. 114—115.

<sup>⑥</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. T. Parsons (New York: Scribner's, 1976); R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Pelican, 1966).

## 新教改革

新教改革源自这些变化,并且与之相伴随。路德、加尔文和其他新教改革者,连同因应他们改革的天主教徒,都在寻求适当的宗教改革,以便应对欧洲新的现实状况。但是,宗教上的变革离不开政治改良,因为二者的相互联系十分紧密,以至于重新塑造其中一方都会导致另一方也被重新塑造。<sup>⑦</sup>

新教改革者攻击教皇和托马斯主义的基督教教义,从而打破了天主教欧洲的统一和普遍主义。对教会等级制的质疑带来了界定和组织宗教结构的新方式,导致一场最终将重新塑造政治制度的运动。教会权威的削弱不仅导致中世纪政治秩序的崩溃,而且导致人们不再信任政治制度。加尔文及其追随者此后将探讨这个问题。最终结果是,宗教权威转到国王身上,他们的世俗权威由此也得到增强。

新教改革的政治遗产是给欧洲带来一种新的政治秩序。这场改革通过授予世俗统治以神圣权威而重新塑造了世俗统治,同时也为设立一套宪政价值来制约世俗统治打下基础。而且,这场改革还培育出个人、国家和上帝之间的一种新关系,明确地指明个人和国家是直接联系着的,而非通过上帝才得以联系。然而,国家并不对其公民拥有无限权力,而是受到由新教个人主义所界定的一些限制力量的制约。新教改革者努力使每个人独立阅读《圣经》的权利得到认可,从这种努力中出现了宗教个人主义的概念。与这种个人主义一起,容忍和保护宗教少数派的权利成为一项议题。所有这些变化对此后的现代政治思想都有重大影响。

### 马丁·路德

马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)起先是一名僧侣,后来在德国威滕堡大学(University of Witten-



▲ 马丁·路德

<sup>⑦</sup> Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), p. 145.

berg)任教授。那里是一个新教思想的中心。这所大学是由萨克森的弗雷德里克(Frederick of Saxony)建立的,其资金是原先为了与土耳其人进行圣战而由教会筹集的。这场战争并没有发生,弗雷德里克拒绝归还这笔资金。至于路德本人,他于1520年被教皇开除教籍,但是受到弗雷德里克及其继承人的保护,免受教会的伤害。

## 神学

路德与教会的分歧在他职业生涯的早期就出现了,当时他指责教会销售赎罪券(indulgence)或者饶恕某些罪行。此外,他很早就得出结论:人的本性是悲惨、有罪的。他提出,“灵魂充满罪恶、死亡和天谴”,并认为身体被“邪恶肉欲”所玷污。由于人的罪恶,个人没有能力认识上帝;由于这种无能,人的理性理解上帝的能力也是有限的。相反,人们必须依靠信仰来认识上帝、获得救赎。单单依靠善举或其他个人行为是不足以保证获得救赎的,这再次表明有必要完全信仰上帝。路德对奥古斯丁观点的采用使他与托马斯主义的基督教教义及教皇处于直接冲突之中。他随后就开始批评教皇的绝对主义和教会等级制,并且转向以《圣经》作为上帝的启示语录。

路德的《关于赎罪券效能的辩论》(“Disputation on the Power and Efficacy of Indulgences”),也被称为《九十五条论纲》(Ninety-five Theses),包含着他对教皇和天主教会的驳斥的精髓。1517年,他将这张论纲钉在威滕堡教会门口。在他的许多批驳条文中,路德提出,教皇没有权力实施教会法规定的那些处罚之外的惩罚(第五条);人民并不总能确定自己会得到救赎(第十九条);教皇对特定事务的权力与别的主教并无分别(第二十五条)。<sup>⑧</sup> 在其他条论纲中,有许多探讨的是教会销售赎罪券的问题。

《九十五条论纲》和路德的其他著作对教会提出三点主要的指控。在他1520年的《对统治阶级的呼吁》(“An Appeal to the Ruling Class”)中,他把这些指控称为教会的“三道墙”。他所攻击的第一道墙是教会的主张——世俗权力对教皇没有控制力,而教皇则有权控制政治权威。路德论证道,世俗阶级和精神阶级的区分是虚假的,因为所有基督教徒都是同一个宗教阶级的成员,即使他们履行着不同的职责。而且,当一位主教采取行动时,他是为了全体会众

<sup>⑧</sup> Martin Luther, “The Ninety-five Theses”, in *Martin Luther: Selections from His Writings*, ed. John Dillenberger (Garden City, N. Y.: Anchor, 1961), pp. 489—500.

而这样做的，所有这些会众在教会里都有平等的权威。那些行使世俗权威的人同样也是教会的成员，他们所履行的职责虽与主教的职责不同，但却同样重要。无论世俗与否，所有人都是平等的宗教官员，因为他们都同样受过洗礼。

路德认为，这意味着世俗政府在行使世俗职责时依然在本性上是属灵的。在路德看来，“上帝注定他们的职责是要惩罚犯罪者、保护守法者”。<sup>⑨</sup> 由于世俗政府直接从上帝那里，而不是通过教皇获得其权威，因此应该让他们自由地履行他们的职责，不受教会的干扰。

路德面对的第二道墙是教皇在解释《圣经》文本含义上的唯一权威地位和所谓的教皇不谬性(papal infallibility)。教皇垄断了《圣经》文本含义的解释权，并被认为是永远正确的，而且教会等同于教皇。路德对此提出质疑。他认为，当圣彼得(St. Peter)收到教会的钥匙时，这些钥匙“并不是只交给圣彼得一个人，而是交给整个基督教共同体”。<sup>⑩</sup> 因此，教会不仅仅是教皇，而是每一个信仰上帝的人。而且，如果只有教皇的话才是最权威的，那为什么还要有《圣经》文本？教皇声称只有他对《圣经》的解读才是权威性的，这就抹煞了其他任何人拥有或阅读《圣经》文本的必要性。

路德批驳教皇不谬性的论证指责了教会中某些个人的特殊地位。他说：“每个受过洗礼的人都可以宣称他已经是委身于上帝的神甫、主教或教皇，即使某个具体人物可能并不适合担任这种职务。”<sup>⑪</sup> 因此，即使路德把所有基督教徒都描述为“具有平等地位的神甫”，这也并不必定意味着所有人都应当领导教会。

在写于1520年的《基督教徒的自由》(“Freedom of a Christian”)中，路德探讨是否需要由教皇或其他任何宗教人士来阐释《圣经》文本：

如果教会中的所有都是神甫，那么这些我们如今称之为神甫的人与普通信徒有何区别？我的回答是：将“神甫”、“教士”、“属灵的”、“教会的”这些词从泛指所有基督教徒转为专指那些通过某种有害的用法而被称为“神职人员”的少数人，这是不义的。《圣经》并不区分他们，尽管它对那些如今被骄傲地称为教皇、主教和领主的人们赋予了“牧师”、“仆人”、“干事”等名称……虽然我们都是平等的神

⑨ Martin Luther, “An Appeal to the Ruling Class”, in *Martin Luther*, p. 410.

⑩ “An Appeal to the Ruling Class”, p. 413.

⑪ “An Appeal to the Ruling Class”, p. 409.

甫,但我们却不能公开地执事与布道。<sup>⑫</sup>

在路德看来,每个人都有能力阅读《圣经》并给出解释。没有谁的解读(尤其是教皇的)必定优于其他人。这种“所有信徒均为神甫”的观念对教会在决定教义时的地位和必要性提出质疑,比以往的宗教观念都更具个人主义色彩。<sup>⑬</sup>

路德攻击的第三道墙是,只有教皇才能召集会议来解决或探讨教会问题,例如教义问题。路德认为,这项主张没有经文基础。相反,《圣经》文本表明,教会不止是一个人,教皇不等于教会,人民才是教会。因此,所有教会成员都有权力——也许通过统治者——来召集宗教会议,投票决定教义问题。换句话说,教会成员资格是向所有赞同教会的人开放的,教会就是其成员,身为教会成员即有权威通过召集会议以解决争议的方式来对教皇权力施加限制。

### 政治意义

路德认为,他的论证是针对特定的教会教义和主张,而不是针对教皇的。然而,他的观点对教皇的权力以及政治统治者的权威却有着重要的政治意义。通过驳斥教皇不谬性、教会的结构及其对政治统治者的控制,路德重新设定了基督教的性质。他将教会设想成由相对平等的成员组成,会众是教会的基础,教会统治者的行动权威来自教会成员的授权。所有这些论证都意味着政治上的平等、宪政主义以及关于政治权威有赖于人民之同意这种信念。最终,路德的观点将被运用于公民政府,用来限定权力和权威在各种机构间的分配方式。

更为直接的后果是,路德的神学授予世俗统治者的权威比他们以前在基督教欧洲所得到的更多。首先,路德表明,政治权威直接来自上帝,而不是通过教皇得到其权威。这就使统治者的权力获得神圣的基础,但这也意味着他们在为上帝、而不是为他们的自我利益服务时是有局限性的。其次,路德赋予世俗统治者一项重要的任务。由于人类是有罪的,“国家是上帝用来惩恶护善的仆人与工匠”。<sup>⑭</sup> 在这一点上,路德回到双剑学说,用它来支持世俗统治。

<sup>⑫</sup> Martin Luther, “The Freedom of a Christian”, in *Martin Luther*, p. 66.

<sup>⑬</sup> Roland Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Abingdon-Cokesbury, 1950).

<sup>⑭</sup> Martin Luther, “Secular Authority: To What Extent It Should Be Obeyed”, in *Martin Luther*, p. 378.



他宣称，教皇错误地解释了教义，耶稣在《路加福音 22:7》中所说的话其实并不禁止或废除世俗权威。更重要的是，世俗政府确实掌握着重要的宗教学说，而且，双剑非但不是分立的，相反，它们都由国王掌握。<sup>⑮</sup>

第三，虽然路德维护世俗权力，但他并不倡导建立一种绝对主义的、神圣不可侵犯的世俗政府。在 1523 年的一篇论文《世俗权威：它在多大程度上应当得到服从》（“Secular Authority: To What Extent It Should be Obeyed”）中，路德为世俗统治确定了限制。他首先讨论各种类型的统治之间的差异，然后主张有必要通过法律来限制统治：

必须注意，亚当的孩子所形成的两个阶级，一个生活于处于基督统治下的上帝王国，另一个生活于处于国家统治下的世俗王国，有着两种不同的法……每个王国都必须有自己的法和规则，王国或政府没有法就不能存在，这是为日常经验所充分证明了的。世俗政府的法律只适用于生命和财产，以及人世间的一切外在事务。<sup>⑯</sup>

基督教徒有责任既服从统治者，也服从世俗法律：

由于那柄剑对整个世界，对保持和平，惩罚与防止罪恶来说具有非常大的益处，而且必不可少，所以他非常愿意接受它的统治，纳税，尊重掌权者，从事服务，提供帮助，并尽其所能促进政府的发展。<sup>⑰</sup>

路德进一步提出，只有上帝能控制灵魂，世俗政府只对那些同意它们权威的人拥有权威，并没有哪个世俗政府能迫使人民皈依信仰。

路德所创建的是对个人良心的保护，是一道规定了世俗统治者的行为所受限的围墙。但是，如果君主逾越其权威，人们该怎么办？路德提出，人们不应用武力反抗政府，只能用真理和正义来反抗。一个人身为基督教徒的责任是首先服从上帝；虽然人们不必服从暴虐的、不按基督教方式行动的君主，但人们只应该被动地抵制他。

路德的政治意义在于，他重新思考了教会和国家的权威与个人之间的关系，并对教会和国家权力都设置了限制。路德对这些限制的强调为此后的宪政主义和宽容观念，以及关于教会和国家不同角色的观念提供了先例。

<sup>⑮</sup> “Secular Authority”, p. 381.

<sup>⑯</sup> “Secular Authority”, pp. 382—383.

<sup>⑰</sup> “Secular Authority”, p. 373.

## 约翰·加尔文

约翰·加尔文(John Calvin, 1509—1564)是新教的一个激进教派的创始人,这个教派于16世纪在路德之后发展壮大。路德指出教会是个病态的组织,从而对中世纪世界的秩序和结构提出质疑。他攻击教皇的权威性,从而有效地证明并不存在单一的教会中心。这样做的结果是带来了政治上的混乱。在应对这种混乱的各种方式中,有一部分是转而寻求由政治统治者来填补空白。加尔文延续了对政治制度的这种转向,寻求恢复由于新教徒和天主教会的分裂而受到破坏的神学秩序和制度秩序。加尔文不仅赋予世俗机构以道德权威——这是它们一直以来所缺乏的,而且为君主统治外衣下的神学绝对主义奠定了基础。



▲ 加尔文

了基础。

### 政治神学

加尔文在《基督教要义》中提出“上帝主权”和“预定论”等思想，奠定了新教神学的基础。

依赖于第一个部分,在于他们的良心并不像在任何法律义务之下那样遵守法律;相反,作为不受法律约束的自由,他们的良心带来的是对上帝意志的自愿服从……基督教徒自由的第三个部分教导我们,我们在上帝面前不受来自外在事物的任何义务的束缚,这些外在事物本身是无关紧要的,我们有时可以随意用用,其他时候则可以忽略。<sup>⑬</sup>

基督教徒的自由是一种属灵、以上帝为导向的东西。它并不包含物质性或者感觉性的东西;它包含着节制;它无需被他人注意到,只需上帝注意即可。基督教徒的自由包含信仰者的良心;只有当人类将所有注意力都转向上帝时,他们才是自由的。然而,对上帝的信仰并不影响对人类制度的信念。这些制度对基督教徒的自由而言是重要的。政府之所以有必要,是因为人类有罪,需要政府来确保他们正确地、在上帝的律法下生活。

加尔文区分两种类型的政府——精神的和政治的,每种政府都有自己的影响范围和责任范围:

人生活在两种政府之下——一种是精神的政府,它塑造出充满虔诚和侍奉上帝的良心;另一种是政治的政府,它教导人们认识作为人和公民的责任,这些责任将在他们与其他人的互动中得到履行……前一种政府与灵魂的生活有关,后一种政府则与人们在日常状态中的关切有关,这不仅包括衣食供给,还包括制定关于神圣、诚实和节制的规则,执行法律以规范人们与其邻人的共同生活。前一种政府位于人的心中,而后一种政府则直接指导外在的行为。<sup>⑭</sup>

加尔文提出,虽然这两种类型的政府被加以分别审视,但它们却能够、而且应当被视为履行着同样的功能,即协助人类为上帝服务。

在《论公民政府》中,加尔文表明这两种类型的政府是如何相互吻合的。他不同意奥古斯丁的观点,并不认为公民政府是一种“肮脏的东西”。相反,“只要我们还生活在这个世界上,公民政府就旨在珍视并支持对上帝的、外在崇拜,维护关于上帝的纯洁教义,并捍卫教会的组织结构。”<sup>⑮</sup>

<sup>⑬</sup> John Calvin, *On God and Political Duty* (Indianapolis: Bobbs-merrill, 1956), pp. 27—31.

<sup>⑭</sup> *On God*, pp. 40—41.

<sup>⑮</sup> *On God*, p. 46.

因此,公民政府有极大的权力推行其宗教使命。公民政府实施外在行动、要求民众服从的能力几乎不受制约。在它的各种权力中,公民政府能对奢华和人的罪恶加以管制。例如,加尔文提倡由一群他称为监察官(*ephors*)的官员来制约、监督行政长官,以便确保他在运用权力时服务于基督教目的。加尔文将政权的行政管理区分为三个部分:除了行政长官之外,还有法律和人民。

与路德一样,加尔文认为统治者的权力在起源上是神圣的:

国王和其他统治者对世上的所有事物所拥有的权威并非来自人的堕落,而是来自上帝的神意与圣训,他很乐意以这种方式管制人类事务。<sup>①</sup>

行政长官从上帝那里得到他们所应遵奉的命令,因此他们获得上帝的权威,作为上帝的代理人而任职。加尔文用《圣经》文本作为权威来支持这一观点。他引用《罗马书》中的话语:“帝王藉我坐国位。君王藉我定公平。王子和首领,世上一切的审判官,都是藉我掌权。”<sup>②</sup>《圣经》对君王的支持赋予他们重要的权力,实际上导致行政长官不受世俗法律的约束。他们的行为只服务于上帝的意志和法律。

至于行政管理的第二个部分,法律,加尔文则诉诸自然法传统。他提出,法律是由正义所实施的真正、永恒的统治,是为所有时代、所有民族中那些希望使其生活符合上帝意志的人规定的。他将上帝的法律、道德的法律视为自然法:

由于上帝的法——我们称之为道德法——确实正是在宣布自然法,以及已经由上帝深深镌刻在人们心中的良心,所以,这种法已经包含了我们现在正在谈论的由这种平衡所构成的整套规则。因此,所有法律的范围、规则和目的必定全在于这种平衡。<sup>③</sup>

道德法以平等为目标,是所有人定法的模板;人定法的制定应当以道德法为根据,并得到人民的支持。所以,真正的、或者说治理良好的公民政府尊重上帝的法律,并引导个人实现基督教徒的自由。

<sup>①</sup> *On God*, p. 48.

<sup>②</sup> Romans 12:8. (此处引言实际上出自《圣经·旧约·箴言》8:15--16,原文标示的出处疑有误。——译者)

<sup>③</sup> *On God*, p. 65.

行政管理的第三个部分,人民,需要从政府、行政长官和法律那里得到外在的支持,以便帮助他们实现基督教徒的自由。人民的第一项责任是自愿地、而非出于恐惧地服从行政长官。第二项责任是服从行政长官的每一项命令。他们的效忠既是政治上的,又是宗教上的;这种效忠需要人民的积极参与。个人对国家负有宗教责任,这种责任使积极的参与成为一件必要之事。由于国家是由积极行动的有信仰者所组成的政府,因此,可以迫使没有信仰的人根据特定的法律而行动,或者将其流放,或者将其定为异端。

与路德一样,加尔文也探讨了如何应对无视法律、反对上帝的行政长官的问题。他认为,即使行政长官滥用其权威,个人也必须服从他们,因为不服从他们就是反对上帝:

但是,如果我们将注意力转向上帝的言语,那么我们就将获得更深入的理解,这甚至包括不仅臣服于那些以适当的正直与忠实来履行他们对我们的责任的君主,而且还包括臣服于所有那些拥有主权的君主,即使他们并未履行他们的功能、完成他们的责任。<sup>④</sup>

人民应当服从行政长官,哪怕是不义的长官,因为上帝可能正愿意让他行不义之事,以便“惩罚人民的邪恶”。而且,加尔文断言,纠正不义并不是人民的任务;惩办不义长官的是上帝。

然而,在人民的服从义务中有一种例外情况。当行政长官发布的命令违背上帝意志时,这种情形就出现了。在这一点上,加尔文提出,“如果他们发布了任何反对上帝的命令,那么这种命令就应当不予理睬。”<sup>⑤</sup>在这种情形下,人民有责任被动地不服从统治者。

这些论证,连同加尔文为行政管理确定的三重结构,有着若干项意涵。一项意涵是,他指出了运用法律来制约专断政治权力的重要性。在这种情况下,制约政治权力的并不一定是市民法(civil law),也有可能是上帝法。更重要的是,在描述行政长官对上帝、人民对上帝以及行政长官与人民相互所负的责任时,加尔文设立了一种公民政府,这种政府以各方之间的一系列契约为基础。如果契约受到破坏,可以采用某些类型的限制行动来纠正这种破坏。然而,即使一位行政长官违背上帝的意志,背离他的责任,那么,人民实践他们的

<sup>④</sup> *On God*, p. 74.

<sup>⑤</sup> *On God*, p. 81.

公民不服从权利所能达到的极限也只是被动地抵制行政长官。

用契约来描述社会关系,这本身就有政治上的意涵。这种术语形成早期的社会契约论思想的基础,国家不再被视为由神意所建立,也不再被视为自然的,而是个人选择或个人意志的产物。加尔文并不认为社会契约是政治正当性的基础,也不认为它是国家之所以存在的原因。国家之所以必要,是由于人的罪恶,由于上帝要国家存在。然而,16世纪的其他政治思想家,无论他们是新教传统内部的思想家,还是对新教作出回应的天主教思想家,则进一步发展了社会契约理论。霍布斯、洛克和卢梭将运用这套语言,从而改变人们理解其政治义务和社会的方式。

## 女性与新教改革

对女性而言,新教改革几乎没有带来多少长远的变化。早期基督教运动最初鼓励女性挣脱传统角色的束缚。与这些运动所采取的方式非常相似的是,在反对教皇的斗争中,新教领导人借助女性的帮助。但是,一旦新教改革的主体工作完成,领导人就将女性重新归入母亲和妻子这些传统角色。在信奉新教的女性身上只发生了两项永久性的变化:一是创造出牧师之妻这种特殊角色<sup>⑥</sup>,二是强有力地鼓励女性学习阅读,但只阅读《圣经》<sup>⑦</sup>。除了这些改革之外,路德和加尔文都不倡导让女性的地位发生许多变化,无论是她们在家庭中的地位还是她们在与丈夫的关系中的地位。

路德对女性和男性的描述令人想起自从柏拉图和早期基督教以来的陈词滥调:

所以,女人显然是一种不同于男人的动物,不仅在成员构成上不同,而且在智力方面也远比男人逊色。但是,尽管在模仿上帝的形象——也就是正义、智慧和救赎——这一点上,夏娃和亚当一样是很高贵的被造物,但她依然还是个女人……在尊严和荣耀上都不可与

<sup>⑥</sup> Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York: Norton, 1962), p. 71.

<sup>⑦</sup> Bonnie S. Anderson and Judith P. Zinsser, *A History of Their Own: Women in Europe from Pre-history to the Present*, vol. I (New York: Harper & Row, 1988), p. 264.

男人同日而语。<sup>②</sup>

他用理性能力和智力来描述男性，又将女性简化成她们的身体，具体地说，简化为她们的生育功能。他说：“在我看来，看到女性的整个身体都被创造来用于达成抚养孩子这一目的，这会带来极大的快乐与惊奇。”<sup>③</sup>而且，由于女性的功能，她们“应当待在家里，安坐，料理家务，生育和抚养孩子”。而且，神意和两性间的生理差异都使得女性最适合于特定的从属功能，无论是在家庭还是政治共同体中：

丈夫掌握统治权，上帝的命令强制妻子服从丈夫。他统治着家庭和国家，进行战争，保卫财产，耕种土地，建筑房屋，栽培作物，等等。女人……既然已经不具备管理家庭之外的事务和国家事务的能力，那就应当待在家里，料理家务。<sup>④</sup>

古希腊人和早期基督教徒用上帝来证明男女各自角色的正当性，路德和加尔文同样如此。路德关于男性、女性、家庭和国家的观点表明，家庭的结构为国家的秩序提供范本，并证明其正当性。反过来，国家也运用其法律来执行神圣命令，规定女性的特定角色。就像《安提戈涅》所表现的那样，宗教、政治和家庭在规定性别角色这一点上是相互支持的。加尔文认为，夏娃诱惑亚当并导致从恩典中堕落，这就使女性的从属地位成为正当的。这意味着，女性在家庭和政治中都处于从属地位，这是上帝的意志，也是上帝对女性的惩罚。

## 结 论

新教改革打破了中世纪基督教的统一秩序，在政治思想中留下几项新概念。诸如路德和加尔文这样的新教思想家的神学理论改变了教会和国家之间的关系，最终对后者赋予了较之以前独立得多的权威。新教思想在攻击教皇绝对主义时也阐述了将在此后几个世纪里变得愈加重要的一些观念。这些观念关系到宪政主义、关于国家的社会契约论观点、个人良心的权利、人民作为权力的来源，以及个人在领导人没有尊重特定的要求或限制时采取行动的权

<sup>②</sup> Luther, cited in *A History of Their Own*, p. 254.

<sup>③</sup> Luther, cited in *A History of Their Own*, p. 261.

<sup>④</sup> Luther, cited in *A History of Their Own*, p. 259.

利等。最后,对教会等级制的背离,以及对每个人独自解读《圣经》的权力的追求为宗教认识论和个人主义的出现提供了动力,而且它们还得到社会中其他力量的支持。这些力量共同创立了关于个人自由和国家权威的新一套政治假定和价值观,它们与此前一千年里所存在的那些政治假定和价值观有着极大差异。

但是,新教改革创立了什么类型的个人主义?又是为谁而创立的?“所有信徒均为神甫”这一原则是否已经或者应当适用于女性?她们是否应当被视为上帝面前的平等者和人世间的平等者?新教徒所创立的个人主义究竟是一种目的开放的自由,容许个人做他们想做的任何事,还是一些限制条件,制约个人去做自由容许他们做的事?而且,尽管新教似乎为个人创建了空间,但是与此同时,它也增强了世俗统治者的权力。那么,这些运动的目的是彼此对立的吗?

## 补充读物

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2: *The Age of Reformation*. New York: Cambridge University Press, 1979.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study of the Origins of Radical Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

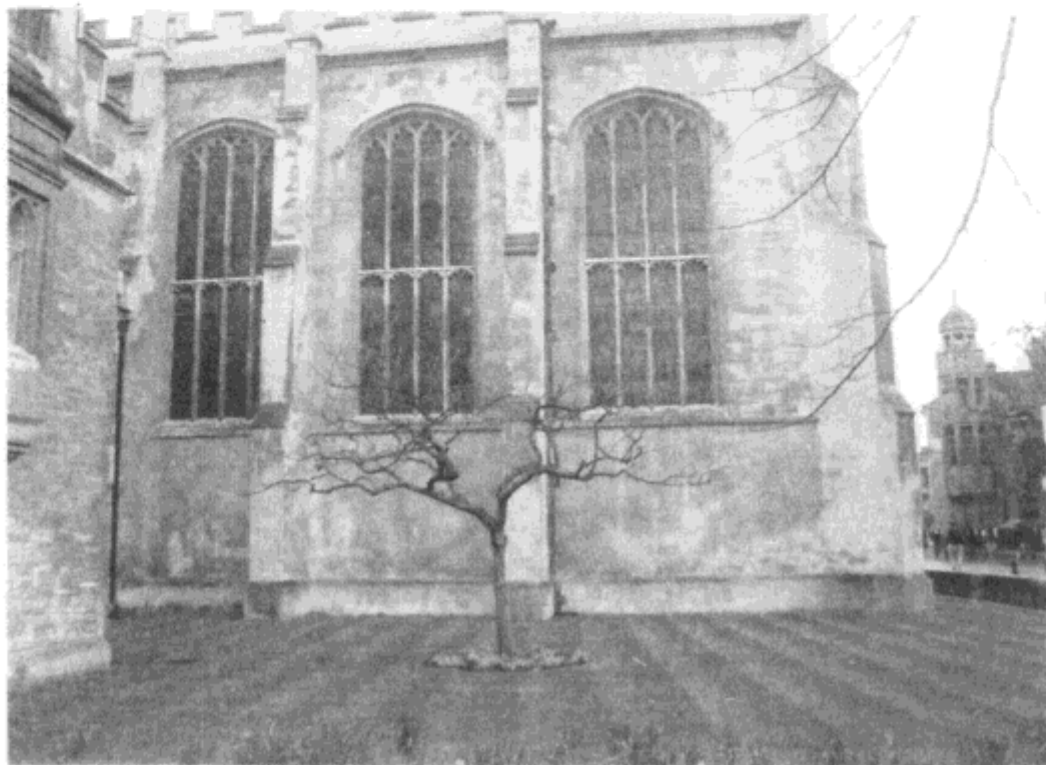
Wolin, Sheldon. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown, 1960.





## 第十一章

# 哥白尼、培根、笛卡尔与牛顿： 现代政治的科学基础



◀ 苹果树

牛顿的著作  
改变了 17 世纪人  
们对世界的理解。

## 导 言

中世纪基督教政治以信仰和对理性的矛盾心态为基础。它用一种等级制视角来描述宇宙，这种视角为政治价值和权力规定了一条统一的序列：从上帝到教皇和教会，再到较低级的宗教官员，最终到世俗统治者、男人、女人和儿童。<sup>①</sup> 不过，除了以基督教神学为基础以外，这个政治世界也以一套科学假定为基础，其源头可追溯到亚里士多德的著作，尤其是他的《形而上学》。同时，

---

<sup>①</sup> Alexandre Koyré, *From the Close World to the Infinite Universe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), p. 2.

基督教世界也通过柏拉图的《蒂迈欧》(*Timaeus*)——他在其中描述一个被称为上帝的造物主创造宇宙的过程——以及新柏拉图主义者,如普罗提诺(Plotinus, 205—270)和玻菲利(Porphiry, 232—?)的解读来理解自身。新柏拉图主义者从《蒂迈欧》中接过这些观念,认为一个单独的“太一”(Oneness)或者“存在”(Being)是创造和支配宇宙的唯一原因或力量,宇宙就是从中生发出来的。这些科学观念共同构成了一种宇宙论,或者说关于宇宙的理论,对基督教世界的政治和宗教提供支持。

但是,从16世纪开始出现了一种新的科学观。它不仅质疑古典时代和基督教徒所持的旧宇宙观,而且最终动摇了当时的宗教秩序和政治秩序的基础。

## 亚里士多德—基督教科学世界

从《创世纪》描述的特征可以看出,基督教徒眼中的宇宙是一个由上帝创造并统治的宇宙,地球位于宇宙的中心,男人在这个星球上是居于主人地位的物种与性别。在奥古斯丁看来,有关“世界如何构造”的知识并不需要诉诸理性或科学即可获得,有信仰就足够了:

于是,当我们追问“在宗教上,我们能相信什么?”的时候,我们不必像古希腊人称为“自然学家”(physici)的人们那样去探讨事物的本性;我们也不必提防基督教徒对元素的力量和数目——天体的运动、秩序和蚀——一无所知……基督教徒只要相信所有被造物——无论是天上的还是地上的、可见的还是不可见的——背后的唯一原因是造物主、亦即唯一真实的上帝的善,这就足够了;除了上帝自己以外的所有事物都从他那里获得其存在。<sup>②</sup>

亚里士多德形而上学[在欧洲]的重新出现及融合改变了基督教的政治宇宙论。如果说,教会的政治宇宙包含着最初由亚里士多德、托勒密(Ptolemy)和其他古代人所描述的终极因与第一因,那么,阿奎那、但丁和其他基督教徒的著作则创造出基督教宇宙的神学等级制。<sup>③</sup> 这个宇宙就是但丁在《神曲》中所描绘的宇宙,一端是上帝、善和天堂,另一端则是魔鬼、恶和地狱。

<sup>②</sup> Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 107.

<sup>③</sup> *Copernican Revolution*, pp. 109—111.

对这种基督教宇宙论的信仰在一千多年的时间里发挥着影响。但是,从16世纪中叶开始,现代科学对基督教造成冲击;同时,现代政治、政治理论和现代社会也带来了冲击。现代科学在启蒙运动时期取得的发展以若干种方式进行着这种冲击。首先,作为理解这个世界,并为其建立秩序的唯一或首要方式,信仰原本是至高无上的,但现代科学则对此提出挑战。诸如培根和笛卡尔这样的思想家论证道,理性,尤其是科学理性(scientific reason),在特定规则或方法的指导下,能阻止人们犯错或陷入教条,并带来更好的理解。宗教和宗教迷信经常被视为束缚人类心灵的教条。

来自科学的第二项挑战涉及如何重新定义宇宙。基督教徒认为,上帝创造并积极管理着宇宙,宇宙之中的所有运动和行为都以神为目标。例如,像尼古拉·马勒伯朗士(Nicolas de Malebranche,1638—1715)这样的哲学家就认为,用“神的异象”就可以解释宇宙中的运动,包括心灵和身体如何相互作用。这种基督教宇宙并不仅仅由事物或物质组成,而是掺杂着善这种道德属性,因为它是上帝创造的。这意味着,对宇宙的描述实际上也就是将道德上的善归结于它。这些道德属性通过上帝法和自然法规定着人的行为标准,决定着哪种类型的人定法和政府是最好的。

因此,发展到16世纪之时的科学思维同时带有基督教和亚里士多德思想的特征。就它的基督教方面而言,在解释为什么行星、太阳、月亮和恒星围着地球转的时候,上帝处于所给出解释的中心,而且上帝还解释了为什么存在着一些东西,而不是一片虚无。就亚里士多德和新柏拉图主义这方面而言,这种科学思维用现实的等级递变和四因说来描述宇宙。如果宇宙可以被理解为从生成(becoming)到存在的运动,那么,物质就也可以被描述为处于从现实的低级状态向高级状态的运动中。此外,宇宙也是有目的的,而非机械地运转着;所有实体都在追求它们的终极目的。然而,如果上帝并不存在,或者,如果宇宙不是有目的的,而是像一部机器那样运转着的,那将会如何?人们是否能想像一种剥离了上帝和终极因的科学?

从16世纪到18世纪的科学家对这种宇宙观提出挑战,自觉地寻求与古代人和基督教的宇宙观决裂。早在15世纪,库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa)就已经提出,宇宙并非基督教徒所认为的那样。他质疑道,地球是否位于中心点?宇宙是否有中心或者有限的边界?不过,直到16世纪,尼古拉·哥白尼才对“地球是宇宙中心”这信仰提出挑战。弗朗西斯·培根将宗教视为心灵的迷信,挑战信仰和理性之间的关系,并质疑宇宙是由终极因所支配的观

► 托勒密的  
宇宙体系



念。笛卡尔延续这一脉络的攻击,将上帝逐出知识的中心,转而将人确立为知识的中心。牛顿完成了这一重新定义过程,用机械力和运动定律来重述宇宙。到18世纪中叶,旧的基督教宇宙论在本质上已经名存实亡,基督教作为政治、社会和道德价值的主要基础而具有的统治地位也已名存实亡。所出现的要么是基督教秩序的各种价值观的世俗化,要么是理性和自我完全取代教会和《圣经》,成为人类知识的基础。<sup>④</sup>

虽然现代科学最终拒斥了亚里士多德—基督教的宇宙论,但我们不应认定这种宇宙论毫无可取之处。描绘宇宙图景、绘制星图的工作变得愈加准确,模型也愈加复杂。数学继续得到发展,尤其是当它从阿拉伯和伊斯兰世界传到基督教欧洲时;在医学和解剖学上进行的努力,虽然按今天的标准来看很粗糙,但却保留了古典传统和理解世界的努力。

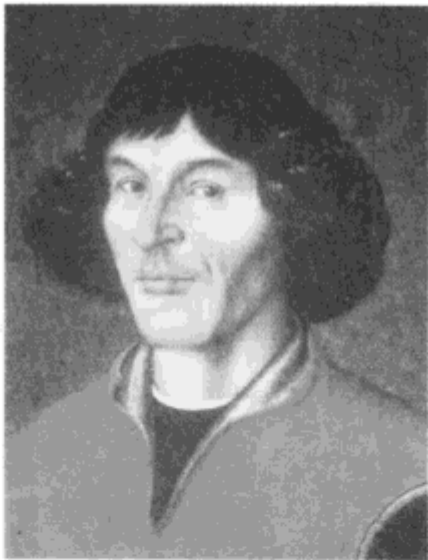
## 尼古拉·哥白尼

尼古拉·哥白尼(Nicholas Copernicus, 1473—1543)是一位波兰天文学家,

他可能在不经意间摧毁了古代和基督教世界所持的价值观,并领导了一场有助于创建科学的现代价值观的革命。<sup>⑤</sup> 在一个层次上,他的著作《天球运行论》(*On the Revolutions of the Celestial Spheres*)(1543年)是相当吻合的;它仅仅试图对地心说宇宙模型进行一些小调整。古埃及的托勒密,以及希腊人、罗马人和信奉基督教的欧洲人,都认定地球是宇宙的中心。然而,为了维持这一信念,天文学家不得不对行星的运动作出一系列假定,包

► 哥白尼

他可能在不经意间摧毁了古代和基督教世界所持的价值观,并领导了一场有助于创建科学的现代价值观的革命。



<sup>④</sup> Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

<sup>⑤</sup> Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

括当行星围绕地球旋转时，它们会偶尔向后运动或者在一些小圈上运动。正如哥白尼所说：

整个世界——除了地球以外——被认为在这一运动的作用下从东向西运动。这一运动被认为是所有运动的共同标准……其次，我们感觉到其他运动是与之相对的运动，即太阳、月亮和漫游的星球从西向东的运动。<sup>⑥</sup>

因此，哥白尼最初尝试的是设计出更好的数学方程来预测和解释行星和其他天体的不规则运动。但是，他所得出的结论却对当时的假定提出了质疑：

我认为最有必要的是，我们应当认真注意天体与地球的关系是什么，以便不会——当我们希望详察那些最高之物时——对那些离我们最近的事物一无所知，从而不至于——由于同样的错误——将本属于地球的特性归因于天体。<sup>⑦</sup>

这种重新思考促使哥白尼对地球在宇宙中的位置进行了进一步的推测：

虽然许多权威都说地球位于世界的中心，以至于人们认为与此相反的命题是荒谬、不可理喻的；但是，如果我们认真思考这个问题，我们就会看到，这个问题尚未得到最后解决，决不应忽视它。<sup>⑧</sup>

哥白尼接下来探讨的是，如果假定太阳是宇宙的中心，而地球是距离太阳第三遥远的行星，同其他行星一起围绕太阳旋转，那将具有什么后果？

哥白尼的目标也许本来是温和的，但是宗教团体并不这样看待他所做的这些推测。新教改革者谴责他的著作。例如，马丁·路德说：“这个傻瓜希望颠覆整个天文学；但是神圣的经文告诉我们，约书亚(Joshua)命令太阳静止不动，而不是地球。”<sup>⑨</sup>1616年，教皇宣布这本书为异端，禁止天主教徒阅

---

⑥ Nicolas Copernicus, "On the Revolution of the Celestial Spheres", in *Man and the Universe: The Philosophers of Science*, ed. Saxe Commins and Robert N. Linscott (New York: Random House, 1942), p. 49.

⑦ "Celestial Spheres", p. 51.

⑧ "Celestial Spheres", p. 51.

⑨ *Copernican Revolution*, p. 191.

读它。

这本书为什么受到谴责？在许多方面，宇宙的日心说模型威胁到基督教秩序的根基：

基督教徒的生活和道德已经建立在地心说的基础上，这部戏剧无法轻而易举地转而适应地球在其中不过是众多星球之一的那个宇宙。在但丁所描述的基督教思想的传统结构中，宇宙论、道德和神学长期以来相互交织……哥白尼的主张对基督教信徒提出许多巨大问题。例如，如果地球仅仅是行星之一，那么，如何继续保留关于堕落和拯救的故事，以及这些故事对基督教徒生活的巨大影响？如果还存在本质上与地球类似的其他星球，上帝的善必定将使这些星球也有人居住。但是，如果其他星球上也有人，那他们怎么会是亚当和夏娃的后代，又怎么会传承了原罪？人在由一位友善、万能的神为他创造的地球上经受着苦难，这种苦难除非用原罪来解释，否则就是难以理解的……最糟糕的是，如果宇宙是无限的，就像哥白尼之后的许多思想家所认为的那样，那么上帝的宝座能安置在什么地方？在无限的宇宙里，人怎样找到上帝，上帝又怎样找到人？<sup>⑩</sup>

中世纪基督教神学的整座大厦都建立在“地球是宇宙中心，而不仅仅是几个行星之一员”这个假定上。这种地心说模型规定着人与上帝的关系，同时也规定着人是什么。教会所做的是创建一条关于存在的宏伟神学链条，地球位于这一链条的中心；<sup>⑪</sup>天主教会是这一链条的中心；教皇从上帝那里得到他的权威，能够宣称他拥有一种可以支配人间帝国的特权地位。

因此，对地心说模型的挑战也就是要将教皇和教会从这种中心地位上逐出，并对基督教的等级制、秩序和地位提出质疑，正像路德和加尔文对基督教教义所做的那样。哥白尼实际上创造出一种新的（权力）中心，教皇不再处于这个权力中心之中。而且，在取消了地球的中心位置之后，哥白尼同时也取消了地球和人类的特殊地位。不可避免的是，他的理论（以及伽利略的理论，他是一位著名天文学家，也支持宇宙的日心说模型）将受到教会的谴责。

<sup>⑩</sup> Copernican Revolution, pp. 192—193.

<sup>⑪</sup> Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964).

哥白尼最终迫使人们重新思考宇宙，它不再是由上帝支配的，而是以某种不同方式运行着。也许，宇宙并不需要不断得到神意的指导；相反，正如一些人所说，宇宙就像一只钟表。在这种情况下，一旦宇宙建成并发展，它就按照自己的轨迹运行。这改变了上帝的身份：上帝不再是一名父亲式的人物，而是伟大的钟表制造者。

总的来说，我们可以将哥白尼革命描述为：

一场观念革命，人关于宇宙及其自身同宇宙关系的观念所发生的一次转型。文艺复兴时期的思想史一再被宣布为是西方人的知识发展中出现的一个划时代的转折点。但是，这场革命却取决于天文学研究中最晦涩、最深奥的细节。<sup>⑫</sup>

虽然哥白尼开启了摧毁中世纪政治秩序根基的那场革命，但是，无论是他还是他随后的追随者都未必试图摧毁基督教世界所秉持的各种真理。于是，问题就在于如何在没有摧毁旧真理的情况下为它找到新的根基。

## 弗朗西斯·培根

弗朗西斯·培根(Francis Bacon, 1561—1626)是一位英国哲学家和科学家，也是詹姆斯一世国王(King James I)手下的一位重要官员。哥白尼和其他人开启了对基督教世界所坚持的各种假定的重新思考，并提出新的方法来研究宇宙、重新定义上帝、人和宇宙之间的相互关系，而培根则延续了这种思考。

培根有意识地重新思考古代人所持的各种假定。在他的著作《新工具》(*Novum Organum*) (1620年)中，他提出，到他当时为止，“还没有人有足够坚强的心灵和足够坚定的目标来迫使自己抛开所有理论和常见的想法，将理解力运用于……对观念进行全新的考察”。<sup>⑬</sup>而且，“我们必须从最基础之处重新开始，以免我们永远在一个圆圈里打转，只取得些微可鄙的进步”。<sup>⑭</sup>培根表示，他之所以要这样做，是因为“相反，我的目的在于尝试一下，看看我是否

<sup>⑫</sup> *Copernican Revolution*, p. 1.

<sup>⑬</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, in *Man and the Universe: The Philosophers of Science*, ed. Saxe Commins and Robert N. Linscott (New York: Random House, 1942), p. 129.

<sup>⑭</sup> *Novum Organum*, p. 84.

能够在事实上更加牢固地奠定和扩展基础,并且更加广泛地扩展人的力量和伟大性”。<sup>⑮</sup>

培根在《新工具》中的论证有一部分是在批评古希腊人的演绎理性方法。根据培根的观点,古希腊人的方法容易造成各种歪曲和错误。事实上,《新工具》的主要篇幅都在批评“心灵的四种偶像”,或者说影响人类理解力的四种错误。它们是:部族偶像、洞穴偶像、市场偶像和剧场偶像。

部族偶像是由人性造成的自然歪曲。它们是各种感觉形成的把戏。这些错误的产生是由于人的感觉就像一面扭曲了的镜子。人们之所以不能完美地把握或者理解世界,是由于人们往往被感觉到的各种经验所耍弄。洞穴偶像是在每个人身上都能发现的偏见或歪曲。每个人都有独特的视角,都受到独特的限制,从而导致以不同方式错误地看待这个世界。第三种偶像是市场偶像。这种歪曲是由于人们之间的相互作用而出现的。最后一种是剧场偶像。这是由来自哲学教条的偏见而造成的歪曲。由于每一种偶像都对人类理解力造成限制,培根倡导在新的基础上用新的方法来探讨这些问题。

在培根看来,剧场偶像是最深刻、最富危害性的偶像。他认为,包括柏拉图和亚里士多德在内的古代逻辑学和自然哲学并不纯粹,而是受到剧场偶像的腐蚀。培根批评对传统的崇拜,因为这样会限制人类的知识,并认为如果人类理解力要取得进步,就必须同古人划清界限。不过,他将剧场偶像的最尖锐批评留给宗教。他认为,宗教和神学发动了反对科学和知识的战争,从而对人类理解力造成“最严重的伤害”。他主张,“不应忘记,在每个时代,自然哲学都遇到过棘手的、很难对付的对手;也就是迷信以及对宗教盲目、不加节制的热情”<sup>⑯</sup>。

但是,培根所关注的并不只是一般意义上的宗教。他提出,真正的问题在于基督教,具体地说,在于基督教试图从《圣经》中演绎出一个知识体系:

将错误加以神圣化,这是最有害的……然而,一些现代人却极端轻率地沉溺于一种虚荣心,以至于试图根据《创世纪》的开头几章、《约伯记》以及神圣著作的其他部分来创立一个自然哲学体系,在活着的事物中寻找死去了的东西。<sup>⑰</sup>

<sup>⑮</sup> *Novum Organum*, p. 141.

<sup>⑯</sup> *Novum Organum*, p. 123.

<sup>⑰</sup> *Novum Organum*, p. 99.



运用神学和上帝来解释宇宙，这种做法的问题在于，它假定世界是有目的的，所有无法得到解释的现象都被简单地归因于某种神圣行为。因此，培根的攻击是对亚里士多德终极因观念的攻击，托马斯主义的基督教教义和宇宙论正是采用这种观念来解释宇宙的结构和秩序：

然而，永远不会止步不前的人类理解力将在自然的秩序中寻求某种较为靠前的东西。随后，在为了更为深入的探寻而进行的斗争中，人类理解力转而依靠较容易获得的东西——亦即终极因；这些终极因与人性，而不是宇宙的本性有着明显关联。<sup>⑮</sup>

培根拒绝诉诸宇宙的终极因或终极目的，这仅仅是他所说的剧场宗教偶像中的一个例子。宇宙并不像基督教徒所认为的那样是有目的的。它完全没有所谓的终极因，有的只是机械因。人们可以找出这些机械因，但不是通过《圣经》的经文或者运用演绎逻辑。相反，培根论证道，应当在科学的、实验的方法指导下，运用感觉来阻止这几种偶像的产生，并对宇宙获得真正的理解。

培根的论述意味着，没有必要用上帝来解释自然或人，自然哲学无需借助神学教条，更能解释宇宙，也更能发展人类的理解力。培根由此带来了科学方法的开端，这是一种获得和巩固知识的新方式。在这里，科学开始呈现为一种有助于获得力量(power)和知识的工具，呈现为支持特定命题的基础。自然就像女人一样，是要被征服的。<sup>⑯</sup> 培根还将科学的新目标描述为达到“人的知识和力量相遇之处”，赋予人们更大的力量。因此，力量就是运用理性来征服自然；理性被用来获得力量和控制，而不是为了实现思辨性的目的。



◀ 培根画像  
培根则把信仰和宗教指责为理解力的敌人。

培根的论述用一种新眼光来看待神学。从基督教的或奥古斯丁的视角看来，有必要用信仰和宗教来支持理性；与此相反，培根则把信仰和宗教指责为

<sup>⑮</sup> *Novum Organum*, p. 89.

<sup>⑯</sup> Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), pp. 10–12.

理解力的敌人。

除了直接攻击宗教之外，培根的论述还以另外两种方式对教会构成威胁。首先，通过批评信仰和宗教，培根掏空了教皇的权力赖以获得支持的正当性基础。也就是说，人们能够诉诸理性来质疑包括教皇在内的宗教权威。其次，通过反驳终极因观念，培根摧毁了基督教宇宙论的基础，这种宇宙论支持教皇声称他的权威直接来自上帝。在这两种情况下，培根的论述对教会之普遍主义构成的威胁都比新教构成的威胁更严重。他不仅使宗教成为敌人，而且威胁要颠覆信仰和理性之间的关系，而这种关系已经支撑教会长达一千六百年之久。

## 勒内·笛卡尔

勒内·笛卡尔(René Descartes, 1596—1650)是一位重要的法国哲学家。



► 笛卡尔

“我思，  
故我在。”

他继续发展了培根所阐述的有关科学的许多论述。像培根一样，笛卡尔有意识地试图为科学和知识重构或提出一种新的开端。在他的首部主要哲学著作《谈谈方法》(*The Discourse on Method*) (1637年)中，笛卡尔注意到，人的心灵是会犯错的，这就需要一种方法来加以制约。他论证道，当前的知识立足于“并不比沙滩和软泥地强多少的基础上”。<sup>②</sup>为了纠正由于人的知识所立足的虚弱基础而引起的错误，笛卡尔提出，他采取的是：

从我的心中将它们全部清除，着眼于用更加可靠的基础来取代它们，在能证明它们与理性相一致的情况下重新接纳它们。我坚定地相信，较之依靠那些老旧的基础和遵循我在年轻时曾经心悦诚服地接受的原则，我能通过上述这种方式在生活中取得好得多的成功。<sup>③</sup>

因此，理性的逻辑将成为人们在决定何为真实，或者至少是决定什么值得

<sup>②</sup> René Descartes, *The Discourse on Method*, in *Descartes's Philosophical Writings*, trans. N. K. Smith (New York: Modern Library, 1958), p. 97.

<sup>③</sup> *Discourse on Method*, p. 103.

保留的时候采用的手段。但是，笛卡尔意识到，他的方法可能摧毁政治和道德价值，因此他倡导建立一种“临时的道德规则”，直到理性能支持并维系一套新的规则为止。

在笛卡尔最著名的著作《第一哲学沉思录》(*Meditations on First Philosophy*) (1641)中，《谈谈方法》所开启的对感觉的怀疑和对确定性的寻求得到进一步发展。在这部著作里，笛卡尔试图通过找到某些他无法怀疑的东西来寻求所有知识的基本原则。但是，不能信任感觉，因为它们具有欺骗性。一个人可以认为他正在正确地感知这个世界，而实际上他正在做梦；或者，更糟糕的是，上帝可能就是个大骗子，或者“恶毒的天才”，不断愚弄着人们。<sup>②</sup>

笛卡尔继续怀疑所有能被怀疑的东西，直到他找到一些无法被质疑的东西，即使上帝确实是个邪恶天才的话。这里的“某种东西”就是对怀疑的处理过程和存在本身：

如果我说服自己接受某物，那么，在这样做时，我便能肯定自己确实存在着。但是，如果有某个尚不为我所知的骗子，非常强大而且狡猾，一直在用他的聪明才智欺骗着我，那么又将如何？和前一种情况一样，如果他在骗我，那么，毫无疑问的是，我存在……因此，在仔细思考并认真审视所有这些事情之后，我们最终得出这样一个结论：每当我提出，或者在心中想到“我是，我在”(*Ego sum, ego existo*)，这个宣示都必定是真的。<sup>③</sup>

笛卡尔的方法在“我思，故我在”(*Cogito, ergo sum*)这一陈述中达成确定性。他的结论是，他不能怀疑他自己的存在，因为思考不能与存在分离开。

笛卡尔结论的重要性在于，思考本身变成重构人类知识和原则的出发点。诉诸位于自我之中的认识论基础，思考证实(substantiate)这个世界。这种视角与圣奥古斯丁和基督教的视角明显不同，他们的出发点是以上帝作为知识的基础。笛卡尔完全颠覆了基督教的秩序。最后，笛卡尔从“思”中推导出上帝必然存在，神不是骗子，整个世界能通过运用理性从上帝那里重新构建出来。但是，他的所有重构都以一个人的自身存在所具有的确定性为前提。对于证实自我或世界而言，上帝和宗教并不具有突出的重要性。

<sup>②</sup> *Discourse on Method*, p. 181.

<sup>③</sup> *Discourse on Method*, p. 183.

笛卡尔这两部著作的目标是运用新的规则来消除怀疑,防止受到感觉的欺骗,并保证人们能克服扰乱心灵的罪恶。事实上,根据笛卡尔的观点,“根据自然(by nature),良好的感觉或理性为所有人平等拥有”<sup>④</sup>,所以,他所建议的科学规则能保证每个人都能与其他人在同等水平上进行推理。他认为,当科学理性赋予每个人进行质询与怀疑的能力时,它就是一种伟大的平衡器。

笛卡尔尽管诉诸理性,但他小心谨慎地不像培根那样大胆攻击宗教。他的这两部著作从不攻击上帝,反而都诉诸上帝来协助验证知识,而《沉思录》则是献给神学教师的。也许,笛卡尔之所以避免直接攻击教会或上帝,是因为他害怕像伽利略那样受到教会谴责并于1633年被迫放弃对哥白尼理论的信念。笛卡尔在《谈谈方法》中承认,这一谴责令他感到深深的苦恼,以至于他扣下了自己的一部著作。

笛卡尔的最后一本书《指导心灵的法则》(*Rules for the Guidance of Our Native Powers*)写于1629年,也就是伽利略受到谴责之前四年,但直到他死后的1701年才出版。在这本书中,他通过一如既往地运用怀疑、理性和对虚假真理的攻击而继续从事对真理和确定性的探求。但是,这本书没有诉诸上帝或神学,从而使其或许成为笛卡尔最激进、最世俗化的著作。

总之,尽管笛卡尔的哲学并不攻击终极因,但他确实将上帝降格到位居自我之后的次等地位。科学推理成为每个人能用来提出质疑和探究自然世界的工具。但是,理性的这种目的也可以被用于其他目的,因为从考察宇宙到质疑宗教和政治世界,这中间只有一小步。于是,笛卡尔的遗产就是创建一种科学的认识论个人主义,这对新教神学和马基雅弗利政治学中的个人主义提供了支持。

## 伊萨克·牛顿

伊萨克·牛顿(Isaac Newton, 1642—1727)是一位英国数学家、物理学家。他的著作改变了17世纪的人们对世界的理解。在他的《数学原理》(*Principia Mathematica*),或称《自然哲学的数学原理》(*Mathematics Principles of Natural Philosophy*)(1687年)中,他重新解释了宇宙中的物体是如何相互作用的。在牛顿之前,重力被解释为一种普遍的吸引力,吸引所有物体向着宇宙的中心——也就是地心——掉落。但是,当哥白尼取消了地球的中

<sup>④</sup> *Discourse on Method*, p. 93.

心地位后，这种解释就不再有效了。

牛顿提出的三大运动定律有助于解释引力。他认为，自然“全都受到特定的力的作用。构成物体的那些粒子通过某些迄今未知的力或者相互吸引，结合成有着规则外形的物体，或者被彼此推开。”<sup>⑤</sup>在他看来，这些力是自然本身的一部分。

牛顿的宇宙是用物理力和数学方程来描述的，而这就意味着宗教上的终极因对理解日常事件而言不再至关重要。虽然牛顿可能仍然将上帝视为宇宙的终极创造者，但他所理解的上帝和宇宙与早期基督教徒的上帝和宇宙极为不同。上帝是一名建筑师，一位数学家，或者一位伟大的钟表制造者，而宇宙则像一只大表。一旦上帝创造出宇宙这只大表，或者给其上紧了发条，那它就开始根据规律、规则和属性——人最终能够理解与描述它们——自行运转。<sup>⑥</sup>这样一个宇宙不是由一位时刻注视着世界和人类的大家长操控着的。他，或者它，是有着不同特征的上帝；他的在场（presence）和存在（being）并不像基督教思想家所认为的那样是世界构造的一部分。在这个宇宙里，既没有神学终极因的位置，也没有必要用它来解释这个宇宙。

牛顿的主张意味着，宇宙的自然规律不是道德的，而是数学的。人们无需援引作为终极因的上帝，只要通过力、质量和加速度之间的相互联系即可解释自然。

将宇宙重新定义为某种机械物，这也意味着将关于世界的事实性描述和理解同道德主张分离开。大卫·休谟（David Hume），一位重要的18世纪英国哲学家，当他论证“几乎无法想像”道德上的“应该”如何能从事实陈述或者世界上的事物状态中推导出来时，最好地把握了这种新宇宙的意义。<sup>⑦</sup>他的观点是，宇宙的自然规律并不包含对个人有约束力的道德属性。相反，宇宙只不过就那样存在着；每个人都是宇宙的一部分，但既不处于宇宙的中心，也不受到宇宙之中的任何道德规则的指导。



◀ 牛顿

牛顿的主张意味着，宇宙的自然规律不是道德的，而是数学的。

<sup>⑤</sup> Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, ed. F. Cajori (Berkeley: University of California Press, 1946), xviii.

<sup>⑥</sup> A. Robert Caponigri, *A History of Western Philosophy: Philosophy from the Renaissance to the Romantic Age* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1963), p. 295.

<sup>⑦</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978), p. 469.

## 女性与科学革命

背离宗教和信仰,转而将理性作为理解世界的一种方式,这也为捍卫传统的家庭和性别角色提供了新的途径。科学哲学家,例如培根和牛顿,都将自然描绘成一个女人,或者将其描述成女性化的,而将科学和理性描述成男性化的。这就在二者之间建立起一种对立关系,男性化的理性寻求征服女性化的世界,很像马基雅弗利曾经描述过的男性化的美德寻求征服女性化的运气一样。

虽然宇宙概念和政治权威概念都处于不断变化之中,但是,理性仍然是人的一种工具,很快就被用来改变除了女性地位之外的一切事物。事实上,在整个17和18世纪,理性都还将继续支持让女性在政治过程和家庭中处于从属地位。

## 结 论

19世纪德国哲学家弗里德里希·尼采认为,“自从哥白尼以来,人似乎就站在一个倾斜的平面上——如今他正越来越快地从中心滑开——滑向哪里?滑向虚无?”<sup>⑧</sup>通过取消人在宇宙中的中心地位,哥白尼开启了重新思考基督教世界的大门,并将在政治理论和西方政治中引起轩然大波。思想上的改变同时也改变了人们看待自身的方式,而且,这种改变有着自身内在的动力,摧毁旧世界,创造出的一套逐渐被称为“现代”的理性价值观。

哥白尼的日心说宇宙模型几乎促成了又一次从恩典中的堕落。一旦取消了人类的宇宙中心地位,为基督教提供支持的宇宙论就受到质疑,而这就对上帝和宗教为道德权威和政治权威塑造根基的能力造成怀疑。政治哲学和人类所需要的是一种新的“阿基米德支点”(Archimedean point),或者说令旧价值能得以重建的中心。<sup>⑨</sup>那种阿基米德支点和基础就是科学理性。

科学的思想家(scientific thinkers)认定,当理性得到正确规则的指导时,它就有能力抛弃所有虚假的、阻碍人类理解力的真理、教条、迷信和偏见。理性的用意既不在于摧毁宗教,也不是要摧毁基督教秩序所持有的道德价值和政治价值,而是要将其置于更加坚实的基础之上。但是,正如尼采所指出的,理性是否能依靠自身、基督教和在一个时代里居于支配地位的政治秩序?最

<sup>⑧</sup> Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (New York: Vintage, 1967), p. 155.

<sup>⑨</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition* (New York: Anchor, 1959), pp. 234—236.

终，理性确实做到了这一点。<sup>⑨</sup> 科学的思想家为宗教寻求合乎理性的基础，质疑上帝的存在，并最终要求道德真理以及由信仰、教会和君主制实施的政治均统治均具有合乎理性的基础。

通过倡导以理性作为政治权威的基础，科学的思想家重塑宇宙的结构。科学是否能被用于解放个人？君主和统治者是否能经受得住对他们的权力和特权的理性审视？是否有一些问题应当不受科学考察的约束？正如伊曼纽尔·康德后来所追问的那样，上帝、自由和不朽能否免于理性的、科学的分析？如果不能，那么这对人类又意味着什么？

## 补充读物

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. New York: Anchor, 1959.

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

Blumenberg, Hans. *The Genesis of the Copernican World*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

Horkheimer, Max, and Adorno, Theodor W. *The Dialectic of the Enlightenment*. New York: Continuum, 1972.

Koyré, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

Kuhn, Thomas S. *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

Lindberg, David C. *The Beginnings of Western Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Spragens, Thomas A. Jr. *The Irony of Liberal Reasoning*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

---

<sup>⑨</sup> Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988).

## 第十二章

# 霍布斯：实现和平

### 导 言

当1666年的伦敦大火紧随1665年的大瘟疫而来时，英国议会的一个委员会开始调查霍布斯“无神”的书《利维坦》是否应该对上天发出的这种不悦信号负责。霍布斯渡过了质询难关，没有受到任何指控，但是受到惊吓的霍布斯此后再也没有在有生之年出版过任何著作。



► 霍布斯  
“恐惧  
和我是双胞  
胎。”

英国哲学家托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes, 1588—1679)是一个审慎的人。他是硬汉英雄形象的对立面，认识到自己在人性上的虚弱与不安全，并将其转化为一种美德。他以自己的胆怯为荣，就像别人以勇敢为荣一样。霍布斯是个早产儿。在他出生的时候，英国正面临可怕的西班牙无敌舰队(Spanish Armada)的威胁。他后来写道：“恐惧和我是双胞胎。”显然，他的生活和著作里弥漫着对暴死(violent

death)的恐惧。西班牙无敌舰队对英国的威胁被大自然的一次行动解除：一场风暴摧毁了西班牙舰队的主力。不过，霍布斯的生活还有另外一些事件也同样增加了他的不安全感，即使他运用了出色的智力来尝试解决他和他的世界所面临的问题。

霍布斯的父亲是一名不称职的外交官，在霍布斯很小的时候就离弃了家庭。霍布斯小时候就表现出学习才能，并受到他叔父的赏识。霍布斯四岁就



能读能写,十五岁进入牛津大学,五年后毕业,此后一直从事教师和作家职业。作为一位贵族子弟的家庭教师,霍布斯在欧洲大陆游历,结识当时的一些伟大科学家和哲学家,其中包括伽利略、培根和笛卡尔。<sup>①</sup>霍布斯如今最为人熟知的是他的政治和法律著作,但他也写过以科学、数学和宗教为主题的著作。<sup>②</sup>

霍布斯生性好静,过着相当安全的生活。他没有结婚,没有担任政治职务,也没有学术职位。他似乎只想拥有充分的宁静与安全,以便追求他的学术兴趣。然而,那些兴趣导致他在当时的重大政治问题上立场模糊,从而使他介入周遭的事务,尽管他想努力保持学术性和中立性。

在引起他的兴趣(很可能还包括他的恐惧)的各种危机中,有两场战争。一场是在欧洲大陆上进行着的毁灭性的三十年战争,它围绕着宗教问题和领土问题而展开。英国卷入了这场冲突,这导致一场内战,而这也是《利维坦》最直接关注的战争。牵涉其中的包括宗教、政治、社会以及经济等方面的问题。当时政治上主要的对立方是英格兰议会(尤其是下议院)和君主,也就是查理一世国王(King Charles I)。他们在三个问题上展开争执,始终无法得到和平的解决。

第一个问题有关宗教自由。问题所牵涉的其中一方是英格兰国教会(the Anglican Church of England)及其首脑查理一世,另一方是得到下议院多数派支持的各个独立的新教派别,例如公理会(Congregationalists)和长老会(Presbyterians)成员。他们批评国教会(也就是国家宗教)在组织和礼拜仪式上太接近罗马天主教。查理一世宣称他依据神授权利(divine right),或者说直接来自上帝的权威来统治,但这些新教派别对此拒不承认。神授权利包括:制定所有英国人的官方宗教,否认人民有权利自由地崇拜他们个人选择崇拜的对象。

第二个问题是政治问题,涉及不成文的英国宪法。从中世纪的经验中发展出两个主要的政府机构,一个是以君主为首脑的行政机构,另一个是立法机构,

---

<sup>①</sup> 除了担任过几年培根的秘书外,霍布斯还是一个讨论群体的成员,其成员还包括科学先锋伽利略和 Gassendi。Richard Peters, *Hobbes* (Baltimore: Penguin, 1956)谈到霍布斯的生平,尤其是第13页到44页;更为晚近的著作是 Arnold Rogow, *Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reaction* (New York: Norton, 1986)。

<sup>②</sup> 霍布斯的英语著作在19世纪汇编成十一卷,拉丁文著作在一些年后汇编成五卷。这些著作中,最重要的是他最著名的著作《利维坦》,出版于1651年。早先一部篇幅更长的著作《法的要素》(*Elements of Law*)完成于1640年,包含着后来的政治哲学的基本观念。《法的要素》的政治学部分出版为《论公民》(*De Cive*),更为科学化的部分被称为《论物质》(*De Corpore*),而最后一个部分题为《论人》(*De Homine*,对人性的讨论)。《毕希莫斯,或长期议会》(*Behemoth, or the Long Parliament*)是一部英国政治史与内战史,写于1688年,但直到他去世后才出版。

也就是议会。这个问题关系到主权：决定关键问题——例如宗教自由——的最高政治权威究竟是在国王手中还是议会手中？

在第三个问题所涉及的领域中，社会问题和经济问题相互交织。实力日渐壮大的中产阶级被排除在由封建地产贵族主导的政府之外，这些贵族植根于国王与封臣的中世纪关系中。中产阶级想在议会里获得更多的政治代表性，因为议会决定着诸如在各个阶级之间如何分配税负等关键问题。

中产阶级成员、新教异议人士和议会（下议院）支持者这几种身份的人有许多是相互重叠的。而在另一方面，君主制的上层国教会支持者倾向于团结在一起。当敌对各方不能和平地解决他们的分歧时，内战就爆发了。

英国内战所产生的暴力与生命、财产损失和霍布斯在《利维坦》中生动描述的自然状态非常相似。最终，议会一方获胜，查理一世国王被处死。获胜的军队建立了一个宗教性的、由新教主导的专制统治，以军队将领奥利弗·克伦威尔（Oliver Cromwell）为首脑。然而，这个专制统治并没有持续多久。克伦威尔死后，英国很快就恢复了君主制，被处死的统治者的儿子成为国王查理二世（King Charles II）。胆小的霍布斯渡过所有这些动乱，九十四岁的时候安详地在家中去世。

## 霍布斯的方法

霍布斯对政治的理解受到当时盛行的科学探究精神的影响。到17世纪，由于伽利略和培根等科学家作出的发现，这种精神已经发展成为一场羽翼丰满的革命。对地球上的物体和天体的经验研究有了长足进步。由古代人作出的得到广泛接受的关于宇宙的教条受到科学家的挑战。古典作家，尤其是亚里士多德目的论学说（teleology）中的断言得到宗教领袖们的大力推广，并在主要大学里作为科学事实得到讲授，但科学家们拒绝接受这些断言，而是更喜欢无需亚里士多德、教会或者《圣经》的帮助即可发现的知识。天体和地球上的物体的自然状态是运动，而非静止，直到遇到某种阻碍才会停下来。新的科学方法是将每个物体分解成最简单的元素或者运动来加以分析，并考察特定的结果，或者说其他运动会在什么条件下出现。这些科学家认为，将这些结果综合起来就能解释更加复杂的运动。

霍布斯将这种新方法带到他对政治的讨论中。《利维坦》以他对当时的物理学和政治心理学的认识为基础，阐明了他所能设想的最佳政治组织的科学

基础。在这部著作中,霍布斯将所有生命视为运动中的物质。世界上的所有事物都被同样视为可以加以科学研究的物理对象,而物质,或者说个体就在这个世界上运动。人、山羊、怀表、天体,以及所有其他被造物都能通过基本的运动(或者规律)得到解释,更为复杂的运动(或规律)来自这些基本的运动(或规律)。因此,霍布斯的方法就是将社会归结为社会各基本元素的运动,然后用推动那些元素运动的运动来解释政治行为。一旦人们认识了这些简单的元素,复杂的政治结构就也就能得到理解。



◀ 《利维坦》书影

《利维坦》以他对当时的物理学和政治心理学的认识为基础,阐明了他所能设想的最佳政治组织的科学基础。

在霍布斯看来,运用正确的术语,也就是对所研究的事物给出正确定义,是很重要的。他相信,正确运用术语就能具有几何学般的准确性,这是他想要效仿的自然科学家取得成功的关键:

既然真理在于断言中名词的正确排列,那么寻求严格真理的人就必须记住他所用的每一个名词所代表的是什么,并根据这一点来加以排列。否则他便会发现自己像一只鸟在上了粘鸟胶的树枝上一样,纠缠在语词里,愈挣扎就粘得愈紧。从古到今,几何学是上帝眷顾而赐给人类的唯一科学。人类在几何学中便是从确定语词的定义开始的。这种确定意义的过程被称为定义,是人类进行计算的开端。<sup>③</sup>

霍布斯之所以关心定义是因为他认为,定义是通向科学理论的必经之路,或者是正确表达物理世界的话语,从而是政治实践最健全的基础。运用准确的术语也有助于人们避免“由亚里士多德的实体与本质(essence)理论带进教会的错误”,这导致人们不服从权威,并引起内战。<sup>④</sup> 这种观点反映出霍布斯

<sup>③</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. H. W. Schneider (New York: Bobbs-Merrill, 1958), ch. 4. (中译引自黎思复、黎廷弼译,杨昌裕校:《利维坦》,北京:商务印书馆1996年版,略有改动,下同。——译者)

<sup>④</sup> *Leviathan*, intro.

的唯名论(nominalism)思想。他认为,不存在诸如灵魂、纯粹真理、美德这样的本质。对桌子、玫瑰和人类等对象赋予的集体名称是一种抽象,是为了指称个别事物的共性而随意赋予的符号。因此,对灵魂、真理或美德的指称是无意义的词汇,或者说是马基雅弗利所说的“心灵的幻象”(phantoms of the mind)。<sup>⑤</sup>

## 人 性

霍布斯的科学方法也影响到他对人性的看法。在他看来,人性不过是自然的一个特别部分,因此可以通过运用在研究自然界时所运用的方法而对人性取得最好的理解。

《利维坦》从个人——这是构成霍布斯的政治宇宙的基本砖块——的视角来讨论人性。个人受到一种奇特动力的驱使:

我首先提出来的便是得其一思其二、死而后已、永无休止的权力欲,这是全人类共有的普遍倾向。造成这种情形的原因并不永远是人们得陇望蜀,希望获得比现已取得的快乐还要更大的快乐,也不是他不满足于一般的权势,而是因为他不事多求就会连现有的权势以及取得美好生活的手段也保不住。<sup>⑥</sup>

霍布斯的核心关切——一个人,被视为孤立的存在者。这种孤立有明确的心理基础,植根于三种动机之上。首先,所有个人都是自私的——这种自私与道德无关(amoral),并受到他们的享乐欲望和生理欲望的控制。当他们为诸如财富这样的稀缺或有限物品而展开竞争时,他们专注于他们的个人利益。其次,他们追求权力,或者说支配他人的能力,以便保护自身及财产。这种情况是由霍布斯所说的人与人的差异,或者一个人对其他人的不信任而导致的。最后,他们想要得到荣耀,也就是来自他人的、使他们显得比他人优越的好评。

<sup>⑤</sup> 请注意,尽管有着这种共同点,但霍布斯反对马基雅弗利提出的那些不那么科学的命题,例如“可以从经验中得出充分的一般原则”,或者“如果政治行动效仿古代英雄的方法,那就将更有把握取得成功”。Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), p. 252.

<sup>⑥</sup> *Leviathan*, ch. 11. 关于对此主题的详细阐述,参见 Arnold W. Green, *Hobbes and Human Nature* (New Brunswick, N. J.: Transaction, 1993)。

这些激情引导人心,促成自愿行动。但是,在人们行动之前,他们首先运用理性来权衡利弊。因此,理性是激情的指导,使人们能发现快乐,或者霍布斯所说的幸福(felicity),并通过获得权力来避免痛苦。如果激情向个人指明他们想要得到什么,那么,理性则向人们提供关于如何实现目标的实践指导。因此,物质欲望是推动我们趋利避害的最基本元素或者说运动。对权力的这种“无尽渴望”使人们彼此发生冲突,而对于“获得权力以便过上好日子”,并且免于持续恐惧的希望则带领人们远离冲突,寻求和平。

每个人都是一个由这些基本的生理和心理运动或者动机所组成的复杂集合体。更大的实体、整体或者集体则不过是这些个别部分的总和。因此,政府是个人元素的聚合,政治是这些个人动机的总和。其结果是,与自然界中从蚂蚁到斑马的大多数动物不同,每个人的私利都与共善不同。共善是许多私人动机的总和,它是通过动员这些个人动机而得以实现的。<sup>⑦</sup>

## 自然状态

霍布斯的人性观是现代、唯物主义和个人主义的。他是第一位将这些特性同一种明确的自然状态相联系的哲学家。这种状态是“人人相互为敌的战争时期”,也是“人们只能依靠自己的体力与创造能力来保障生活的时期”。他所描述的这种自然状态也许并未真实存在过;它表达的是霍布斯所假定的没有政府的情况下,人的生活将会是什么样子。霍布斯的描述至少有一部分可能来自他对内战期间的英国局势的观察:

在这种状况下,产业是无法存在的,因为其成果不稳定。这样一来,举凡土地的栽培、航海、外洋进口商品的运用、舒适的建筑、移动与卸除须费巨大力量的物体的工具、地貌的知识、时间的记载、文艺、文学、社会等等都将不存在。最糟糕的是人们不断处于暴力死亡的恐惧和危险中,人的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿。<sup>⑧</sup>

完全任由个人欲望放纵会导致最极端的后果:身体上的冲突导致充满暴

---

<sup>⑦</sup> C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon, 1962), 认为霍布斯的人性观是为市场经济中的个人打造的:好动、贪婪的个体作为平等者交往,并为了自利地追求个人财富而在彼此间订立契约。

<sup>⑧</sup> *Leviathan*, ch. 13.

力的无政府状态,导致一场“人人相互为敌”的战争。而且,“正如同恶劣气候的性质不在于一两阵暴雨,而在于一连许多天中下雨的倾向一样,战争的性质也不在于实际的战争,而在于整个没有和平保障的时期中人所共知的战斗意图”。<sup>⑨</sup> 换句话说,潜在的暴力会和真实的战争一样危险。

自然状态不仅是一种充满暴力的环境,而且是一种“意义的无政府状态”,也就是一种存在许多主观理解的状态。政治词汇一片混乱,因为没有权威来宣告正确的定义是什么。对基本含义的不一致看法不断增长,导致爆发内战,各个新教派别“在宗教事务中创造出一种自然状态”,议会则对主权者进行批评,从而在世俗领域做着类似的事情。<sup>⑩</sup>

在这种自然状态中,每个人都像一只孤独的野兽那样行动,并不感到对他人负有义务,而是在求生与自我满足这两种基本冲动的指导下活动。由于人们不受任何更高道德律的约束,也就没有最大的善;善与恶都只通过上述两种基本冲动得到相对的定义。人们用相对的善来称呼快乐,以及任何能增强他们相对于他人的优越性的东西。相对的恶则是虚弱和痛苦的代名词。因此,相对的善体现为欲望得到满足,权力得以积累,相对的恶则体现为时刻面临着暴死的可能性。在这种与道德无关的自然状态中,每个人都有自我保存(self-preservation)的自然权利(natural right)。“因此,这种自由就是用他自己的判断和理性认为最适合的手段去做任何事情的自由。”<sup>⑪</sup>任何用来自我防卫的手段都是可以接受的;同样的原则也适用于欲望的满足,因为每个人都是最高权威或法官。

自然权利反对不平等。所有个人在本性上都是大致平等的,无论是就他们希望满足欲望而言,还是就他们彼此杀戮的能力而言:

自然使人在身心两方面的能力都十分相等,以致有时某人的体力虽则显然比另一人强,或是脑力比另一人敏捷;但这一切总加在一起,也不会使人与人之间的差别大到使这人能要求获得人家不能像他一样要求的任何利益,因为就体力而论,最弱的人运用密谋或者与其他处在同一种危险下的人联合起来,就能具有足够的力量来杀死

<sup>⑨</sup> *Leviathan*, ch. 13.

<sup>⑩</sup> *Politics and Vision*, 258.

<sup>⑪</sup> *Leviathan*, ch. 14.

最强的人。<sup>⑫</sup>

结果,处于自然状态中的每个人都同样生活在恐惧中,惧怕那种相对而言最可怕的恶——死于他人之手。每个人之所以都不安全,是因为没有公共权力,没有政府。在这种情况下会出现一种富有讽刺意味的情形:“人虽然拥有无限的权利,但却享受不到任何东西。享受以安全为前提,然而安全却与自由不相容。”<sup>⑬</sup>

## 政府与政治组织的基础

在描述自然状态下的人生所具有的可怕前景时,霍布斯表现出对这种状况的明确厌恶。人们为了能保障他们的生命和财产安全,就必须脱离这种不确定的、可怕的状态。霍布斯追问,是什么能将孤立、独立、反社会的个人凝聚在一起? 实践理性(practical reason),或者说精明审慎的基本要素——个人能以此为基础团结起来——是什么?

现代自然法为霍布斯提供了答案:应用于激情的理性。由自我保存与寻求权力构成的一套激情导致暴力,但是,由恐惧死亡与希望得到安全所构成的另一套激情则促使人们寻求摆脱困境的出路,从而对第一套激情构成约束。正是理性使得人们既能约束那些导致暴力的激情,又能认识到他们之间有着潜在的、能使他们摆脱无序自然状态的一致利益。

霍布斯自然法观念的现代性在于,它被应用于自利、与道德无关、对其他人不负有自然义务的个人。由此可以得出的推论就是,这种自然法拒绝接受任何更高的、客观的道德律,例如导向柏拉图的自然正义,或者亚里士多德的自然共同体,或者基督教救赎的那些道德律。而且,这种自然法观念的现代性还在于,它是以权力为导向的;遵循它就能使人们藉以满足欲望的权力最大化,使暴死的可能性最小化。因此,

第一条、同时也是基本的自然法是寻求和平、信守和平……这条基本自然法规定人们要力求和平,从这里又引申出以下的第二自然法:在别人也愿意这样做的条件下,当一个人为了和平与自卫的目

<sup>⑫</sup> *Leviathan*, ch. 13.

<sup>⑬</sup> *Politics and Vision*, p. 262.

的认为必要时,会自愿放弃这种对一切事物的权利;而在对他人的自由权方面满足于相当于自己让他人对自己所具有的自由权利。<sup>⑭</sup>

用自我防卫这种自然权利来交换和平,这是人们在追求权力时采取的一项理性举措,因为和平能保证每个人都能在非暴力的环境中最好地追求自我利益。根据霍布斯的人性观,和平的最可靠基础是“人的各种力量(power)中最巨大的那种力量”——平等的个人通过自愿同意而联合起来。通过一项盟约,或者说政治契约,他们必须自由地同意放弃自我防卫这一自然权利。这种权利被让渡给公共权力,让渡给一个主权权威,这个权力由“一个人”或“人们的一个集体”所掌握,有权“在那些关系到公共和平与安全的事务上”以全体人民的名义行动。<sup>⑮</sup>

因此,主权是政府的核心。主权必须有使用武力,因为在离开自然状态后,人民的本性并没有改变。所以,“没有武力,信约便只是一纸空文,完全没有力量使人们得到安全保障”。<sup>⑯</sup>而且,主权必须是单一的。英国内战的一个问题就是,有多方都声称拥有主权。进一步而言,当我们从历史的角度转向逻辑的角度就能看出,权力持有者的多元化与有效契约的基础是相违背的,因为他们在解决争端时不能发出一项明确的声音。当多方都宣称自己拥有确定法律含义的权威时,契约旨在防止的一切后果——混乱、不稳定、暴力——都将会出现。多重主权与没有主权一样糟糕。

主权权威规定什么是合乎自然的个人权利,也就是说,决定在何种情况下可以使用武力及所有其他必要的方式来追求和平:

当一群人确实同意并且立约——每个人与每个人地——决定:  
这群人中的主要部分将代表这群人之全体的人格的权利授予任何一个人或者由一些人组成的集体——也就是使之成为其代表者——

<sup>⑭</sup> *Leviathan*, ch. 14.

<sup>⑮</sup> *Leviathan*, chs. 10, 17. 许多评论者将霍布斯的政治契约称为社会契约,但是,由于霍布斯仅仅关心政府的创建,所以“社会契约”这个术语最好还是保留给洛克和卢梭。参见<http://political-science.wadsworth.com/tannenbaum2>上关于霍布斯的政治契约如何起源、政治契约的终止所带来后果的图示。同时也请参见 Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (New York: Cambridge University Press, 1988)。

<sup>⑯</sup> *Leviathan*, chs. 17. 但是,自然法带来人造的主权者,这难道不是很奇怪甚至矛盾的吗?进一步的矛盾是,霍布斯的实践理性植根于非理性,因为主权者宣布的一切最终都以暴力而不是说服为基础。



时,每个人,无论是赞成还是反对这一决定的人,都将对这人或这一集体的一切行为和裁断加以授权,其方式就像这些行为和裁断是自己的一样,其目的在于在彼此之间过上和平生活并防御外人。这就称为按约建立(instituted)了国家。<sup>①</sup>

因此,一旦国家建立起来,少数人就有义务追随多数人的意志去服从主权者。所有人都必须遵守主权者颁布的法律,因为如果没有这些命令,生活将变得难以忍受,而对主权者的抵制则会降低社会的和平程度。每个人的安全以所有人的服从为基础。

霍布斯明确地将政府视为一个有着现实目的的人造物。它是一部复杂的机器,由众多类似的机器,也就是受到个人动机驱使的个人构成。这些个人之间的相互作用所采取的方式不同于他们在自然状态中采取的方式。政府是手段而不是目的。政府的“善”是由它在多大程度上达成了实现国内和平这个实用目的决定的。然而,尽管政府的起源是人造的,其目标是实用的,但是它的存在却是关键性的。政府是一种基本的必需品,是我们人类对自然的胜利标志。

## 主 权

在讨论主权时,霍布斯喜欢运用模糊的语言,把主权者称为“他”。这反映出他个人更偏爱由一个人、一个男人来担当主权者。但是,对霍布斯来说,这个词也能指称一个大会或者机构。因此,主权者并不必然指称一个居于某个职位上的个人,但它的确意味着职位或机构。一般来讲,它指的是政府,尤其是指政府中最后决策权的源头。<sup>②</sup>正如《利维坦》的书名告诉我们的那样,主权者是一位有朽的神:它之所以有朽,是因为主权者这个职位是由表示了同意的个人构成的,是纯粹人为的造物;它之所以如神一般,是因为它被赋予了绝对、不可分割、永恒的必要权力。

所有主权者,无论是一个人、一些人,还是许多人,都是“一群人中的所有

<sup>①</sup> *Leviathan*, ch. 18.

<sup>②</sup> 霍布斯说,要想知道谁应当成为主权者,一个方法是我们能“看到他有管制自己家庭的绝对能力……”(Leviathan, ch. 30)。然而,《利维坦》不仅谈到“授予主权的某一个或某些人”(ch. 18),而且第三十章还冠之以“论主权代表者之职位”的标题,这是一种制度性的而不是个人性的指称。

人与每一个人的”代表。<sup>①</sup> 作为代表,他们是平民大众的代理人。反过来,人民也被期许要认同、赞同主权者的所有行为。同时,主权者也是经由人民同意的契约的代理人——它的所有权力及正当权威都来自这项政治契约。仅仅靠武力,或者靠宣称拥有某种自然或神圣起源,都不能证明主权的正当性。没有契约就没有主权,而一旦有了契约,就不需要以别的方式来证明主权的正当性,因为人民的同意赋予主权者它所需要的一切正当性。

主权者,就其作为主权者而言,不是订立契约的其中一方。作为由表示了同意的个人所建立的人为造物,主权者在其组织机构之外或者在其建立之前都没有正当的存在。因此,直到契约授予主权者以权力,主权者才拥有权力,而且它的主要权力是为了维持和平而采取一切必要的行动。

作为契约的造物,主权者不能在协议达成之前向个人立约者作出任何承诺。一旦订立下契约,主权者就是所有允诺、法律和权利的来源。作为主权者的(即拥有职务能力的)主权者必须自由地按照他们认为合适的方式行动。他人不能对这种权威施加限制,因为“在那些关系到公共和平与安全的事务上”,主权者必须拥有为防止和平受到破坏而需要的全部权力。他们对用于治理的各项基本规则进行解释,这些规则以自然法为基础,尽管他们“都要服从自然法,因为这种法是神设的,任何个人或国家都不能废除。”<sup>②</sup>从实用角度讲,对主权者能施加的唯一限制,除了契约里指明的那些限制之外,必定是自我限制。

霍布斯认识到对主权者赋予如此广泛的权限所带来的风险,以及没有主权者的危险。无论是将最高权力授予一个统治者,还是授予一些贵族,或者授予民众大会中的许多人,它“都是人们能想像得到使它有多大,它就有多大。像这样一种无限的权力,人们也许会觉得有许多不良的后果,但缺乏这种权力的后果却是人人长久相互为战,更比这坏多了。”<sup>③</sup>

而且,在为了保持和平而维护主权者的权力这一点上,如果主权者与人民有着同样的利益,那么,主权者就也会有一种职务利益,要求他们将自身的权力限制在达成“保持和平”这个目的所需的最低限度上,因为实现这个目的是主权者正当性的终极来源。

<sup>①</sup> *Leviathan*, ch. 19.

<sup>②</sup> *Leviathan*, ch. 29.

<sup>③</sup> *Leviathan*, ch. 20.

霍布斯经常用宗教引证和宗教论证来支持他的政治结论。他也让主权者在所有有关宗教教义和崇拜形式的问题上拥有全部权威。宗教的目的从根本上讲是世俗化的,也就是使人民“更服从、守法、平安相处、互爱、合群”。基督教救赎来自两种简单的美德:宗教信仰和服从自然法。要使人民成为“基督教王国”的好公民,拥有上述两种美德就够了。当寻求权力的天主教和新教神职人员要求建立“宗教政府”时,他们其实是在助长分裂、骚乱和内战。<sup>②</sup>

## 自然法与市民法

霍布斯认为,“善恶行为的尺度显然是市民法”,而不是统治者一时的异想天开。而且,“自然法和市民法是互相包容且范围相同的”。<sup>③</sup>虽然前者适用于自然状态,而政府创建了后者,但二者却不会正当地彼此违反。市民法如果不参照自然法就是不完全的;它需要以自然法作为自身正当性,或者说正义的来源。然而,正如自然状态充分表明的那样,自然法不足以实现和平。

在契约下,市民法是主权者的命令。自然法是可知的,但不成文,而市民法(或实在法)则必须让那些被命令的人能够知道“哪些事情与法规相合,哪些事情与法规相违”。以这种方式发布的所有法律从定义上讲是“正义的”,但这也意味着它必须处于政府的正当契约权力的范围内。

良法就是为人民的利益所需而又清晰明确的法律。法律,作为得到授权的规则,其用处不在于约束人民不做任何自愿行为,而只是指导和维护他们,使之在这种行为中不要由于自己的鲁莽愿望、草率从事或行为不慎而伤害了自己。正如同栽篱笆不是为了阻挡行人,而只是为了使他们往路上走一样。没有必要的法律由于不包含法律的真正目的,所以便不是良法。一部良法可能被认为只是为了主权者的利益,而对人民来说没有必要,但实际上并不是这样,因为主权者的利益和人民的利益是不能分开的。<sup>④</sup>

---

<sup>②</sup> *Leviathan*, chs. 12. 在考察宗教的地位时,霍布斯讨论了一百多个主题,包括《圣经》、渎神、开除教籍、地狱、撒旦和永恒。他从《圣经》中找到权威来确立主权者既是教会首脑又是国家首脑的地位,护卫英国国教会,抵抗罗马天主教会和新教宗派牧师的攻击;尤其参见第十八、二十二和四十三章。

<sup>③</sup> *Leviathan*, chs. 26, 29.

<sup>④</sup> *Leviathan*, chs. 26, 30.

因此,每部市民法必须以增进公众利益作为其目的;也就是说,它必须协助实现和平。霍布斯坚持认为,通过对契约表示同意,共同体的所有成员都成为法律的制定者,即使他们就个人而言并不赞同某一部法律。“法律必须符合公众利益”这个观念正是他的这一观点的必然推论。

法律的制定必须以能通过强制而获得最大程度的和平服从为标准,其手段是通过震慑那些将通过非法行为违背契约的潜在罪犯而得到服从。同时,人们不应由于和已有法律无关的行为而受到惩罚,惩罚的力度也必须始终受到控制,以便能与罪行的程度相称。

因此,虽然主权权力是绝对的,但其目的必须始终是管制社会中为实现和平而必需的一切部分。任何行为与法律都不能正当地逾越政治契约的根本目的。自然法及其推论以对现实人性的明晰理解为基础,指导着如何界定主权命令的范围及其受到的限制。如果行使主权的人(或人们)要宣称自己具有正当性,那他(或他们)就必须以这种方式受到有效的制约。正因为此,他们的权力在事实上是以许多方式被分享的。霍布斯所倡导的是以一个来源为核心的权威的明晰性,而不是要容许全面的权威或专断的权力。

## 自 由

由于表示赞同的各方在本性上是根本平等的,主权者的所有正当行为都必须平等地运用于政治体中的每个成员。这其中就包括自由,它涵盖“对那些其权利不能根据信约予以转让的一切事物”。<sup>⑤</sup> 契约、主权和法律都不能取消每个人的自我保存这项自然权利,或者说生命权。当人民同意订立契约时,这种权利才被有条件地让出,以便换取更加确实的保障;它最终仍然是要保护每个人。

如果主权者不再能通过维持和平来执行契约,自我保护的权利就会被激活。如果个人安全受到威胁,那么人民就又回到自然状态,除了自我防卫的个人能力之外别无其他保护。因此,“当法律的保障不起作用时,任何人都可以运用自己所能运用的最佳方式来保卫自身”。<sup>⑥</sup> 当个人的生命受到主权者行

<sup>⑤</sup> *Leviathan*, chs. 21. 权利是对政府提出的合乎道德的要求,而自由是将这一要求付诸实施时的实际状态。

<sup>⑥</sup> *Leviathan*, ch. 27.

为的威胁时，例如当一名罪犯被判处死刑时，自我防卫的权利也会启用。在处于危险中时，所有主体都有自我保护的自由，甚至是抵抗合法权威的自由。霍布斯在这里提出的是一项抵抗政府的个人权利。

除了“在面对生命威胁时进行反抗”这项权利之外，还有这样一种观念：建立主权权威是为了使许多机遇得以繁荣发展。这些机遇包括工业、农业、艺术、文学和社会方面的发展。这些机遇与自然权利不同的是，它们在自然状态下是缺失的；人们寻求和平、订立契约的原因之一可能就在于获得这些机遇。霍布斯提出这样一个问题：忽视保护这种机遇，或者对它们怀有敌意的主权行为是否可以被视为对契约的侵犯？如果是，那么这种侵犯行为就将使对它的抵抗行动正当化。霍布斯的回答是，正如在自我防卫这种情形中那样，每个人在是否反对主权者这个问题上都是唯一的判断者。这种判断的基础在于，自然状态是否比一名不称职的统治者更好？虽然霍布斯看上去似乎更偏好后者，但他的政治哲学并没有明确排除个人选择不同方案的可能性。于是，对霍布斯来说，政府就是统治者和人民展开不可避免的现实斗争的舞台。只有当人民认为反抗主权者比服从他会带来更大恶果的时候，主权者才能保有权力。

除了进行抵抗的权利之外，每个人的自由是消极性的；它有赖于“法律的沉默”。<sup>⑦</sup> 当法律既不命令，也不禁止某项行动时——包括任何与和平及安全相一致的经济、社会或文化活动——我们就可以发现剩余下来的那种自由。在所有这些事务上，个人可以自由地按照他们认为合适的方式采取行动或者不行动。

## 公民权、阶级与性别

对于关注霍布斯笔下令人畏惧的主权者的任何人来说，一旦政府建立起来，所有对契约表示同意的人们都将成为臣民。但是，另一些人则看到主权利力所受到的制约，以及来自这些制约的潜在个人自由——尤其是在一个由多数人控制的政府管理下，他们也能从中发现积极公民的角色。霍布斯偏爱公民权，但他也是个现实主义者。马基雅弗利式的格言在这里是适用的。如果订立契约的民众没有思想（也就是像马基雅弗利所说的冷漠大众那样），那么主权者（尤其当主权者是一个人时）就会以不正当的方式采取行动。从定义上

<sup>⑦</sup> *Leviathan*, ch. 21.

讲,这种行为将逾越契约的规定,但主权者在这种情况下却很少受到或者根本没有受到公众的反对。然而,人民也有可能是霍布斯所说的精明个人,也就是像马基雅弗利笔下的有美德的精英那样行动。<sup>②</sup>那么,绝对的主权者就必须是受到制约的统治者,在那种有限权力的范围内对决策权威拥有绝对的控制权,但其权力不能超出维护和平所必需的范围。精明的公民对政治权力的不正当行使构成制约,并且在私人领域自由地追求自己的目标。霍布斯的观点与马基雅弗利类似,都认为即使有了正当的政治契约,上述这种局面也不会自动出现。只有积极、警觉、见多识广、深思熟虑的公民才能带来这种局面。

这些公民是谁?如果所有公民在根本上都是平等的,那么性别或社会地位上的差异就不能演变为政治上的从属关系,因此霍布斯似乎支持阶级和性别平等。他提出一种激进的视角,那些差异在这种视角中显得与公民权无关。关于性别,霍布斯明确地说道:

有些人认为管辖权只属男子所有,原因是男性更优越,但他们的看法是错误的,因为男人与女人在体力或慎虑方面并不永远存在着那样大的一种差别,以致使这种权利无需通过战争就可以决定……但现在问题在于单纯的自然状况,我们假想其中既没有婚姻法,也没有关于子女教育的法规,而只有自然法和两性相互之间以及其对于子女的自然情感。在这种单纯的自然状况下,要不是父母双方相互之间对于子女的管辖权问题自行订立契约加以规定,便是完全没有规定。<sup>③</sup>

换句话说,性别平等源于自然。在自然中,最初存在着有父母但却无婚姻的情况,同时也没有其他长期的或者法律上的安排。然而,由于“没有人能同时服从两个主人”,所以父母亲中只有一人能统治孩子,而这个人通常会母亲,由她来决定小孩是生还是死,并且(像亚马逊人那样)决定是将孩子交给男性部落,还是由女性部落来抚养,以及如何养育小孩。在这种情况下,我们可以假定,女性,就像所有男性一样,自由地对一项契约表示了同意,并成为主权者之下的平等成员。然而,与此相反的是,霍布斯在这里插入一项不成文、不平等、先于政治契约而存在的婚姻契约。女性就像仆人一样,都选择在家庭中

<sup>②</sup> *Leviathan*, ch. 2.

<sup>③</sup> *Leviathan*, ch. 20.

从属于男性；这种顺从在政府的管理之下依然得到延续。

为了对此现象作出解释，霍布斯提出，家庭和民族一样只能有一个主权者。家庭的统治者是男性、丈夫、父亲。他是统治其仆人（包括仆人的妻子）的主人。的确，同意离开自然状态、并建立主权的是男性，而不是女性——是主人，而不是仆人。丈夫和主人得到授权，可以代表他们的妻子和仆人对契约表示同意，这些人在这件事上没有独立的发言权。<sup>③</sup> 因此，由于霍布斯认为所有正当权力都以同意为基础，所以他拒绝接受任何论证女性和仆人天然具有劣势的观点。但是，在进入家庭后，女性和仆人要在某种程度上放弃他们的自然平等性，接受一种从属性的地位。如果女性和仆人在自然状态中与作为主人的男性是平等的，那他们岂不是会按照适合他们个人利益的方式，尽可能理性地或者精明地对协定进行思考、反思与重新谈判？一旦契约开始实际运作，家庭是否会取代个人而成为表示同意的源头？如果确实如此，那么这对霍布斯自称的个人主义将会有何影响？显然，霍布斯并没有充分阐述他的平等主义观点在逻辑上包含的结论，从而使女性和仆人无论是在家庭中还是政府管理下都仍处于从属地位。看起来，霍布斯似乎是突然之间放弃了逻辑思考，不假思索地接受当时的典型偏见。<sup>④</sup>

## 政府形式

霍布斯关于公民权的观点与他所讨论的政府基本形式相关联。他区分三种政府形式，每一种形式又都有着众多变种。在这三种基本形式中，有两种是正当的，另一种则是不正当的。

“按约建立的”（by institution）国家是一种正当的政府形式。它是由自由、平等的个人对一项政治契约表示同意而建立起来的。这些人寻求摆脱自然状态，同意放弃自我保护这项自然权利，创建一个主权者来治理他们。“这一点办到之后，像这样统一在一个人格之中的一群人就称为国家（COMMONWEALTH），在拉丁文中称为城邦（CIVITAS）。"<sup>⑤</sup>它通过合法的制度和程序来确立主权者的统治。

<sup>③</sup> Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988).

<sup>④</sup> 有一位作者指责他有着“致命的矛盾”。Diana Coole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988), p. 83.

<sup>⑤</sup> *Leviathan*, ch. 17.

霍布斯略微改变亚里士多德的术语,以便使之适合现代人的口味,提出共和国的正当主权者可以是一个人(君主制)、一些人(贵族制)或者许多人(民主制)。他个人更偏爱由一个人统治,因为君主的权威最统一,从而最能保持和平。但霍布斯并不是一名保皇党,并不支持国王通过神授权利来统治。他喜欢强有力的主权者,但这必须是一名通过同意、而不是通过命令来统治的主权者。

霍布斯也谈到以力获取(by acquisition)的国家,或者说领地,其主权是通过反叛或战争“以武力得来的”。只要那些被征服者表示同意,那么这种政府形式就是正当的。<sup>③</sup>然而,在没有对一项有效契约表示同意的情况下,通过武力获得的权力则是不正当的,是一种专制形式。

霍布斯提出,“奴隶根本没有义务”要服从通过征服而获得权力,并在没有契约或者违反契约的情况下进行统治的专制者。<sup>④</sup>同意总是需要的,否则每个人就仍然处于自然状态之中。这种观点其实是下述观念的扩展:人民对主权者的义务以统治者保护人民的能力为限。

## 结 论

霍布斯所关注的主要哲学问题是:“一旦社会不再是个共同体时,政府的实践能够以什么作为基础?”<sup>⑤</sup>在回答这个问题时,他通过将绝对主义和同意结合在一起而加强了现代政治的基础,使它与古代和中世纪哲学分离开。霍布斯的现代早期视角在他的方法中表露无遗。与诸如新教改革者这样的先驱者不同的是,霍布斯从他当时的科学革命中汲取养分。他对绝对主义的倡导来自其政治思想的内在逻辑,但它所导向的结论却是,由人民表示的同意制约着绝对政府。

最初的同意建立起创建出主权者的那项契约,而后续的同意的同意则支撑着主权者的正当性。政府只需强大到足以保护遵守法律的人就可以了。它的适当角色以提供和平环境为限度,目的在于使公民能够在其中追求他们为自己确定的更高目标。这种私人目标与政府无关。相反,它们是行使着平等的自然权利与自由的个人自身作出的选择和关切。一旦和平的问题得到解决,集合

<sup>③</sup> *Leviathan*, ch. 20.

<sup>④</sup> *Leviathan*, ch. 20.

<sup>⑤</sup> *Politics and Vision*, p. 241.



政治就将占上风,因为个人对集体具有优先性。

霍布斯是第一个现代契约论者。在霍布斯之前,新教神学家和某些次要的哲学家用契约观念作为促进宗教自由的武器。但是,在霍布斯那里,契约论变成个人寻求一般性的自由的工具,这里的自由可以是政治的、个人的以及宗教的。因此,任何与和平没有冲突的自由都是可容许的。

《利维坦》以出现最极端结果的前景为基础。逾越(或者背离)契约的主权者只能被个人的抵抗所阻止。这种抵抗如果扩散开,就会把每个人重新抛入自然状态。霍布斯的契约是政治性的,以从自然状态到建立政府的直接发展为基础。

霍布斯坚持将返回自然状态的可能性与仆人服从主人、妻子服从丈夫的必要性联系起来。他从而倡导家庭和政府中的阶级与性别不平等,而他在这一点上的逻辑缺陷是显而易见的。同时,他的模型对理解当前国际舞台上的一些危险因素也是有帮助的。如今的民族国家常常像霍布斯笔下处于自然状态中的个人那样发生关系。霍布斯警告道,只要这种情况继续存在,战争就仍将存在。

当霍布斯的经典著作《利维坦》快要完成一半的时候,他怀疑它是否会像柏拉图的《理想国》一样毫无用处。不过,他很快恢复了自信,相信他对主权者提出的智力要求与柏拉图对他的哲学王施加的负担截然不同。然而,正是因为他提出了这个问题,我们或许可以质疑:霍布斯是否像柏拉图一样对他所说的话是认真的?或者,他的前后不一、相互矛盾和模糊不清之处是否可能意味着,他对设计一套科学的政府建设蓝图并不怎么感兴趣,而是对提出一些有关平衡个人自由与社会秩序的问题更感兴趣?<sup>⑤</sup>

## 补充读物

带星号(\*)的表示不同的解读

Flathman, Richard. *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*. Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1993.

---

<sup>⑤</sup> 参见 Richard Flathman, *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1993), 他论证道,霍布斯的目的是要表明,我们怎样才能生活在诸如权威与自由、义务与个性这样的张力下。关于另一种不同解读,参见 Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1952)。关于霍布斯对美国的影响的有趣讨论,可参见 Frank M. Coleman, *Hobbes and America: Exploring the Constitutional Founding* (Toronto: University of Toronto Press, 1977)。

Green, Arnold W. *Hobbes and Human Nature*. New Brunswick, N.J.: Transaction, 1993.

\*Hampton, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. New York: Cambridge University Press, 1988.

Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon, 1962.

Rogow, Arnold. *Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reaction*. New York: Norton, 1986.

Slomp, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. New York: St. Martin's, 2000.

\*Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

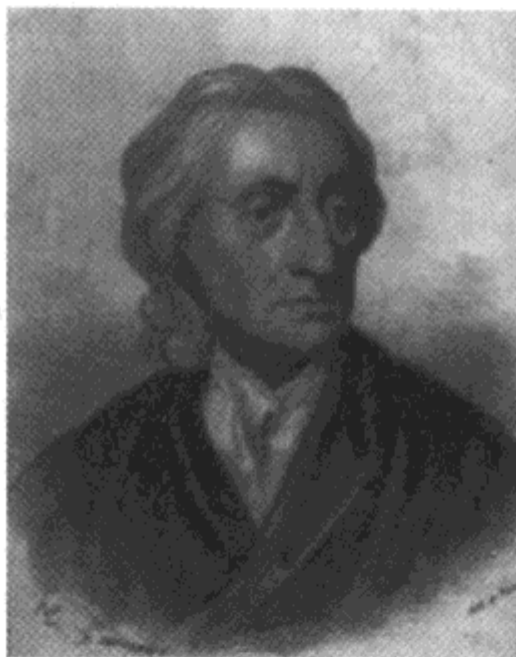


## 第十三章

# 洛克：保护财产

### 导 言

1689年2月，在长期流亡荷兰后，约翰·洛克乘船回到英国。他之所以流亡，是由于他在卷入一场反对国王的阴谋后害怕有生命危险。洛克回到他的故乡，这一事件就像此前发生的1688年光荣革命一样重大。奥兰治的威廉（William of Orange），也就是被废黜的詹姆斯二世国王的大女儿玛丽（Mary）的新教徒丈夫，在一场相对不流血的政变中登上王位。洛克曾经在荷兰做过这个新国王的顾问，此时护送未来的玛丽王后回到英国。这些关系保证了洛克不受政治迫害，但生性多疑的他还是在有生之年始终不承认自己是他最伟大政治著作的作者。



◀ 洛克

政府的作用不仅是保护财产，而且要维护几乎无限的所有权这种个人权利。

约翰·洛克（John Locke, 1632—1704）在英国长大，经历了令霍布斯极为恐惧的同一场内战，但他从他的生活经历中得出的结论具有较少的悲观性质。而且，1688年革命使他的乐观态度进一步增强。这场革命有助于解决引发了内战的各项关键问题，并将英国重新置于政局稳定的轨道上。从职业上讲，洛克是哲学教师和医学研究者，这是两个对于当时想避免政治纠葛的人来

说都很理想的职业。不过,洛克很崇拜他的父亲,他是反对查理一世国王的事业的支持者,在新教一议会军队里担任军官。后来,与查理二世国王最亲密的顾问沙夫茨伯里爵士(Lord Shaftesbury)的友谊使洛克直接卷入了英国政治。洛克担任过沙夫茨伯里爵士的秘书、医生、顾问和家庭教师。当沙夫茨伯里爵

的所有信徒都给予宗教宽容，除了天主教徒和一体派信徒(Unitarians)<sup>③</sup>之外，同时保持英国国教会的首要地位。

洛克的著作从哲学视角对上述这些历史问题进行了讨论。其中，他最主要的政治著作，即两篇《政府论》(*Treatises of Government*)是对国王通过神授权利进行统治这种观点的最终否定，并反对霍布斯倡导的绝对主权论。<sup>④</sup>它也探讨诸如宪政主义、有限政府和革命权利等问题。

## 洛克的方法

洛克探讨政治问题的方法受到他的医学背景以及皇家学会(the Royal Society)——这是一个科学家组织——成员资格的影响。他认为，世界是由科学规律、由秩序与统一性支配着的。他为人类知识寻求纯粹经验的基础，以现代科学的观察和经验方法为榜样。

他在思考政治时运用的方法开始于刚出生时的人类心灵。用一个经常与洛克联系在一起的拉丁词汇来说，心灵是一块“白板”(tabula rasa)，“一张没有任何字迹的白纸，不带任何观念”。人们并不是生来就有某些内在观念的，例如柏拉图所说的理念或者亚里士多德所说的目的。个人有潜在的趋势或能力，而不是由神的力量植入的本质。<sup>⑤</sup>人的心灵随着他们的成长而得到塑造，训练和经验则使他们潜在的推理能力得到发展。在这一点上，洛克同霍布斯一样，认为观念来自作用于感官的个人经验，而后续的行动则来自那些理性观念。

诸如“黄、白、热、冷”这样的简单概念通过人们的感觉，作为观察的结果而为人所知。在长大成人时，人们由欲望和以往的苦乐经验所指导。

---

③ 一体派是基督教的一个教派，认为上帝是单一者，反对上帝三位一体的教义。——译者

④ John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (New York: Cambridge University Press, 1988). 标点已经现代化，大多数引文中的斜体字都忽略了。洛克就范围广泛的主题进行过写作，包括经济、知识论、教育、宗教和宽容。所有这些主题都与他的政治关切相关。洛克关于宗教理解力的著作包括《论宗教宽容的信》(*A Letter Concerning Toleration*)，发表于1689年；《基督教的合理性》(*The Reasonableness of Christianity*)，发表于1695年；《人类理解论》(*Essay Concerning Human Understanding*)，发表于1690年；《教育片论》(*Some Thought Concerning Education*)，发表于1693年。

⑤ John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, ed. Raymond Wilburn (London: J. M. Dent, 1947), bk. 1, sec. 1.

快乐引导人们行动,而痛苦则提醒人们注意行动包含的潜在危险。<sup>⑥</sup>然而,他们不仅有关于快乐和痛苦的经验,而且还通过对经验的反思进行学习。因此,体验到由母亲的关怀所带来快乐的婴儿会将母亲与有关食物、温暖的令人愉快的观念联系起来。反之,被火炉烫到的小孩则学会远离那个带来痛苦的物体。

更复杂的观念是通过将这些简单观念联结起来而形成的。道德感以这种方式通过经验和学习发展起来。当人们在道德意识中成长时,他们逐渐更偏好理性的命令,而不是听从急切欲望的指挥。也就是说,个人对长期道德幸福的追求制约着、限制着对短期欲望满足的卑劣追求。<sup>⑦</sup>

## 人 性

那些支持国王的神授权利的人认为,君主对臣民的权威是以《圣经》为基础的。神授权利建立起一种父权关系或家长关系,就像父亲和孩子之间的关系那样,这带来世袭的、全面的、永久的依附关系。没有哪个臣民是生来自由的,也没有人能免除对王权父亲式人物的需要。

当然,洛克对此是不同意的。他的两篇《政府论》将政治权威同其他形式的支配形式区别开来。当父权施加于儿童身上时,这可能是合适的,因为他们的理性尚未充分发展,但对理性的成年人来说则不合适。洛克所描述的人性、自然状态和自然状态下的法律均以作为立法者、但并不行使执行功能的上帝为依据。<sup>⑧</sup> 因此,

为了正确地了解政治权力,并追溯它的起源,我们必须考究人类原来自然地处在什么状态。那是一种完备无缺的自由状态,他们在自然法的范围内,按照他们认为合适的方法,决定他们的行动和处理他们的财产和人身,而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意

<sup>⑥</sup> *Human Understanding*, bk. 2, ch. 1, sec. 3; bk. 2, ch. 20, sec. 1.

<sup>⑦</sup> *Human Understanding*, bk. 2, ch. 12, sec. 1. 以下著作对洛克的方法论观点进行了发展: Neal Wood, *The Politics of Locke's Philosophy: A Social Study of "An Essay Concerning Human Understanding"* (Berkeley: University of California Press, 1983); John Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding* (New York: Cambridge University Press, 1970).

<sup>⑧</sup> Richard Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government* (London: Allen & Unwin, 1987) 将《政府论》同洛克的宗教观点联系在一起进行了解读。

志。这也是一种平等的状态,在这种状态中,一切权力和管辖权都是相互的,没有一个人享有多于别人的权力。<sup>⑨</sup>

个人生来自由、平等。他们也是上帝创造的更大造物的一部分。上帝指引人们向善。人类被赋予理性和良心,或者说道德感,这使他们有别于其他动物。结果是,人性是由道德的、理性的、自利的和这几种因素构成的,是一种潜在地具有美德的混合体。

理性通过经验得到发展,并与关于好坏的意识协同行动,指向自然的道德律。这些由上帝订立的法律指导人们作为伦理性的存在者自由、平等地行动。正因如此,个人基本上是可信赖的。

在洛克看来,甚至自利也是人性的一项积极因素。虽然人类是寻求满足欲望的贪婪个人,但是,人们对快乐永不知足地追求并不必然是自私的。只要是以改善自我,而不是伤害他人为目的,那么,人们对幸福的追求就会是合乎道德与理性的,并成为个人自由的基础。<sup>⑩</sup>个人在本性上具有社会性,倾向于相信同样有道德、有理性而且自利的人类同胞。这使所有人能为了共同的目标而协同行动。它也促使人们去追求既对他人有利,同时也对自己有利的目标。<sup>⑪</sup>

当洛克强调人性中这些本质上具有积极性的方面时,他看来要比霍布斯乐观。霍布斯笔下的自然状态首先强调的是不信任与冲突。与生活在那种状态中的人们比起来,洛克所描述的这些个人更容易通过订立契约来保护个人自由。但是,一种流传已久的关于人性的二元看法潜藏在洛克哲学的阴影中。他写道,生活看上去就像一场道德竞赛,善与恶为了争夺控制权而展开斗争。洛克大多数时候把多数人描述为有道德的人,从而暗示他的主要读者是有美德、有理性的人,有着长远的眼光,能够保持自由。然而,他也看到非理性、反社会、不道德的一面。并不是所有人都可以信赖;至少有一些人具有潜在的过分自私倾向,容易伤害他人。洛克用人性的这一阴暗面来表明生活(尤其是自然状态中的生活)的危险与陷阱。

<sup>⑨</sup> *Second Treatise*, sec. 4.

<sup>⑩</sup> Uday S. Mehta, *The Anxiety of Freedom: Imagination and Individuality in Locke's Political Thought* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1992)发现洛克关于人类理性的观点实际上对个性构成危害。

<sup>⑪</sup> 关于洛克人性观的社会性一面,参见 Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1984)。

## 自然状态

洛克的自然状态观与霍布斯的类似,但它进一步阐述了霍布斯所忽视的那些方面,因为霍布斯认为这些方面与他看到的危机不怎么相关。虽然两篇《政府论》可能都是在1688年光荣革命之前撰写的<sup>⑫</sup>,但洛克的关切仍然与光荣革命的结果有关系。当主权权威(詹姆斯二世)被废黜时,为什么英国没有像霍布斯预料将会发生的那样重新陷入自然状态?洛克对这个重要问题的探究是从考察自然状态开始的,也就是说,考察在没有政府的情况下,生活将会是什么样子。

洛克和霍布斯一样,都把自然状态称为一种有着完美的自由与平等的状态。但是,它也是一种有道德的状态,因为大多数人彼此相互信任,相互尊敬,同时也尊重他人的权利和财产。因此,洛克所描述的首先是一种相当可亲的自然状态。然而,只要我们充分考察他的财产理论和自然法理论,我们就会看到不那么有吸引力的一面。财产(property)包括三个方面:生命、自由和地产(estate)<sup>⑬</sup>。在洛克看来,生命并不仅仅意味着基本的生存,而是与上帝的目标保持一致,并加以有道德地运用的生命。自由意味着在自然法限度内的行动自由。

### 关于地产的劳动理论

在自然中,所有人对地产都拥有一种集体权利,因为上帝在一开始就把土地分给所有人,以便提供他们的生活所需。由于人们最初都处在同一水平上,所以没有人对任何一块土地拥有上帝赋予的权利。在这一点上,洛克否定了为神授君权提供支持的家长制财产观点。但是,个人拥有地产、拥有地球上的某一部分这种自然权利来自何处?土地如何变成一个人财产的一部分,可以由个

<sup>⑫</sup> 关于这部著作的年代问题的讨论,参见 Peter Laslett, "Two Treatises of Government and the Revolution of 1688" in his intro. to the *Two Treatises*, pp. 45—66。

<sup>⑬</sup> 关于进一步的讨论,参见 Alan Ryan, *Property and Political Theory* (New York: Oxford University Press, 1984); James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries* (New York: Cambridge University Press, 1980)。

#### ►《政府论》 书影

财产包括三个方面:生命、自由和地产。





人按照他们自己认为合适的方式来自由地处置？洛克认为，人的经济平等改变了自然状态。在洛克关于地产的劳动理论——这是洛克关于不平等和私人财产的起源的理论——中，我们可以看到他对此过程的解释。“上帝将世界给予全人类所共有时，也命令人们要从事劳动”，希望个人通过劳作尽可能好地利用地球。<sup>⑭</sup> 他们也通过将劳动与地球上的自然资源相混合而养活自己：

土地和一切低等动物为一切人所共有，但是每人对他自己的人身享有一种所有权，除他以外任何人都没有这种权利。他的身体所从事的劳动和他的双手所进行的工作，我们可以说，是正当地属于他的。所以只要他使任何东西脱离自然所提供的和哪个东西所处的状态，他就已经掺进他的劳动，在这上面添加他自己拥有的某些东西，因而使它成为他的财产。<sup>⑮</sup>

这意味着，人类在本性上是辛勤的工人，只有在通过辛勤劳动改造地球，使之满足他们的需要时才能得到满足。劳动既是每个人的本性或个性的表达，又是这种本性或个性向客体的延伸。换句话说，我们是我们制造的东西，我们的产品既是我们的，又是使我们之所以成为我们的东西。<sup>⑯</sup> 每个人都对由他个人制造的每件东西拥有自然权利，因为个人的劳动被添加于自然的产物之中。<sup>⑰</sup> 进一步而言，最辛勤的工作者是那些更准确地反映出他们由上帝所赋予之本性的人们。这些人值得得到更多，而且也正是他们得到更多。

洛克关于地产的劳动理论有两个限制条件，这是由上帝为防止出现自然状态下的过分贪婪而加入的。首先，没有人有权拥有全部土地，必须“还留有足够的同样好的东西给其他人所共有”。17世纪的英国以农业生产为主。在此背景中，这项限制条件主要是用来反对那种赞成国王拥有神授权利的观点。

---

<sup>⑭</sup> *Second Treatise*, sec. 32. (中译引自叶启芳、瞿菊农译：《政府论》(下篇)，北京：商务印书馆1996年版，略有改动，下同。——译者)

<sup>⑮</sup> *Second Treatise*, sec. 27.

<sup>⑯</sup> Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little, Brown, 1960), p. 341. 并参见洛克的评论：“滋养着一位野蛮印第安人的”食物就是这个印第安人拥有的，并且是“他的一部分”。*Second Treatise*, sec. 26.

<sup>⑰</sup> 参见 John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the “Two Treatises of Government”* (New York: Cambridge University Press, 1969), p. 216. 他强调，在洛克看来，劳动者有“权利拥有他的劳动生产出的全部产品或者这些产品在市场上可换来的全部收益”。

这意味着,没有人能正当地宣称,由于上帝直接将所有土地都给了他,所以他拥有全部土地。<sup>⑮</sup> 第二项限制条件是,任何人所能占有的土地或者土地上的产品都不能超过他在土地荒废或者产品腐烂之前所能利用的数量。然而,当处于自然状态中的人们开始珍视那些不会腐烂的东西时,这项限制条件就变得不相关了。人们用这些不会腐烂的东西来交换有用、但易坏的生活必需品。在这些不会腐烂的东西中,最重要的是货币,它受到人们的一致珍视。

洛克认为,这项限制条件之所以变得不相关,是因为人们对货币的价值达成一致的时候也对结果表示了同意。这些结果包括对土地和金钱的不平等占有,一些人拥有许多(尽管还不是一个人占有全部),而其他许多人则拥有很少或者根本没有。因此,穷人必须出卖他们的劳动,即使他们只能得到勉强糊口的报酬,而他们所制造的一切则成为主人的财产。<sup>⑯</sup> 洛克认为,那些更富有的人是一些为了获得财富而更加辛勤工作的人,或者是一些拥有让他人为其工作所需的实践理性的人。他们自然地、正当地得到更多,并不对他人构成任何伤害或者不义。这些人的处境并不会因为较富有者不那么贪婪而变得更好。的确,他们更加富有。生产者想要得到更多财富,从而受到激励要提高生产力。因此,相比于让资源留在公共领域中没有得到发展,这样将会有更多产品可供所有人使用。社会的总体财富得到增加。

总之,由于人们对货币的价值达成一致,他们同意容许经济不平等的存在。这种行动原先是在自然状态中、在政府建立之前采取的。但是,当人们处于政治权威之下时,个人权利和经济不平等则遍及这个新社会。

### 自然法

自然状态有一种为所有人所应遵守的自然法对它起着支配作用;而理性,也就是自然法,教导着有意遵从理性的全人类:人们既然都是平等和独立的,任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或财产。<sup>⑰</sup>

自然法在自然状态下统治着人们。它是一套所有理性人都能知道并且同

<sup>⑮</sup> *Second Treatise*, sec. 28. 并参见 Neal Wood, *John Locke and Agrarian Capitalism* (Berkeley: University of California Press, 1984)。

<sup>⑯</sup> 洛克为个人所有权而作的辩护所带来的主要后果在以下著作中得到讨论: C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon, 1962)。

<sup>⑰</sup> *Second Treatise*, sec. 6.

意的原则。自然法规定着自然权利,并且指明那些权利赋予了哪些自由。

自然法赋予人们免受暴死、奴役和偷盗地产威胁的自然权利。由于在自然中没有政治权威,每个人都可以按照他们自己认为合适的方式来行使这种自然权利,并对自己的行为作出判断。因此,在自然状态下有一种自然的正义。虽然没有人会违反自然法,但是,对那些由于侵犯他人的财产而违反自然法的人执行那项法律,这是正义的,不构成对自然法的侵犯。然而,对违法者的惩罚必须是冷静、不带激情的,“比照他所犯的罪行,对他施以惩处,只限于起到纠正和禁止的作用:因为纠正和禁止是一个人可以合法地伤害另一个人、即我们称之为惩罚的唯一理由”。<sup>①</sup> 要令罪犯感到,他所造成的伤害对他来说是一项糟糕的交易,从而遵循“以牙还牙”的格言,达到报复伤害的目的。种种限制有助于通过震慑潜在的罪犯来防止未来的伤害。洛克认为,这些限制是自然正义的一部分,那些执行自然法的人必须尊重这些限制,否则执行者本身就将违反自然法,并将受到惩罚。对惩罚的这些限制既适用于政治权威,也适用于个人,因为政府也不可以做自然状态中属于不义的行为。

## 战争状态

在洛克的叙述中,自然状态看来是个好地方。大多数人遵从他们的本性,日常的行动以有道德、有理性、与社会合群的方式进行。他们尽可能努力地在自然为他们提供的资源上劳作,并从工作中得到适当的回报。由此带来的经济不平等是正义的,与上帝的原初目的一致。那些违反自然法的少数人受到多数人的控制,他们在一种严格但公平的制度下分配正义。可能是什么因素驱使那些显然生活在自然状态、远离霍布斯笔下的战争状态的人们想要离开这种温和的、甚至是有利的环境?答案在于洛克对人性的二元观点。虽然他并不讲述一个如霍布斯的叙述那样恐怖的故事,但是,自然状态的整体图景却也不像我们对洛克著作的粗略阅读可能带来的印象那样温馨。

这就是自然状态和战争状态的明显区别,尽管有些人把它们混为一谈。它们之间的区别,正像和平、善意、互助和安全的状态和敌对、恶意、暴力和互相残杀的状态之间的区别那样迥不相同。人们受

---

<sup>①</sup> *Second Treatise*, sec. 8.

理性支配而生活在一起,不存在拥有对他们进行裁判的权力的、人世间的共同尊长,他们正是处在自然状态中。但是,对另一个人的人身用强力或表示企图使用强力,而又不存在人世间可以向其诉请救助的共同尊长,这就是战争状态。<sup>②</sup>

因此,尽管人在自然状态中不应伤害他人,但是,是人身受到的强力将自然状态转变成战争状态。虽然大多数人在本性上是遵守法律的,但是,只要有一些违法者就会将和平环境转变成危险环境。这种转变在自然状态里很容易出现,因为那里不存在能为所有人接受的公开、公正的法官,没有这种法官来处理人们报告的违反法律事件。而且,虽然其他所有人都理性地愿意协助执行自然法,但他们却没有能力来执行,而那些想执行法律的人们并不总能强大到足以惩处罪犯的程度。

因此,洛克和霍布斯的差异就在于,自然状态和战争状态在多大程度上会同时出现?霍布斯认为,这两种状态总是同时出现的,而洛克则认为这两种状态只在某些时候同时出现。但是,二人得出的结论是一样的。一种温和的自然状态会在没有警告的情况下突然变成战争状态,所以人们离开自然状态,以求摆脱它的不确定性。第一步就是要建立能维持更确定的和平状态的政府。

## 政府的基础

当人们对社会契约表示同意时,他们交出他们的个人权利,换来自然法的实施,反对罪犯。由于所有人都可以自由地在任何时候离开一个政府,那些留下来享受着政府所带来好处的人们就被认为是无言地表示了他们的同意。<sup>③</sup>契约原本是经过一致同意建立起来的,但是,洛克认为,一旦契约得到批准,那就无需进一步要求统治建立在一致同意的基础上,因为这种要求将会令自然状态永远存在下去。相反,多数人有权利代表所有人行动。洛克的推理是,由于每个有权威的机构都必须向着同一个方向运动,而且所有参与投票的人在政治上都是平等的,所以,数量上的多数派就正当地成为所有人必须服从的意志,前提是这个多数派的行为合乎正义。然而,洛克认为,只有那些有财产的人才有权投票,所以实际上他将有效的权力只赋予这个群体中的多数派。

<sup>②</sup> *Second Treatise*, sec. 19.

<sup>③</sup> 参见 Ruth Grant, *John Locke's Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1987)。

社会契约建立起一种由公民社会(civil society)和政府构成的双层结构。<sup>②</sup> 公民社会就是联合起来的人民。它的作用是将权力授予政府。因此,在洛克的设想中,最高权威是公民社会,而不是政府。所有对契约表示同意的人们都是公民社会的成员。洛克式的政府是有限政府,这意味着,并非生活的所有方面都受到法律的管制。人们交给政府的自然权利仅限于为了实现政府的目的所需要的范围之内。这些目的规定着政府可以追求或实施的共善,或者说公共利益。“人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的是保护他们的财产。”<sup>③</sup>也就是说,政府的建立是为了保障人民按照他们自己认为合适的方式来运用其财产的自由。政府的作用不仅是保护财产,而且要维护几乎无限的所有权这种个人权利。

洛克认为,人民保护其财产的自然权利是由公民社会授予政府的,以便让政府创建成文的法治,并由公开、公正的法官来执行。负责将自然法转化为公共法律的是立法机构,所有人都平等地服从法律。一旦这些措施都就位,稳定的和平就取代了充满不确定性的自然状态,让每个人获得更大的安全以享受他们的财产。

因此,公民将自然的立法和行政权力转交给政府。然而,他们并不交出司法权,这是判断立法者和执行者的行为是否符合公共利益的最高权威。如果公民得出结论,认为政府侵犯了他们对它的信任,他们就可以撤回权力授权。于是,权威就将暂时回到公民社会手中,直到公民建立起一个新政府为止。只要社会契约仍然有效,公民社会就将持续存在,并能用一个政府来取代另一个政府。然而,契约和公民社会都会被外国征服所摧毁,这将使所有人重新回到自然状态之中。

## 宗教宽容

洛克相信,有限政府应当也适用于宗教领域。在他反对的神授权利理论中,包含有一种以国王作为国家和教会首脑的官方宗教。政府的全部权力都能被用来针对那些拒绝接受官方宗教中的任何一个部分的个人,无论是反对

<sup>②</sup> 参阅<http://politicalscience.wadsworth.com/tannenbaum2> 上关于洛克社会契约论与霍布斯政治契约论的比較的图示。

<sup>③</sup> *Second Treatise*, sec. 124.

它的教义还是仪式。那些认可或操持“虚假”信仰的人会被罚款、监禁甚至处死。与此相反,洛克为宗教宽容进行论证,谴责迫害行为和运用武力。政治统治者在宗教事务上并无特殊的能力。政府的事务不是去判断意见——无论是宗教意见还是其他意见——的真理性,而是为国家提供安全。因此,统治者并不拥有正当的权威以实施任何宗教法令或者[查禁]并不危害政治秩序的观点。洛克也认为,宗教迫害、不宽容是与和平福音(the gospel of peace)的宗旨以及耶稣的人格相抵触的。

此外,基督教是一种理性宗教,“同样的真理可以通过启示而得以发现与传承,也可以通过我们的理性,通过那些我们自然而然地拥有的观念而得以发现”。<sup>⑥</sup> 同时,无论得到上帝的多大启示,任何人拥有的观念都不会比从感觉或思考中能够得到的更加新颖。在这一点上,洛克想要削弱任何特殊的宗教知识或者权威,而这是神职人员或他们的政治上级可能声称自己拥有的。相反,每个理性的个人都负有让自己得救的责任,而且他们既有能力,也有责任去判断应该接受或者拒绝哪些宗教命题。可能被政府视为“虚假”的信仰并不构成个人通往天堂道路上的障碍。另一方面,服从与个人良心相违背的政府命令则很可能影响个人的得救。

洛克相信,理性完全是自然的启示(natural revelation),而启示则正是《圣经》放大的自然理性(natural reason)。<sup>⑦</sup> 理性能证明基督教的核心信条,尤其是上帝的存在和耶稣的作用;《新约》只不过揭示出自然规律。基督教中没有什么是与理性相反的,但启示在其中也起着作用。大多数不识字的民众无法接受理性的说服,但会听从圣经的指示,所以传教士的建议就是指导他们的道德行为和个人得救的最好来源。然而,即使是大众,他们也能自由地寻求宗教真理,只由个人良心所引导,不受政府的阻碍。

洛克区分了身体的需求和灵魂的需求、世俗的需求和精神的需求、公共的需求和私人的需求,以及国家的作用和教会的作用。政府关注的是世俗、身体的要求,而宗教关注的是灵魂的精神需求。因此,这两种类型的需求是彼此独立的,各自都能托付给不同的权威。政府的角色限定于处理有关公共福利的事务,而与影响个人之私人福祉的宗教没有关系。洛克以这种方式为教会和

<sup>⑥</sup> John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. Patrick Romanell (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), p. 28. 这时洛克关于宽容问题的四封信中最重要的一封。

<sup>⑦</sup> 参见 Mario Montuori, *John Locke on Toleration and the Unity of God* (Amsterdam: Gieben, 1983)。

国家的分离奠定了哲学基础。<sup>②</sup>

但是，洛克并没有彻底阐述他的思想所包含的逻辑结论。就像议会批准通过的《宽容法案》一样，洛克也支持为特定的宗教异议人士设置可撤销的特权，而不是让每个人都拥有宗教自由权利。无神论者不受宽容，这是因为他们不敬畏上帝，因而无法相信他们能成为好公民。罗马天主教徒也被排除在宽容对象之外，因为他们效忠于教皇。不过，一般说来，洛克相信，更大程度的宽容有助于增进公共秩序和可带来好处的社会内部凝聚力，并为个人自治与自由提供支持。<sup>③</sup>

## 性别、阶级与公民权

在写到有关女性和阶级关系的内容时，洛克很少在具体的政治形势中提及这些话题。在他提到它们的时候，他对理性的与非理性的进行区分，很像他在讨论经济成功与宗教问题时所做的那样。主要从洛克关于私人事务和非理性因素的论述中，我们可以推论出在将这些论述应用于政治领域时将要得出的结论。在有助于反对君主的神授权利时，洛克就将精英和大众、丈夫和妻子视为平等的；但是，当这对他的观点没有帮助时，他就改变他的论调，支持政治、经济和社会上的不平等。<sup>④</sup> 洛克反对家长制，但他相信，公共权威和种种私人支配形式——例如存在于主人与仆人、男人与妻子之间的那些支配形式——是不相容的。无论人的地位如何，所有人在形式意义上都是按照上帝的形象创造出来的，生来具有平等的能力，能够合乎理性地订立契约，并通过

---

<sup>②</sup> 关于宗教与政治在洛克著作中的互动关系，参见 Ian Harris, *The Mind of John Locke: A Study of Political Theory in Its Intellectual Setting* (New York: Cambridge University Press, 1994)。

<sup>③</sup> 关于洛克和同时代一位倡导完全宽容所有群体的法国人的比较，参见 Amie Godman Tannenbaum, *Pierre Bayle's "philosophical Commentary": A Modern Translation and Critical Interpretation* (New York: Peter Lang, 1987); and Amie G. Tannenbaum and Donald G. Tannenbaum, "John Locke and Pierre Bayle on Religious Toleration: An Inquiry", in *Transaction of the Eighth International Congress on the Enlightenment* (Oxford: Voltaire Foundation, 1993)。

<sup>④</sup> 例如，尽管“他想挑战丈夫对妻子的绝对(政治)权威，以便从家长制支持者的军火库中除去这一种武器”，但他也试图“在那里保持特定的自然纽带，以便证明——这还是为了反对家长制——由于家庭关系和政治关系是不同的种类，后者从不可能由前者推导得出”。*Women in Political Theory*, p. 87.

参与政治过程来保护他们的自然权利,但这种平等性并不涉及私人领域。

与他关于正义的观念相一致,洛克提出,试图用武力来控制他人、但失败了侵略者应当受到奴役,而且,罪犯已经放弃了理性,可以被监禁。除了这些例外情况之外,所有人都有权利成为自由人,并为了运用财产而自由地订立契约。因此,

一个自由人在一定时期内向另一人出卖他的劳役以换取工资,从而使自己成为另一人的仆人;并且,虽然这一行为通常使他处在主人的家庭内,受一般的纪律管束,然而这只能给主人以暂时支配他的权力,而且不超越他们之间契约中所规定的范围。<sup>③</sup>

所以,自愿的受雇不同于奴役和徒刑。

但是,虽然仆人的理性足以使他们订立受雇契约,但他们的理性是有限的。作为受人雇佣的劳力,他们不拥有地产以发展他们的理性技艺,而拥有地产的雇主则可以。作为从事仆从工作的劳动者,他们既没有时间,也没有天分去关注日常生存之外的其他事情。正如他们无法靠自己的能力独立掌握宗教真理一样,他们也被排除于积极的公民生活之外,因为他们缺乏理性。由于受雇为仆人,或者嫁给劳动者许多女性也被归入这一类。但是,丈夫拥有可观财产的女性又怎样呢?正是在这里,洛克对神授权利理论的挑战应当得出承认全面平等性的结论,但是,他还是没有克服时代的偏见,没有将其观点的逻辑结论充分阐明。他想削弱神授权利的政治观点,但不想削弱家长制家庭。

然而,在最初的自然状态中,情况却不是这样的。家长权威既不单独授予父亲,也不单独授予母亲;二者对孩子有着平等的权威。这就推翻了家长制的观点——最早的权威单独授予父亲。然而,作为家庭财产的唯一管理者,父亲可以为财产的继承设置条件。接受遗产——通常认为是由男性继承人来继承——就等于对父亲的权威表示同意。于是,父亲就处于支配地位,而以前分享权威的母亲则突然间就失去了权威。洛克以孩子表示同意为基础,重新引入家长制家庭。不过,妻子所表示的同意则对此类事务增添了额外的助益。女性也是人,并不是天生非理性的。她们拥有足够的理性来自愿订立婚姻契约。婚姻的目的是自然的、上帝赋予的,即生育和抚养孩子,所以一旦完成生育和教育,继承事务也料理完毕,那么契约双方就可以通过离婚这种形式同意终止婚姻契

<sup>③</sup> *Second Treatise*, sec. 85.



约。但是,洛克认为,在订立婚姻契约时,妻子就已经同意在所有事务上,尤其是在有关家庭财产的决策上接受丈夫的统治。在围绕任何问题发生纠纷的时候,只要还是夫妇,那么丈夫就拥有全部权威。虽然妇女拥有理性以订立婚姻契约,但她在此之后就将理性交给了丈夫,并自愿地退出理性人的行列。<sup>②</sup>

洛克也为女性的从属地位找到某种身体上的或者说自然的基础。在她们处于生育年龄时,她们不断经受着令人虚弱的折磨,因为她们的身體通常要么在准备怀孕,要么正在怀孕,而所有这些过程都令她们经受相当大的痛苦。这意味着,由于妻子通常处于无能状态中,所以她对婚姻契约的接受以及随后在婚姻中处于从属地位,这与她合乎理性的自我利益都是一致的。

即使科学能减轻她生理上的弱点,洛克则还提出了另外的理由来解释为什么妻子应当服从丈夫。对照顾家庭的女性来说,她寻求理性发展的能力与仆人很相像,因为所有决策权力都在丈夫手中。他的理性是活跃的,因为她缺乏理性能力的基本前提:经济独立。她也许能通过教育发展她的理性,但是,如果她出嫁,她就丧失了这种机会。除非她本身就很富有,否则婚姻就将束缚她的地位。

家庭中的从属关系很有可能导致女性在政治上也处于臣服地位。虽然洛克在这一点上保持沉默,但是,大多数评论者相信,他支持丈夫在政治领域代表整个家庭发言。于是,女性通过订立婚姻契约,授权男性在政治上代表她们。当她们对婚姻表示同意时,她们也交出她们对政府表示同意的权利。洛克把女性排除在公民之外,正如劳动者、孩子、罪犯以及非理性者所受到的待遇一样。<sup>③</sup>

## 政府的制度与形式

无论什么政府形式,只要它能支持个人对财产、获得财产以及将财产保持在其正当所有者掌握中的自然权利,那么它就得到洛克的欣赏。出于这个原因,他自动将两种政府形式视为不正当的。一种是依据神授权利进行统治的国王,霍布斯也否定这种形式的正当性,另一种则是霍布斯所倡导的绝对君主

---

<sup>②</sup> Daniela Gobetti, *Private and Public: Individuals, Households, and Body Politic* (New York: Routledge, 1992) 讨论了洛克所假定的自然平等与其在家庭环境中的应用之间的关系。

<sup>③</sup> 例如,可参见 Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988)。关于契约观点,参见 Melissa Butler, "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy", *American Political Science Review* 72 (March 1978): pp. 135—150。

制。洛克认为,两种形式都将执行权和立法权赋予缺少公正判断的个人。这种统治者偏爱他们自己的私人利益胜过公共利益,结果使所有人仍然在实际上处于自然状态之中。

洛克拒绝接受霍布斯对执行权之最高权威地位的偏好。他认为,最高权力是立法权。这是由契约建立的机构,拥有将自然法转化为市民法这种有限权力。立法权的最高权威出现在两种政府形式中。洛克将其中一种形式称为纯粹民主制。在这种形式下,所有公民直接行使立法权力,正如在古雅典那样。他们也定期在一个地点集会,表达他们对建议制定的法律的意见。以这种方式集合起来的所有公民,他们投票产生的多数派的意见对所有人都有约束力。洛克用代议制民主(representative democracy)来称呼另一种分为两个步骤的程序。首先,公民通过选举将立法权转交给他们中的一小批人,这些人成为公民的代表。这个选举出的立法机构中的多数派意见决定着法律。洛克更欣赏代议制民主,将其视为在治理大型民族国家时更为切实可行的方式。法律平等地适用于每个人,设置对与错的标准,解决社会中的所有纠纷。制定法律只需要短期集会,然后立法机构的成员就休会,并与其他人一起受到他们所制定的法律的约束。立法权也包括行使司法权的权威,以及任命行使司法权的“推事”(magistrate)或法官。

执行者的任务是执行法律,这要求他时刻在职。同时,执行者也是立法者的受托人,有权力支持任何判决。执行者的所有权威都是由立法者授予的,并且始终要为其行为向立法者负责。这种负责对保护个人权利而言是至关重要的,因为执行权令人生畏,并且掌握生杀大权。就像立法权一样,执行权的行使必须是正当的,与公开的法律保持一致。执行者僭取任何绝对或专断权力都是不正当的。执行权还包括一些特别权力,或者说修正立法细节的权利。想让法律事先就考虑到它所应用到的所有情况,这既不现实也不可能,尤其是对短期立法会议来说。但是,那种特别权力和所有执行权一样,都是有限的。它不可以逾越自然法的限制,也不能超出成文市民法的限制,除非是在无法预料的危机情况下。执行权也包括外交权,或者说从事外交工作的权利。

## 专制主义与革命

……纵然存在诉诸法律的手段和确定的裁判者,但是,由于公然的枉法行为和对法律的牵强歪曲,法律不能提供补救,不能用来保护

或赔偿某些人或某一集团所作的暴行或伤害……就会有战争强加于受害者的身上,他们既不能在人世间诉请补救,在这种情况下就只有一条补救的办法:诉诸上天。<sup>④</sup>

虽然洛克更欣赏立法民主制(legislative democracy),但是,他也相信,这种政府形式和其他形式一样,都可能变得专制。当政府逾越它的正当权限时,专制主义就出现了,而这反过来也会激活某个团体更换政府权利。这在什么情况下具有必要性?洛克对此给出了比霍布斯更明确的观点——当政府不再为了共善而行动的时候;他还提出更多可供选择的行动,根据专制主义的来源及其范围而采取不同行动。

例如,执行者可能由于命令对无辜公民非法使用武力而违反法律。可以对逾越契约所赋予有限权力的行为加以反对,就像对待其他强行侵犯他人权利的行为一样。在这种情况下,剥夺执行者的权力是立法机构的责任。

立法机构本身也许也会逾越契约所赋予的有限权力。例如,它可能将它的权力转交给另一个权力源头(只有契约能这样做),或者以一种违反自然法的方式夺取个人的“财产”。但是,由于立法权的授予是有条件的,所以当人民发现立法机构的行为已经辜负了人民对它的信任时,他们总是拥有废除或更换立法机构的最高权力。当这种情况出现时,正当权力暂时回到公民社会手中,公民中的多数派可以共同行使他们更换政府权利。

政府的正当更换可以是以和平方式进行的,也可以是以暴力方式进行的。当政府受到指控,认为它对公共利益有较为轻微的侵犯时,公民可以通过正常的立法者选举来展开行动。洛克认为,人民掌握的这种权力是防止起义或者暴力革新的最好方式。然而,当人民无法通过合法或选举手段更换政府时,尤其是在面对一个已经将对契约的严重滥用永久化的政府时,他们服从政府的有条件义务就消失了。暴力成为他们仅有的资源。因此,洛克提供了一种进行革命的集体权利,而霍布斯则仅仅容许抵抗不义权威的个人权利。

这在什么情况下具有必要性?当洛克陈述革命的必要条件时,他是保守的。洛克坚持认为,不应轻易使用暴力。只有当存在着对权力的一系列滥用,并且都导向某种专制目的的时候,公民才应该使用武力。然而,在这种情况

---

<sup>④</sup> Second Treatise, sec. 20. 并参见 Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty: Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution* (New York: Cambridge University Press, 1981)。

下,人民反对压迫者的革命比持续不断的专制主义更加可取。专制主义之所以比大众革命更糟糕,是因为它成功地使契约失效,从而令所有人重新回到自然状态。相比之下,在新政府建立之前,正当的集体暴力暂时用公民社会的正义权威取代不义的政府,但维持原初契约的存在。<sup>⑤</sup>

## 结 论

关于政府的目的及其组织,洛克在很大程度上与同为现代早期人物的马基雅弗利和霍布斯观点一致,但他与这两位前人的分歧常常得到更多重视。洛克和他们一样,都是唯物主义者。但是,他在自己的理论中引入神,这冲淡了他的唯物主义色彩。神不仅鼓励个人主义和获利心,而且鼓励在国家建构过程中进行理性的社会合作。<sup>⑥</sup>

洛克修改了马基雅弗利和霍布斯强烈的怀疑论和对人性自利心的严酷描述,将科学理性主义和对《圣经》的引用结合在一起。在探讨解决现代个人主义政治问题的途径时,一些人试图寻求比马基雅弗利或霍布斯所给出的更有希望的途径。对这些人而言,洛克的观念是可以接受的。他描绘出一种更加安宁的自然状态,这种状态是无政府的,但并不总像霍布斯所描述的自然状态那样野蛮、好战。他的核心问题是:如果所有人都是平等、自利的个人,而且大多数人是有理性、与社会合群的,那么,什么样的政府对他们来说是最好的政府?他为霍布斯的观念补充了制度上的细节。通过由契约产生的有限政府,[洛克的理论]承诺实现更多的政治稳定和包括保护个人财产在内的个人自由。因此,洛克和霍布斯一样,也是一名契约论者,相信政府是人类以自愿同意为基础而创建的产物。但是,洛克的社会契约论将政府与更加复杂的人造联合体联系起来,比霍布斯在其政治契约中所构想的。这种复杂性是会带来更加稳定的政府和更多的个人自由,还是会助长削弱稳定和自由?霍布斯正是寻求用更简单的契约和更强大的主权权威来保护稳定和自由。

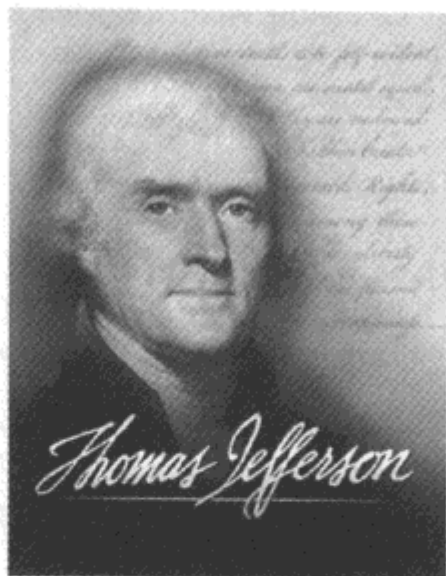
洛克支持更换政府的集体权利,而霍布斯则不支持。这也许和他们如何

---

<sup>⑤</sup> A. John Simmons, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993)将洛克的革命理论同他关于同意及自然状态的观点联系起来。

<sup>⑥</sup> 关于对洛克的社会关切及其所具有的福利国家意涵的理解,参见 Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke* (New York: Praeger, 1969)。

看待原初契约有关。洛克认为契约是一种二元的或者说分成两个阶段的社会契约。这一契约建立起公民社会和政府。因此，洛克能区分社会的解体和政府的解体，而霍布斯则不能做此区分。洛克坚持以集合的观点看待政治，其中包括有限政府和代议制政府、权力分立、立法权的至高性和公民更换政府的集体权利。这构成一系列制约。洛克相信，为了使政治权威既有效力又有正当性，必须对马基雅弗利笔下的君主和霍布斯笔下的主权者施加这些制约。由此，他进一步对暴政和自由之间的差异向有理性的公民提出他的建议。



▲ 杰斐逊

然而，洛克将人口中的大多数排除在公民之外，其中包括女性和普通劳动者。他们之所以被排除在政治参与之外，是因为他们的理性没有得到充分发展；同时，他们的角色也被限制于家庭和经济关系之中。洛克最初的平等主义具有强烈的普遍性，但他的上述观点则削弱了这种普遍性。这成为他作为没有将其理论的逻辑结论充分阐明的例证之一。他和霍布斯都是这样。这是否会削弱洛克的整体政治哲学的价值？抑或在贯彻他的观念的时候，可以将这些不一致忽略不计，同时又不损害他的哲学？

这就关系到后人对洛克观念的实施。因为正如所有伟大的政治哲学家一样，洛克思想的功效并不局限于他那个时代。他对美国政治思想家，例如托马斯·杰斐逊(Thomas Jefferson)及其追随者，以及美国的财产权概念有着强烈影响。他也是当今世界上一种主流政治意识形态的中心人物。<sup>⑦</sup>

## 补充读物

带星号(\*)的表示不同的解读

Ashcraft, Richard. *Locke's Two Treatises of Government*. London: Allen & Unwin, 1987.

\*Butler, Melissa. "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patri-

<sup>⑦</sup> 这种意识形态当然是指自由主义民主。关于洛克对美国的影响，参见 Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace & World, 1955); H. Mark Roelofs, *The Poverty of American Politics*, 2d ed. (Philadelphia: Temple University Press, 1998); David Schultz, *Property, Power, and American Democracy* (New Brunswick, N. J.: Transaction, 1992)。关于意识形态，尤其参见 G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism* (Boston: Beacon, 1959)。

archy." *American Political Science Review* 72 (March 1978): 135–50.

Cranston, Maurice. *John Locke: A Biography*. London: Longman, 1957.

Gobetti, Daniela. *Private and Public: Individuals, Households, and Body Politic*. New York: Routledge, 1992.

\*Mehta, Uday S. *The Anxiety of Freedom: Imagination and Individuality in Locke's Political Thought*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1992.

Myers, Peter C. *Our Only Star and Compass: Locke and the Struggle for Political Rationality*. Savage, Md.: Rowman & Littlefield, 1998.

Ryan, Alan. *Property and Political Theory*. New York: Oxford University Press, 1984.

Tarcov, Nathan. *Locke's Education for Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.



## 第十四章

# 卢梭：建立民主

### 导 言

让-雅克·卢梭(Jean-Jacques Rousseau,1712—1778)在前去拜访他的朋友狄德罗(Diderot)——他正因为写了煽动性著作而被监禁在万森讷监狱——的旅途中看到一则征文启事,以艺术和科学是否促进了人类道德发展为题。他的自传告诉我们,他在那时突然间获得灵感,一个强烈的念头促使他得出否定的结论,并使他赢得了征文竞赛的一等奖。<sup>①</sup>这件事为他带来了终生的职业——作为原创性的思想家。在此期间,他经常对人们业已接受的智慧提出挑战。在这个过程中,他到处树敌,并几乎疏远了所有朋友,尽管他开启了一扇通向思考政治问题的完全新颖方法



◀ 卢梭

卢梭也寻求建立一种新形式的共同体,这是一种既有政治民主,又有社会民主的共同体。

<sup>①</sup> 获奖论文是他的《第一篇论文》(*First Discourse*),即《论科学与艺术》(*On the Sciences and the Arts*)。此后的几十年里,他又发表了《第二篇论文》(*Second Discourse*),即《论人类不平等的起源和基础》(*On the Origin and Basis of Inequality*),一篇为狄德罗的《百科全书》(*Encyclopedia*)撰写的长文《论政治经济学》(*Political Economy*),两部小说《爱弥儿》(*Emile*)和《朱莉》(*Julie*),以及几部自传性著作,其中最著名的是《忏悔录》(*The Confessions*)。卢梭也写过诗、几部戏剧、一部歌剧、一部音乐辞典,以及大量书信,其中一些是与政治相关的长篇文章。Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1968)对卢梭的主要政治著作进行了很好的研究;关于对卢梭从1737年至1756年间著作的深入分析,参见Mario Einaudi, *The Early Rousseau* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967)。

的窗口。<sup>②</sup>

卢梭的政治思想反映了他从自己的迷茫生活中得到的经验。事实上,他的许多情感冲突冲淡了他卓越的原创性所具有的全部力量。与乐观的洛克不同,卢梭经常不满于他所在的地方和他所拥有的东西。他是否能够在任何一个地方过上快乐生活,或者即使是生活在他自己所设想的政治制度下是否会得到满意?这都是有疑问的。

卢梭生于瑞士日内瓦(Geneva)城邦的贫民区。他的母亲在他出生后不久就去世了。在他十岁的时候,他父亲为免于入狱而逃离这座城市。这位早熟的年轻人受到古典知识和哲学的教育,但由于经济原因而被打断。他在三个不同的行业(公证人、技师和雕刻工)做过学徒,但不能专心从事其中任何一行。不快乐的卢梭学他父亲那样,在十六岁时离开了日内瓦。他和好几位女人有亲密关系,其中一些有贵族背景并且富有。不过,一位贫穷的洗衣女工成为他的长期情人。卢梭偶尔回来看她,声称她为他生了五个孩子,每一个都是一出生就被遗弃在孤儿院。

在他的有生之年,他在不同时期做过公务员、音乐教师、作曲家和家庭教师,有着成功的写作生涯。他是反启蒙运动的一部分,这场运动以浪漫的方式反对由诸如霍布斯和洛克这样的启蒙思想家所代表的理性和科学。和他们相比,卢梭强调激情和情感的重要性。他认为自己的出色智力服务于所有人类,拥护没有什么文化的“普通”人民(例如旧日内瓦——注意,他是自愿逃离那里——的诚实农民)的事业。<sup>③</sup>

他毫不犹豫地抨击有权有势者。他的一部著作——《爱弥儿》(*Emile*),被法国当局指责为攻击天主教会(这是法国的国教)。卢梭受到逮捕的威胁,先是逃到瑞士,然后逃到普鲁士和英国。过了一段时间,他感到在别的地方过

---

<sup>②</sup> 卢梭的《忏悔录》尽管被批评为在事实方面有出入,并且在若干处进行了自我粉饰,但它仍然是重要的传记材料来源。也可参见 Christopher Kelly, *Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1987)。Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712—1754* (Chicago: University of Chicago Press, 1983); *The Noble Savage: Jean-Jacques Rousseau, 1754—1762* (Chicago: University of Chicago Press, 1991); *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Chicago: University of Chicago Press, 1997)是出色的三卷本传记。

<sup>③</sup> 参见卢梭《第二篇论文》的“献词”,这是献给“日内瓦共和国”的。“Dedication”, *Second Discourse*, in *The Essential Rousseau*, trans. Lowell Bair (New York: New American Library, 1974), pp. 127—136.



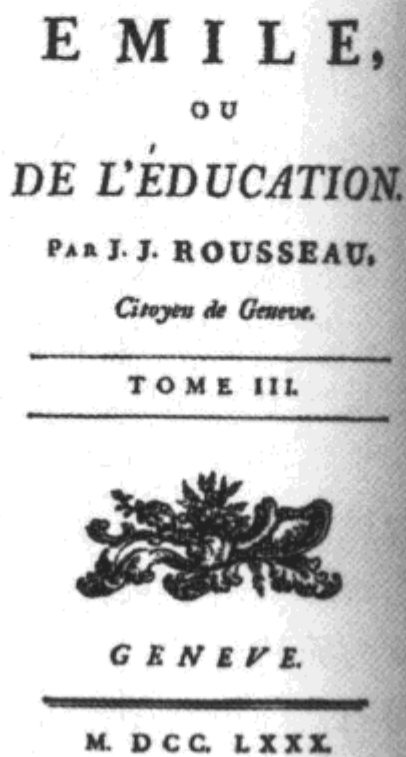
得都不快乐，就回到巴黎，和那个洗衣女工结婚，度过他的余生。他在法国革命爆发的十年前去世。他的著作对这场革命贡献了许多重要观念。

## 卢梭的方法

在一段生动的对话中，卢梭表明他在思考政治问题时所运用方法的核心：“我希望寻常的读者将会原谅我的矛盾；如果你要独立思考，你就无法避免矛盾，而且，无论你们将怎么说，我都宁愿陷入矛盾而不是偏见。”<sup>④</sup>在他的著作中，矛盾有着突出的地位。因此，他并未完成对一些重要观念的思考，而且宣称若干条有着强烈冲击力、但在逻辑上有矛盾的命题都是真实的。这就将阐明他所要表达的意思的任务留给了其他人。<sup>⑤</sup>在这一点上，一个最著名的例子是，他宣称，当个人被迫去做他们并不想做的事情时，他们是真正自由的。另一个例子是，只有人民交出他们的所有权利，他们才能真正地享有这些权利。

他否弃像洛克、伽利略、狄德罗和牛顿等现代思想家和科学家所运用的唯物主义方法。这些人用理性主义的方法来攻击虚假的信仰，并否定了支持暴虐政治制度的逻辑，以便个人自由能够实现。卢梭认为，他们关于理性带来进步和自由的乐观主义观念是不恰当的。人类境况随时代而发生的改变并不等于进步或改良。相反，卢梭认为，理性带给人的是奴役。我们必须用情感取代理性，以便真正理解人类事务，并找出克服其缺陷的解决方案。

卢梭崇拜古代政治哲学家。他用古代人的价值和制度作为好公民的榜样。但是，他不同意马基雅弗利等作家的看法，他们虽然也崇拜古代人，但将个人作为正当的政治宇宙的奠基石。卢梭认为，马基雅弗利将富有竞争性、追



◀《爱弥儿》  
书影

如果你  
要独立思  
考，你就无  
法避免矛  
盾。

④ Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, trans. Barbara Foxley (London: J. M. Dent, 1974), p. 57.

⑤ 参见 Hilel Gilden, *Rousseau's Social Contract: The Design of the Argument* (Chicago: University of Chicago Press, 1983); 但是，关于那种认为卢梭的著作内容相当明晰、一致的研究观点，参见 N. J. H. Dent, *Rousseau: An Introduction to His Psychological, Social, and Political Theory* (New York: Basil Blackwell, 1989)。

求自我利益的个人置于和谐的集体之上,这只会导致不义。与此相反,卢梭运用柏拉图的有机体观点,但是为它加上了一种特别突出的平等主义特征,结果是产生出一种基于哲学和政治矛盾之上的杰出创新工作。

## 自然状态与人性

卢梭所描述的自然状态并不像霍布斯和洛克笔下的自然状态那样,论证他当时的政治行为的正当性,而是解释人的不义的起源,并谴责现有的状况。与他的方法相一致,他所说的自然状态是一种诗意的模型,将人从伊甸园中堕落这个传统的基督教主题与18世纪否定正统宗教的世俗主义相结合。这个模型讲述的是失去的天堂(自然状态)和在未来通过社会契约可以恢复的天堂。然而,与传统的基督教观点不同的是,天堂的失去与恢复都是在人间,而不是在天上进行的。这将通过人性上的某种变化而得到实现。

霍布斯和洛克认为人性是永恒的,没有发生变化的可能。与他们不同,卢梭提出,人性经历若干个各有特色的不同阶段。然而,他认为,迄今为止的变化所导致的是人类事务上的衰退,而不是进步。人性发展的各个阶段可以定义为原始阶段、土著阶段、过渡阶段和解放阶段。在每个阶段上都各有一种不同的人性在发挥作用。

关于原始或者原初人性,他提出:

所以,原始人赤身裸体,没有房屋,并且缺乏我们认为必不可少的所有那些无用之物,这对他们来说并不是巨大的不幸,而且肯定不会对他们的生存构成障碍。

初看起来,自然状态中的人似乎显得没有道德关系,也不承认彼此间负有责任,既没有善也没有恶,既没有美德也没有邪恶,(有的只是)同情心……这种美德是如此自然,以至于即使野兽有时也表现出明显的富有同情心的迹象。<sup>⑥</sup>

原始或原初人出现在自然的第一种状态中。当卢梭说“人生而自由”时,他所指的是男人和女人,他们生来就处于一种原始的存在中,能够想怎么做就

<sup>⑥</sup> *Second Discourse*, p. 151, 163, 164; 并参见 Marc Plattner, *Rousseau's State of Nature: An Interpretation of the "Discourse on Inequality"* (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1979)。

怎么做,想怎么生活就怎么生活。<sup>⑦</sup>

这种生存处于一个并不会令人不愉快的世界中,这个世界没有政治制度和社会制度。每个居民都是像猿类一样的高贵野人,是由两种本能所驱使的天真、懒惰的野兽。第一种本能是对自我生命和幸福的关切。<sup>⑧</sup>(自我保存原则也支配着那些生活在霍布斯和洛克笔下的自然状态中的人们。)第二种本能是同情心或者怜悯,这是一种自然的美德。它反映在对他人所受苦难的关心(霍布斯和洛克没有提到这一点),防止那些有着原始本性的人们相互伤害。使原始人同其他动物有所区别的是自然的自由与同情,而不是理性。

在自然状态中,生活是孤独的,个人出于简单、本能的需要而行动。每个人都能有一种完美,但与他人没有联系的和谐状态中生活。他们只感到有必要照顾自己的日常需要。每个人都是自足的,既非不断需要他人(这与柏拉图和亚里士多德的观点不同,他们认为人性是政治的),也无任何伤害他人的欲望(这与霍布斯和洛克的观点不同)。性结合这种原始行为将这些孤立的存在者通过暂时的相遇联结起来,但这也是以确保种类得到延续这种自发的本能为基础的。在一起的欲望很快消失,留下女人独自抚养后代。

这时候的个人丝毫没有文明的特征。他们没有家,没有工业,甚至没有语言。他们对家庭生活或者友谊一无所知。他们也没有进步或罪恶观念。所有人都过着游牧生活,是随遇而安的流浪者,在地上四处游荡,没有领导。卢梭由此得出结论:谁都没有统治他人的自然权威。这些人“彼此之间绝不存在任何经常性的关系足以构成和平状态或者战争状态。”这种自然状态既不是霍布斯式的战争状态,也不存在“得到普遍接受的私有财产制度”或者洛克式的“地产”,创建政府的唯一目的就是保护它们。<sup>⑨</sup>因此,驱使人们离开这种自然状态的动机并不是避免暴死或财产损失。同时,由于文明的影响,人们再也不

---

<sup>⑦</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, trans. Gerald Hopkins, in *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*, ed. Ernest Barker (London: Oxford University Press, 1960), bk. 1, ch. 1.

<sup>⑧</sup> 卢梭用来指这种自我关切的术语是 *amour de soi*, 即一种清白、“温和”的自我利益,既不挑战也不伤害他人。相比之下, *amour-propre* 指的是一种“贪婪、好斗”的冲动,它与社会如何看待我们相关联,从而与虚荣、权力、嫉妒、蔑视和控制他人等动机相联系。Diana Coole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988), p. 115; 并参见 *The Political Philosophy*, pp. 38—41.

<sup>⑨</sup> *Social Contract*, bk. 1, ch. 4. (中译引自何兆武译:《社会契约论》,北京:商务印书馆1997年版,略有改动,下同。——译者)

能指望回到这种状态中去了。

在某个(并不明确的)时候,原始生存开始逐渐转型,变成卢梭所说的文明。这种转变的最早标志是,非社会性(asocial)存在者开始聚集在一起。出于许多和生存需要相关的原因,孤立的原始人离开他们孤独、流浪的状态,形成核心家庭(nuclear families),定居在简陋的小屋中,从而建立起土著社会。

虽然卢梭所说的转型是一个复杂过程的结果,而且他对一个阶段何时结束、另一个阶段何时开始的说法并不总是精确或者前后一致的,但是,在自然状态中的非社会性存在者与出现文明这二者之间,最早的转接点就是这种土著社会。这种社会里的各种关系仍然被认为是“自然的”,其居民仍然处于某种自然状态中;正如卢梭所说:“一切社会之中最古老的而又唯一自然的社会,就是家庭。”<sup>⑩</sup>即使人们已不再孤立,而是生活在稳定的家庭中,已经有了语言,并在他们简陋的木头小屋中拥有“某种财产”和一些至关重要的工具,但家庭依然是自然的。家庭中甚至有一种基本的劳动分工:男人为了家庭的日常需要而外出打猎,而不再自给自足的女人则照料家务和孩子。<sup>⑪</sup>

卢梭最初认为个人在自然状态中处于近乎完全的孤立和独立状态,而且,“个人之间的日常接触”——即使是在家庭中的接触——含有自利的种子,是向着文明堕落的开端。那么,土著阶段如何能够被认为是自然的?<sup>⑫</sup>一种解释是,一些“在进化历史中出现的特征”是我们的“第二本性”。即使原始人之间的偶尔接触也“在如下意义上是社会性的:他们被推动着要向彼此表达他们强烈感受到的激情”。这些接触是人的“道德‘感觉’”的最早标志。<sup>⑬</sup>在这个意义上,虽然核心家庭不是原始的自然状态的一部分,但它们自然地那种状态中生发出来,并保持着与它的某些联系。

向文明的转变过程的其他部分可以简要地概括为:在家庭建立之后,它们以打猎和采集食物为基础,结合成小型的部落共同体。在这之后,在男人中间出现了第一次劳动分工,分成农业和冶金业。语言、话语和理性进入人类生活。每一项发展对自然的自由都是一次打击。由于科学和艺术的大规模发

<sup>⑩</sup> *Social Contract*, bk. 1, ch. 2.

<sup>⑪</sup> *Second Discourse*, pp. 176—177.

<sup>⑫</sup> Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979), p. 111.

<sup>⑬</sup> Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981), pp. 151—154.

展,这一进程得到加速,并终于带来政府机构的建立。向文明的转变以及人性过渡阶段的出现就这样完成了。

《社会契约论》第一句话的上半句是“人生而自由”,指的是自然状态中的原始人。下半句是“但却无往不在枷锁中”。卢梭在这里说的是过渡期人性的出现,他主要关心的是掌握了文明的过渡期人类,换句话说,也就是马基雅弗利、霍布斯和洛克笔下以自我为中心的个人。

处于文明中的人受到压迫。他们被迫抑制自己的同情心。这种美德是他们在自然状态下所拥有的,也是其他美德的来源。为文明提供支持的社会和政府都是腐败的,人们受到暴虐制度的奴役。这些制度的存在加剧了不自然的自利和不平等,而自然状态下则没有这种情况。而且,为了使人们服从它们,它们毫不犹豫地故意伤害人们。

卢梭说:“这种变化是怎样形成的?我不知道。”<sup>⑭</sup>他的回答带有误导性;他认为他的确知道答案。文明是由理性、精明、自利的少数人采取的一项针对多数人的阴谋造成的。它是以私有财产和劳动分工这两项罪恶为基础的。人们从合作狩猎这种经济形态发展到一种专业化的形态,一些人从事农业,另一些人则制造金属工具。结果是,一些人积累起可观的财富,从而在富人和穷人间导致不平等和战争状态。所以,“第一个把地圈起来,并想到要宣布‘这是我的’,并且找到一批天真的人相信他的话的人,是公民社会的真正创立者”。<sup>⑮</sup>文明就这样建立起来——洛克也这样说——以便一些人能够为自己获得长期的保障,保证他们不平等地占有私有财产。为了达到这个目的,他们编造出一个谎言(这让我们想到洛克),也就是,那些在土地上劳作的人们,或者让别人为他们劳作的人们,拥有对那片土地及其产品的自然权利,这构成他们的财产或地产的一个组成部分。这个谎言是不平等的基础,而人们组成公民社会并建立政府的目的都是为了使之永久化。<sup>⑯</sup>

卢梭继续说:“永恒的智慧将我们置于幸福的无知之中,但我们却自负地要从中挣脱。于是,我们看到奢侈、衰败和奴役是怎样一直惩罚着我们的这种努力。”<sup>⑰</sup>来源于耕作和金属工具制造的劳动分工使科学得到发展,并被用于

<sup>⑭</sup> *Social Contract*, bk. 1, ch. 1.

<sup>⑮</sup> *Second Discourse*, p. 173.

<sup>⑯</sup> 财产将 *amour de soi* 这种“温和的自我关怀”转变成 *amour-propre*; *Women in Political Theory*, p. 115.

<sup>⑰</sup> *First Discourse*, p. 215.

控制自然。仁爱形式的科学被卢梭视为一种可以改善人类处境的实用工具。但是,他指责科学是不道德社会的基础,助长奢华和对他人及其产品的依赖。这种社会根据人们在经济生活中的地位给予他们不平等的回报。文明对人既有消极作用又有积极作用。从消极的方面讲,文明是人的自利心和剥削的结果,被一小部分精英用于通过创建政府和法律来操纵大众。这些法律,也就是文明的规则,取代同情心而成为道德的基础。它们促进劳动分工和私有财产,甚至使富人有权力派穷人去进行只对富人有利的战争。在霍布斯和洛克等哲学家的支持下,法律也将经济和社会不平等隐藏在法律平等的烟幕背后。例如,法律同样禁止富人和穷人沿街乞讨或者武力抢劫,但是富人当然没有这样做的必要。所以,尽管法律被制定来平等地适用于每个人,但在实际上则是穷人更经常受到法律的惩罚。

文明以这些方式将人们束缚于不平等的锁链之上。它也从根本上改变了人们最初的原始本性。过渡期的人完全是由自利欲望所驱使的奴隶。他们被政府排除于真正的决策之外,从而使他们的人性被削弱,无论少数统治者看起来多么仁慈、在表面上多么愿意讨论政策。社会由闲暇和奢华所支配,而且,这种情况还由于虚荣心、争权夺利和不平等而得到加强。

虽然有着这些可怕之处,但是,卢梭认为文明也有它的另一面。导致人们受到压迫的一些原因也会成为解放的根源。科学发现、艺术创造和工业进步,连同有用信息的传播,能够造福所有人,帮助他们改进批评性的推理能力和他们的语言能力,改善他们的社会性,也许还会促使他们考虑摆脱文明的锁链。过渡期的人有潜力成为充分发展的社会性动物,这种能力是他们的原始祖先所缺乏的。

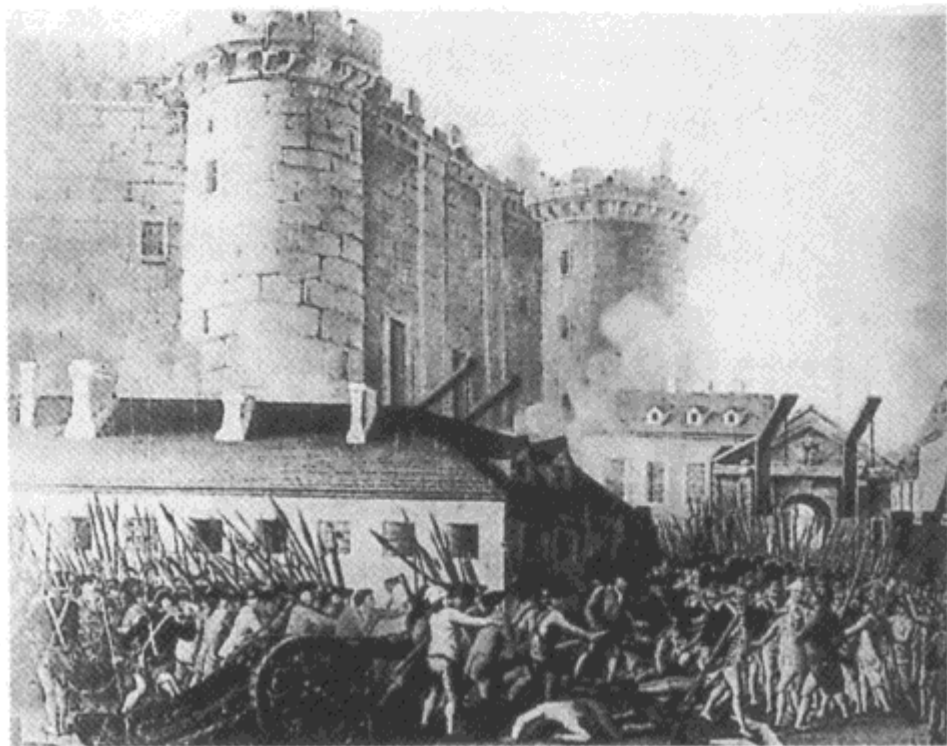
卢梭在评论从自然状态开始的转型时说:“若不是对新处境的滥用使他往往堕落得比原来的出发点更糟的话,对于从此使得他永远脱离自然状态,使他从一个愚昧的、局限的动物一变而为一个有智慧的生物,一变而为一个人的那个幸福的时刻,他一定会是感恩不尽的。”<sup>⑬</sup>虽然自然状态并不像霍布斯所描绘的那样糟糕,但它也远不是一种理想状态。但是,一旦私有财产和劳动分工得到确立,人们就不可避免地受到压迫。由于人性已经发生了根本改变,从原始人性变成了过渡人性,人们已不再可能回到自然状态。小鸡一旦孵化出来,就不可能再回到鸡蛋里去了。出路在于沿着通往真正自由的道路再次进行变革。

<sup>⑬</sup> *Social Contract*, bk. 1, ch. 8.

## 通向解放的道路

同情心是其他美德的源泉，这些美德能将过渡期的人们团结在正义、和谐的共同体中。在内心深处，他们仍然具有怜悯这一自然情感，虽然它已被文明的压迫链条所抑制。如果这些情感得到释放，并与文明的社会性方面——它强调人的合作——相结合，那么变革就将是可能的。

第一步是认识到留在奴役状态下所带来的不义。人们必须剥开文明的层层外壳，找到真正的自我。这将为他们提供实现解放的哲学基础。卢梭也呼吁建立一种新形式的公民社会。这种社会能够在正当的道德权威之下确保通过建立正义的法律和制度基础来实现解放。在追求这个目标的过程中，



▲ 攻占巴士底狱  
通向解放的道路……

“要寻找出一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富，并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是在服从自己本人，并且仍然像以往一样地自由。”这就是社会契约所要解决的根本问题。<sup>⑩</sup>

这个问题超出建设新政府的机制。对卢梭来说，只要人民拒绝将他们的私人目标从属于共善，他们就不能过上最好的生活。他们必须成为一个更大的团结社会的一部分。这个共同体中的人类组织应该基于古代哲学家的有机体原则，正如个人将与更大的集体在完全的相互依存中相联系一样。这解决了在文明中出现的疏远和支配这两个共生的问题，因为依赖对所有人来说都

<sup>⑩</sup> *Social Contract*, bk. 1, ch. 6.

是平等的。自我和他人之间的界线被抹去,个人的幸福融合于集体幸福,成为集体幸福的一部分。

卢梭也寻求建立一种新形式的共同体,这是一种既有政治民主,又有社会民主的共同体。他说,人民必须找到一种新形式的联合体,它既能提供文明所带来的一切物质利益,又能为所有人,而不是仅仅为一些人提供稳定以及对生命、自由和财产的保护。同时,它必须让所有公民都能充分参与并只服从他们的真正内在自我,而不是某个外部机体。这将使他们变得像在自然状态中那样自由,同时又享有这种新共同体的益处。在这种更加完美的社会结构中,由过渡期的人性所带来的个人意志将会消失。

## 社会契约

人民对一项新的社会契约表示同意,从而进入那个新的共同体。这是一项二元的,或者说分为两个阶段的契约。卢梭同意霍布斯和洛克的这种观点“既然任何人对于自己的同类都没有任何天然的权威,既然强力并不能产生任何权利,于是便只剩下来约定才可以成为人间一切合法权威的基础。”<sup>②</sup>卢梭认为,主权权威,无论是霍布斯所确立的(政府),还是洛克所确立的(公民社会),都对现代社会(文明)中的人民进行不义的控制。结果是,那些权威并不比任何其他形式的专制主义——例如以征服或神授权利为基础的专制主义——更有效。

卢梭的论述开始于对专制主义进行反抗的人民。这种反抗不一定是暴力的。卢梭并不认为任何暴力革命都会带来有道德的共同体。但是,人民必须自由地加入一项新的根本性协议,这项契约为真正获得解放的人民创建有道德的共同体,使他们由此摆脱腐朽的文明。主权权威由那个共同体所掌握。接下来,主权权威建立政府,并任命执行主权意志的官员。<sup>③</sup>创建政府完全是为了执行拥有主权的人民的意志,从而确保它的正当性。

“每个结合者将其自身的一切权利全部转让给整个共同体”,从而建立起一项有效的协议。在这完成之后,“一个合乎道德的、集体的机构就取代每个

<sup>②</sup> *Social Contract*, bk. 1, ch. 4.

<sup>③</sup> 参阅<http://politicalscience.wadsworth.com/tannenbaum2> 上对卢梭的社会契约论、洛克的社会契约论和霍布斯的政治契约论进行比较的图示。



立约者个人”，这个机构具有某种统一“意志”。<sup>②</sup>也就是说，通过一致的同意，平等的个人将他们作为过渡期的人、生活在文明之中所拥有的全部权利都转交给整个共同体。他们毫无保留地这样做，因为若不如此，则暴政还将持续。每个人都将所有权利转交给新的主权权威——它依赖于创建它的共同体，而不是转交给某个人或者政府。这个主权者是一名集体性的、有机的公共人(a collective, organic public person)，有着自己的意志。

作为回报，每个成员都得到与所有其他人平等的权利，但这些权利不同于交出去的那些权利。例如，成员放弃自我保护的(霍布斯式)绝对权利和对地产的(洛克式)权利。他们相应得到的是共同体按照它认为合适的方式平等赋予所有人的权利。

卢梭说，没有人会在这场交换中真正失去什么。相反，通过“以一种更美好、更稳定的生活方式取代不可靠、不安定的生活方式，以真正的自由取代天然的独立，以自身的安全取代伤害他人的权力，以一种由社会的结合保障其不可战胜的权利取代自己有可能被别人所制胜的强力，”每个人都得到更多权力来保持他们正当地拥有的东西。<sup>③</sup>这是因为，契约产生出一个有道德的团体，它通过在正义社会中的一种集体身份(a collective identity)而团结起来，以此取代了众多自利的个人。在这个共同体中，每个人都比处在不正当政府统治之下的时候真正地更加自由。个人继续享有文明的所有益处，例如知识、文化、工业，甚至还包括以往政治哲学家的有用观念。这些观念中有一项是关于“道德自由”的观念，这只能通过卢梭的社会契约来实现。<sup>④</sup>道德自由使人们成为自己有美德的主人。当人们考虑所有人的善，考虑公共利益，而不是屈服于私人欲望的奴役时，就实现了道德自由。契约的订立就是为了实现这种自由。

契约并不要求实现全面的平等。所有人在政治上是平等的，与其他每个人享有同样的权利，担负同样的责任。然而，在经济上，卢梭并不信奉平均分配(identical shares)。只要经济上的不平等并不影响到政治上的平等，不容许较富有者通过运用财产而获得政治控制权，那么，财富上的一些差异是可以接受的。没有谁的富有程度足以使他买下每个公民的选票，也没有谁贫穷到

<sup>②</sup> *Social Contract*, bk. 1, ch. 6.

<sup>③</sup> *Social Contract*, bk. 2, ch. 4.

<sup>④</sup> *Social Contract*, bk. 1, ch. 8.

愿意出卖自己的选票。

## 公意

新形式的联合体,也就是那个共同体,是每个人的主权权威。这是一个公共“人”,是一个有着自己意志的有机体,就像每个人都有构成其身份的生命和意志一样。卢梭用公意(the general will)来称呼创建主权权威的政治过程以及这个过程的目标。<sup>⑤</sup> 对于以共同体的名义做出的决策(法律)和采取的政府行动而言,唯一的正当性来源是公意。一旦订立了契约,公意就成为立法权的基础。

公意以自然的原始原则为基础,也就是说,将以自我为中心的对自我的关切与对他人的同情心结合在有道德的共同体中。卢梭认为,如果一个社会想实现稳定并拥有正当性,它就必须具有某种由所有成员共同持有的社会纽带,或者说公共利益。在缺乏这种纽带的情况下,人民仅有许多不同的私人利益。公意将会使解放了的人性保持道德上的自由。它是一种更高级的指导原则,表达出规定着正义或共善的价值和法律。

公意基于其上的那套共同价值使共同体不再是个人的简单集合。从根基上讲,这些价值是原始、情感性的,因而也是超出理性之外的。然而,人民可以理性地讨论他们对这些价值的感受,在寻求公意时,因为结果必须是在具有常识的普通人看来相当合理的。公意还以共同的、合乎理性、合法、平等地适用于所有人的制度和程序为基础。这些价值、制度和程序的总和是一种道德秩序,任何人对它的反对都是不正当的。

作为唯一正当的正义标准,公意使人们的情感变得高贵,并升华他们的灵魂。公意告诉人民他们应当做什么才能使每个人都快乐,而不是支持人民去做他们个人想要做的任何事情,无论别人要付出什么代价。公意永远正确。公意,或者说共同体的心灵超越于所有参与发现公意的个人的心灵之上,并将他们团结在完全的和谐之中。当公意的发展达到顶峰时,个人如果离开集体就什么也不是。

公意有三种功能。它订立契约,支持契约,并决定法律。这些法律将在由

---

<sup>⑤</sup> 这个概念是政治哲学军火库中最有力的装备之一。关于对这个概念的起源和发展所作的深入研究,参见 Patrick Riley, *The General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986)。

所有公民组成、“固定、定期”的大会上制定并颁布。<sup>⑤</sup> 官员根据法律来召集这些大会，目的在于作出立法决定。会议日程包括与下列三个问题中的任何一个有关的议题，这些问题总结了这个会议所拥有的立法权力：

- 一、当前的政府形式是否应当保留？
- 二、当前的官员是否应当留任？
- 三、提出的法律草案是否符合公意？

这来自原初的协议，因为当人民订立契约时，每个人都同意，他们今后只服从由定期召开的大会确定为对共同体之福利必不可少的正当形式、官员和法律。

霍布斯和洛克的契约要求在订立和每次选举期间获得公众同意，而卢梭的公意则要求持续得到公众的同意。共同体的所有成员集会参与制定每一部法律。每个成员都有双重公共角色，既作为参与制定公意的公民，又作为遵守法律（这是另一种形式的同意）的属民。当人民遵守正当的法律时，他们就是在遵循他们的更高利益的指引，拒绝当下的自利关切。当作为私人采取行动时，一些人可能会表达出自利的意志，但在公共场合，每个人都必须参与到对公意的表达中来。

在大会上，拥有充分信息的公民经过充分的讨论，通过完全一致的意见而得出公意。公民只受到程序的制约。如同只有在审判之后才作出判决的陪审团一样，公民们也应当对所讨论的议题拥有充分的信息，对各种解决方案均保持开放心态。他们面对面地开会，寻求一致，而不是寻求妥协。集会持续进行，直到所有人都对所得出的公意表示满意为止。在会议期间，所有人都必须公开地讨论议题。他们不能对想要如何投票进行事先的交易。这种事先交易会违背公意，因为它只能通过自发的讨论和决策来产生。

### 选举与计票

最初的社会契约若要生效，则必须得到一致投票通过，但是在此后的所有问题上，公意则仅需要得到多数人的投票支持。这不是简单的洛克式（数量上的）多数，而是带有质的考虑，考虑的是无论人们怎样投票，他们真正想要得到什么。因此，“使意志得以公意化的与其说是投票的数量，倒不如说是把人们

---

<sup>⑤</sup> *Social Contract*, bk. 3, ch. 13.

结合在一起的共同利益。”<sup>①</sup>当他们投票时，他们表达出关于公共利益的观点。但是，公意只将那些由牢记公共利益的人所投的票计算在内，排除任何反映私人利益的投票，因为后者完全是错误的。

卢梭区分了(有关公共利益的)公意与“众意”(will of all)，或者说由那些遵循他们私人利益指导的人所投的票。如果多数人的投票反映的是众意，那么“占优势的意见便只不过是一个个别的意见”。为了使投票是有效的，人们必须“除掉这些个别意志间正负相抵消的部分，剩下的总和则是公意”。<sup>②</sup>

在这段晦涩的论述中，卢梭的意思似乎是，公民在投票时必须首先消除私人意志。这就立刻引出这样一个问题：他们如何能真正知道[公意与私人意志间的]差异(卢梭从未讨论过这个问题)？我们是否期望那些自利地投票的人自由地承认这一点，甚至改变他们的投票？这也意味着，剩下来的票数中的多数派，即使他们相对于最初的全体人员来说是少数，也仍然代表着当前的公意。如果只有一个人的投票剩下来，所有其他人则都自利地投了票，那么，这个由一个人构成的“多数”就发现了公意。

### 成员的权利

在讨论主权权力时，卢梭说，“并没有，而且也不可能有任何一种根本法律是可以约束人民共同体的，哪怕是社会契约本身。”<sup>③</sup>主权性的公意不受社会契约或者任何法律的限制。拥有主权的公民是契约的本质，并且制定法律。这就提供了更大的灵活性。由于人民对公共利益的看法处于不断变化中，所以他们必须完全自由地改变契约和法律的条款，以便使之适合这些变化。洛克的契约是对主权者的限制，而卢梭的契约则不是这种限制。

当然，“主权者既然只能由组成主权者的各个人所构成，所以主权者就没有、而且也不能有与他们的利益相反的任何利益。”由于这些个人从整体来讲就是公意，所以那种意志并不会与他们的个人利益，或者与整体的公共利益发生真正的利益冲突。它不会以任何方式真正地伤害他们，因为这二者实际上是同一、不可分割的。“因此，主权权力就无需对臣民提供任何保证，因为共同体无力损害它的全体成员；而且……也不可能损害任何个别的人。主权者因

<sup>①</sup> *Social Contract*, bk. 2, ch. 4.

<sup>②</sup> *Social Contract*, bk. 2, ch. 3.

<sup>③</sup> *Social Contract*, bk. 1, ch. 7.

其之存在而总是其应当所是。”<sup>⑨</sup>因此，主权者不需要作出任何承诺，因为它本身就是所有权利的来源。它根据自己的意志授予或者撤回这些权利，个人的自然权利或私人权利都不例外。然而，由于所有权利的授予和撤回都根据所有人都知道的程序，平等地适用于所有属民，因此人民是他们自己的主人，而不是奴隶。

## 公民权、性别与教育

从《第一论文》一直到《社会契约论》，卢梭表明，他心目中的好公民榜样来自军事上强大、有纪律的古代城邦，例如斯巴达和罗马。在那里，男人既是自由的公民，又是热爱他们所在城市的爱国者。卢梭说，每个公民都必须和他们一样，愿意作为统一的公民整体的一部分参与国家事务。在这个整体中，每个人都以公意作为自己的意志。每个公民都必须准备好，并且愿意按照职责的要求行动，做公意命令去做的事，并使个人的意志与这些命令保持一致。在这个问题上容不得犹豫。公民对国家和其他公民的义务是全面的，所有人更多地是受到他们对彼此和对共善的道德感情的制约，而较少受到正式的法律规定的制约。法律的存在仅仅是为所有好公民都接受的东西提供外在的形式而已。<sup>⑩</sup>

和他的大多数前人——从亚里士多德到洛克——观点一致，卢梭也认为，政府的重要事务完全是由男人来处理的。两性之间有着天然的、不可逆转的差异，这就决定了女性不享有作为公民参与政府事务的机会。他甚至还拒绝洛克的观点——女性曾经是，或者能够订立某种契约，即使是一项婚姻契约。男女之间的差异在卢梭的描述中，并非来自人性的第一个阶段或者说原始阶段，而是来自第二个阶段，即土著阶段。那时，人们脱离了在孤独、流浪状态下的平等和完全自由：

一种新状况的出现带来了心灵的第一次发展，丈夫和妻子、父亲和子女在这种新状况中结合在共同的屋檐下。共同生活这一习惯带

<sup>⑨</sup> *Social Contract*, bk. 1, ch. 7.

<sup>⑩</sup> 参见 Judith Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (New York: Cambridge University Press, 1969); and Zev Trachtenberg, *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture* (New York: Routledge, 1993).

来人类最亲密的情感：夫妻之爱和父子之爱。每个家庭都变成一个小社会，恰恰由于相互依恋和自由是它仅有的纽带而结合得更好。在这个时代，两个性别原本相同的生活方式出现了第一种差异。女人变得更加好静，逐渐习惯于料理家务、照顾孩子，而男人则外出为所有人找寻食物。<sup>②</sup>

在这个“首次革命性的变化”中，人们加入核心家庭，以夫妇之间以及对后代的强烈感情为基础。他们建立起简单的劳动分工，女性从事家务和农业劳作，男性则出外打猎。“某种财产”得到引入，而卢梭让作为所有者和主人的男人对财产拥有所有权。卢梭采用洛克的视角提出，生产财产的工作是由男人完成的，所以他就拥有财产。

因此，家庭是家长制的，其运作基于男人对女人及后代的统治。卢梭将这种安排接受为合乎自然的，提出“自然法要求女人服从男人”。<sup>③</sup> 在这一点上，他采纳了霍布斯和洛克的观点，断言家庭中的权威必须是不可分割的。父母之中只有一人能拥有最后决定权，而生育过程的本性要求将权威授予男人。他也提出，女性的本性决定了她们在身体力量上较为弱小，从而证明家长制是正当的。生育过程对女性身体的要求使她们的这种弱点更突出。另外一项原因是，由于男人是家庭财产的所有者，进而被视为继承财产的孩子的抚养者，所以他必须确实地知道孩子是他的。因此，“女人的行为必须加以严密监督”。<sup>④</sup>

女性达不到成为公民的资格，这与她们在家庭中的从属地位相映照。这是因为，她们的思维是实用性的，在家庭事务上有用，但缺乏公共行为所必需的那种判断力。女性的性功能充满着“她的全部存在；是它，而不是她的人性，规定着她”。她们以满足肉欲为目标，“为了男人的欢乐而生”，生来“就是为了从属于男人，甚至在他手中经受不义的折磨”。如果女性进入公共领域，试图效仿男性公共人物的榜样，那她们就会既败坏政治过程又败坏她们自己，从而不再适合作妻子或母亲。不过，通过用温情和爱来抚养她们的孩子，她们树立起一种榜样，激励男人展示慷慨和友谊等公民美德。<sup>⑤</sup>

② *Second Discourse*, pp. 176—177.

③ *Emile*, p. 370.

④ *Women in Political Theory*, p. 108.

⑤ *Emile*, 359; *Second Discourse*, p. 135.

卢梭关于公民权和性别的论述充满了不一致。他的这些论述“违背他的伦理学和社会理论的所有主要原则”。女人的本性将她们限制在浪漫情事和家庭义务上，而男人的视野则容许他们在公职服务上有无限的机会。虽然卢梭坦率地谴责文明，因为它将男人变成不平等的奴隶，但是，他不仅接受，而且倡导在两性之间维持经济和政治上的不平等。确实，他认为，当男人得到解放之后，这种不平等的持续仍然是一种积极的结果。他甚至暗示，两性在这种安排中实际上享有某种平等，因为男人对某个特定女人的性依赖和家庭依赖就相当于女人依赖男人为她们提供经济和政治上的支持。<sup>⑥</sup>

卢梭的教育理论与他关于性别和公民权的观念有着紧密联系。在《爱弥儿》中，他讲述教师如何抛弃死记硬背的学习方法，塑造他的学生爱弥儿和苏菲(Sophie)的心灵。他们从自然、经验中学习，而不是背诵从讲座或书本那里得来的命题。他们所学的只限于他们能够通过内在发展而消化吸收的东西。相比于卢梭所处时代的人们所接受的做法，这种经验教育有很大的不同。卢梭赞赏这种教育，视其为一种更加自然的方法而加以提倡，正如他建议根据男女的不同本性而为他们提供不同类型的教育一样。爱弥儿是位男性，将被教育成一名养家糊口的人，并准备好做公民。苏菲则将学会做一名好妻子、好母亲。

男女将根据他们的自然能力得到不同的教导。男人是强壮、活跃、理性的存在者，能够奉行爱国主义，将学会如何独立，如何不依靠他人而谋生。他们将学会具有长远的眼光，从而约束他们的自然欲望。爱弥儿将学会一项有用的手艺，例如木工或砖瓦工，使他能够过上一种简单、但是具有生产性的生活。

苏菲是虚弱、温顺的，缺乏推理能力，生来就是为男人服务。她将学习“女性技艺”，例如缝纫、刺绣和制衣。她也将学习如何发展她唤起、挑逗并满足男人性需求的本能，同时又能控制他们的激情，从而引诱其中一位男人进入婚姻。妇女还将学习照料家务和抚育儿童。男孩将由双亲共同培养，以便能尊重父亲，并发展出成为好爱国者所必需的态度。<sup>⑦</sup> 在结婚后，妇女所受的教育可能就将结束，除了来自她丈夫的指导和她自己所能获得的知识以外。如果男人生活在正义的社会里，那他的学习则是永不停止的。《社会契约论》是一部教育公民的著作。他对公意的参与将使他具备在共同体中发挥作用所必

<sup>⑥</sup> *Women in Western Political Thought*, pp. 99—100, p. 150.

<sup>⑦</sup> 例如，可参见 *Emile*, pp. 356—357.

需的视角和习惯。随着时间的发展,他对同胞公民和城邦的爱变得愈发强烈,从而使他成为一名更好的公民、丈夫和父亲。<sup>③</sup>

### 自由与强制力

一旦发现了公意,遵循公意的个体属民就不过是在服从他们自身的真实意志,因为他们中的每一个人都通过他们以公民身份采取的行动而协助建立了公意。在自由地同意接受公意统治之时,公民也就同意接受公意所带来特定结果的统治。因此,生活在公意下的每个人都是真正自由的。这种自由合乎道德,因为它存在于遵守自我施加的正义法律之中。所有人都只遵守他们自己选择的法律,而服从“社会制定的”、由自我规定的法律则是卢梭对真正自由的定义。<sup>④</sup>

但是,并非所有人都会像他们应当做到的那样服从公意。一些人可能违反共同体的法律。在寻求法律所禁止的个人自由时,他们会拒绝接受公意所赋予的真实自由:

因而,为了使社会公约不至于成为一纸空文,它就默契地包含着这样一种规定——唯有这一规定才能使其他规定具有力量——即任何人拒不服从公意的,全体就要迫使他服从公意。这恰好就是说,人们要迫使他自由……<sup>⑤</sup>

对不服从者的强制之所以是正当的,是因为这种强制将自由同权威协调起来。所有公民都同意服从公意,无论是在他们订立契约的时候,还是在契约已被确认之后。这就意味着批准那个机构对任何不服从其命令的人使用强制力的权利,因为若非如此,法律就将失效。强制力的运用有助于不服从者服从他们自身的真实利益,而不是服从他们违法的暂时欲望。它制约个人利益,不

<sup>③</sup> 这些目标中有一些最终失败了。关于对此问题的讨论,参见 *Women in Western Political Thought*, pp. 169—172。

<sup>④</sup> *Social Contract*, bk. 1, ch. 8. 卢梭在这里关心的是“积极”(positive)自由,或者说一个人必须做某些好的、有道德的事情的自由。相比之下,马基雅弗利、霍布斯和洛克倡导的则是“消极”(negative)自由,是在没有法律约束时做(或者不做)一个人所希望的任何事情的自由。这些术语是由以赛亚·柏林(Isaiah Berlin)在“两种自由概念”中最先提出的。Isaiah Berlin, “Two concepts of Liberty”, in *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1969); 并参见 Daniel Gullen, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy* (De Kalb: Northern Illinois University Press), 1993。

<sup>⑤</sup> *Social Contract*, bk. 1, ch. 7.



理性的激情、不道德的情绪、感情和欲望。强制力并不是用来反对他们的真实意志——这种意志许下服从的承诺，除了服从他们的虚假意志之外。

由于公意总是正确的，由于服从公意是通向解放的道路，强制就是正义的；强制有助于违法者获得自由。换句话说，必须强制某些人自由。当属民由于犯罪被处死时，他们获得前所未有的自由。他们的真实意志是热烈拥护合作的，只是他们虚假、自私的意志才不那么热心于合作。除了执行死刑以外，强制力的运用还是一种教育和道德工具。它教导违法者们明白，他们已经犯了错误，真正的（道德）自由在于服从公意。如果他们很好地吸取教训，那么，他们就能在再次参与公意时回到同胞们的精神和政治共同体中来。

## 缔结契约的必要条件

卢梭相信，自由不是每个人都享有的。在人类历史上，发生伟大变革的机会很少。只有当旧传统失去控制力、对社会的轻微触动就会带来新传统的时候，激进的变革者才能种下公意得以生发的种子。

在形成共同体时，仅仅政治上的考虑是不够的。公意的建立还需要有一套特殊的社会条件。这些条件包括，要有立法者、公民宗教、某些地理因素，以及限制财富作用的多种经济条件。而且，契约必须建立一种正确的、具备若干种必备的执行机构的政府形式。

### 立法者

首先，“需要有一种能够洞察人类的全部感情而又不受任何感情所支配的最高的智慧；它与我们人性没有任何关系，但又能认识人性的深处”。<sup>①</sup> 这就是立法者。他是一名受到神启的人，具有揣摩公共利益的智慧。卢梭给出一些历史和神话人物作为立法者的榜样。这些人物是：《旧约》中的摩西（Moses）、《古兰经》中的穆罕默德（Mohammed）、古代斯巴达的莱库古（Lycurgus）、古罗马的罗慕鲁斯。作为领路人和导师，立法者没有任何个人私利，完全致力于共善。他以人民代理人的身份行动，带领他们建立共同体。

<sup>①</sup> *Social Contract*, bk. 2, ch. 7.

社会契约论



▲《社会契约论》书影

人民也追求这个目标,但他们不知道如何实现它,在无人协助的情况下甚至可能认识不到这个目标。立法者将每个人转变为集体的一部分,从而使他们在什么是他们的真正利益这一点上得到启蒙。由此,立法者推动人性从过渡阶段向解放阶段转变。

立法者是契约的提供者,擅长订立基本法和所有必要的观念和制度,使公意能得以进行统治。人民通过接受契约而表明他们的同意。在创建了共同体后,立法者就退出政治舞台,因为政府里没有他的位置。“否则,他的法律受到他的感情所支配,便只能令他自己的不义永久化,而且也不能避免他个人的意见损害他自己事业的神圣性。”<sup>②</sup>即使是像立法者这样诚实、智慧、无私的人,也不能相信他会永不腐败。

### 公民宗教

除了按照传统将法律划分为政治法(即基本法或宪法)、刑法和民法之外,卢梭还增加了另一种法律,他认为“这是所有法律中最重要。”这就是公民宗教。它包含人民全部的生活方式,他们的礼仪、习俗和意见。公民宗教为任何政体的团结提供情感基础。<sup>③</sup>

卢梭有宗教敏感性,但并不接受传统宗教,因为它们会使共同体发生分裂。“凡是破坏社会统一的,都是毫无价值的;凡是使人们自身陷于自相矛盾的制度,也是毫无价值的。”<sup>④</sup>他区分三种宗教。头两种都是对共同体有害的。第一种是“人的宗教”,以纯粹的内在信仰为基础,不具有外在形式。作为一种以《圣经》为依据的纯粹宗教,它指引人们去追求彼岸世界的目标,与政治无关。第二种是神甫的宗教,例如罗马天主教。它将人们视为个体,视为灵魂,而不是视为爱国者,从而使人民在教会和国家这两种权威之间产生分裂。在这两种权威的冲突中,公民们总不能确定他们应当对谁效忠。从根本上讲,“他们不可能同时既是虔诚的个人又是好公民。”<sup>⑤</sup>只有第三种宗教,也就是公民的宗教才与公意相容。这种公民宗教支持和平,保障真正的自由。它将每个人的公民责任和神圣责任结合在一套共同的价值观中。尽管公民宗教远非完美,而是以错误和谎言为基础,但是,作为一种宗教力量和政治力量,它能带

<sup>②</sup> *Social Contract*, bk. 2, ch. 7.

<sup>③</sup> *Social Contract*, bk. 2, ch. 12.

<sup>④</sup> *Social Contract*, bk. 4, ch. 8.

<sup>⑤</sup> *Social Contract*, bk. 4, ch. 8.

来更大程度的社会团结,因而对正义的社会来说是至关重要的。公民宗教的任务是从情感上增强公意。它要求所有公民都具有三种简单的信仰:上帝、灵魂不灭、社会契约及其法律的正义性。卢梭宣布,那些为共同体而牺牲的人们是为了正义的事业而献身的烈士,他们将在来世得到回报,而那些邪恶的人们则将受到惩罚。

### 地理与财富

在探讨多大的领土面积和人口数量是建立公意所需要的时,卢梭认为,小即是美。最适合、最自然的地理条件是一个由有限的人口构成的共同体,很像古代雅典城邦。小的规模使所有公民都能通过在立法会议中面对面的接触而彼此认识。这会增强他们之间的社会联系。在小型共同体中,各方利益不会过于庞杂,不会阻碍公意的发展。<sup>④</sup>

有了小的规模,还必须有简单的经济。卢梭之所以反对富人与穷人之间出现大的经济差距,不仅出于政治原因,而且还由于这种差距具有破坏性的社会后果。财富鼓励人们追求奢华,带来阶级分裂,使社会更加复杂,更难达成一致。富人和穷人同样都接受虚假的经济价值观。他们专注于个人利益和阶级利益,而不是整体的善。他们排除了建立真正共同体的机会。

当人民对拥有大量财富不感兴趣时,公意能最好地发挥作用,所以必须限制富人和穷人间经济差距,但不是完全取消这种差距。卢梭更欣赏尽可能同质化的人口,他们生活在简单的、最好是以农业生产为主的社会中。他拒绝接受以工业或商业为基础的社会,认为人民对土地的眷恋能使他们充满对共同体和对真实的经济价值观的爱。

## 执行机构

共同体需要以执行机构、或者说政府来作为中间人,在以公民身份行动的人民与以属民身份行动的人民之间进行仲裁。政府作为代理机构,负责执掌法律,号召人民遵从公意,并作为公意与个人意志、尤其是那些不服从公意的

---

<sup>④</sup> 卢梭还就他的理论如何运用于地理环境不那么理想的两处地方给出了建议:1761—65年的《科西嘉宪政规划》(*Constitutional Project for Corsica*)和1771年的《关于波兰政府的思考》(*Considerations on the Government of Poland*)。

属民意志之间的缓冲。

有两种永久的执行性职位是至关重要的。首席执行官,或者说行政长官(magistrate),发布法令,将法律应用于特定个人。为了执行法律,他得到包括警察和狱卒等官吏在内的整个官僚体系的协助。检察官是另一项永久性的职位。这个职位负责使公共舆论与公意保持一致。它是公民宗教所提供的共同体公共价值观的保卫者。检察官将教育者和训导者这两种身份结合在一起,非常严格地监督艺术和科学,因为它们会对人民的生活方式作过于苛刻的审视,使公民对共同体的义务废弛,从而削弱爱国主义精神。艺术和科学也会助长奢靡行为,这些行为引诱公民偏离对公共事务的关切,鼓励人们更多地关心私人利益。

此外,共同体还保留有两项临时职位。保民官(Tribunate)是由立法机构根据需要创设的,以便制约任何违背公意的执行行为。另一项临时职位是独裁者(dictator)。立法机构在可怕的紧急事件中授权他成为最高指挥官,这些紧急事件是最早的立法者没有预料到,或者契约没有相关规定的,例如战争或自然灾害。行政长官不能担当这一角色,因为他是被选来负责日常时期行动,而不是处理这种紧急事件的。

## 政府形式

卢梭更欣赏共和国,或者说根据由公意指导的法律来治理的政府,因为倘若没有公意,则任何政体都不具有正当性。出于这个原因,他谴责代议制民主,认为它将立法权以寡头制的方式授予一小批人。由于主权不能让渡,将立法权托付给代表的做法必然是不正当的。立法权必须由整个公民体连续不断地行使,否则就没有共和国。

在可能实现的各种政府形式中,卢梭支持以最简单的混合方式产生的政府。这种混合在于,在立法机构中实行直接民主制,同时授予负责执行公意的小型执行机关以权威。他所建议采取的执行机构的具体形式则根据共同体的规模和公民选择管理者的方式不同而有所不同。

卢梭认为,有两种形式的执行机构都是现实可行,并且与共和国相容的。君主制最适合于富有的大国,因为“政府若要成为好政府,就应该随着人民数目的增多而相对地加强”。虽然君主的行为可能前后不一致,但是他是富热

忱的首席执行官。<sup>④</sup> 至于贵族制，卢梭认为采用世袭制的贵族制是最糟糕的，而采用选举制的贵族制——如果情况允许的话——则是最好的。在拥有中等规模的人口和财富的国家里，这种贵族制是较优越的形式，因为经由选举产生的行政长官为人诚实，并且富有智慧。

虽然卢梭认为民主制非常适合于小国，但他也只是欣赏在立法机构、而不是执行机构中实行民主制。换句话说，他反对纯粹民主（pure democracy）——在这种制度下，全体人口都既是立法者，又是执行者。卢梭说，这是不自然的，“从未存在过，也不会存在”。他同意霍布斯和洛克的观点（他们把这称为自然状态）认为这行不通，因为它需要“一个由神构成的民族”<sup>⑤</sup>



《人权宣言》

bk: 3, ch: 1, 0000, 00, 0, 0000

bk: 3, ch: 1. 纯粹的民主也被称为直接民主或“真正”民主，甚至是无政府主义。它包括执行和立法在内的所有政府行为，这要么会助长乌托邦倾向，要么会带来崩溃，因为无法实现每个参与者在每项决定中都全面合作。

④ Social Contract...

⑤ Social Contract...

要求每个人都能参与决定，这只会带来更多无序状况，导致完全

与亚里士多德一样,卢梭对于任何政府形式——哪怕是最适合、最有道德的形式——能永久存在并不抱希望。“从诞生之初起”,共同体就受到朽坏的威胁。即使公民之间表现出来的团结似乎已经消灭了个人的自利心,但它实际上始终潜伏在表象之下。自利心对公意的臣服至多只是暂时的。卢梭认为,“迟早有一天执行者会压倒主权者并毁坏社会公约”。将正当的契约、好的制度以及最适合的政府形式相结合所能产生的最好结果是延缓那不可避免之事的到来。<sup>④</sup>

## 结 论

如果我是公意的一部分,是一个根据我对公共利益的最佳判断自由地投票的公民,那么,为什么当我属于少数派一方时,我就是错误的?人民如何能在将他们的自由交给集体的同时又保留着自由?如果与那种自由相伴的是用于反对我的意志的强制力量,那么,那种自由对我来说有什么价值?这些是卢梭充满矛盾的思想所引发出的一些问题。

他的著作由于具有那些模糊性,因而对不同的人来说具有不同的含义,而许多政治人物在声称不过是将卢梭的观念运用于他们所处的时代时,实际上支持各种相互冲突的解释。例如,《社会契约论》代表着人们所曾表达过的一些最高尚理想,例如人的解放和以人的更高级本性为基础建立共同体。同时,它的观念也导致了一些最卑污的人类行为,例如法国大革命时期的恐怖统治。<sup>⑤</sup> 负责任的卢梭如何助长了一些自封的追随者所采取的无情行为?这与卢梭并未明确探讨过的问题有关:公意的控制范围有多广?它意在成为全面的控制,还是只拥有受到某些限制的权威?可以对公民宗教和检察官,以及立法者、保民官和独裁者提出同样的问题。

许多古代和中世纪哲学家,从柏拉图到阿奎那,都建议将精英统治论(e-

<sup>④</sup> *Social Contract*, bk. 3, ch. 10.

<sup>⑤</sup> Joan McDonald, *Rousseau and the French Revolution: 1762—1791* (New York: Athlone, 1968). 最近的研究仍然对卢梭的著作有着种种相互冲突的解读,这表明卢梭的意义仍然是个有待争议的问题。因此,塔尔蒙在《极权主义民主的起源》中提出,“卢梭对意识形态有何贡献?”这个问题是一个片面的问题。J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: Praeger, 1960). 而其他几位作者则认为这是一个全面的问题。Guy Dodge, ed., *Jean-Jacques Rousseau: Authoritarian or Liberal?* (Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1971).

litism)和有机体论(organicism)结合起来,以便实现稳定的正义。他们愿意为了道德秩序而拒绝接受大众政府。在卢梭之前的现代早期思想家,从马基雅弗利到洛克,则将民主理想同个人主义相联系,以便实现个人自由。作为一名新现代(neomodern)思想家,卢梭倡导用基于古代唯心主义和有机体论的政治制度来取代基于现代早期唯物主义的政治制度,同时,这种制度并不强调抽象的理性,而是更注重用爱国情感来指导大众加入团结的集体。由此,卢梭为有机体政治加入了民粹主义(populism)。

卢梭支持人民主权,这种主权与社会中的道德义务相联系,使个人从属于集体,承诺实现所有人的政治自由和平等。他使那些没什么文化、拥有很少财产或者根本没有财产的普通人获得一种新的尊严。只要有适当的环境,无论一个人多么愚蠢或者贫穷,也能对集体作出有价值的贡献。只要他们的潜力不受社会、地理或制度因素的限制,每个人就都能参与公意。<sup>⑤</sup>

与之前的两位契约论哲学家——霍布斯和洛克——一样,关于应该由谁统治这个问题,卢梭并不提出他的证据。由于他的著作,如今那些支持政治上的精英论的人们必须证明,在不经受合理标准——也就是由多数人表示同意并进行监督——检验的情况下,为什么少数一些人的统治是符合公共利益的。但是,与霍布斯和洛克不同的是,在男性的政治角色这个问题上,卢梭没有明显的中产阶级偏向。没有谁被排除在参与之外;公意来自全体公民的充分参与。

只有女性被排除在外,这是卢梭不激进、相当传统之处。但是,由于他在《社会契约论》中并没有对于将女性排除在公民队伍之外进行讨论,因此,对于他在其他著作中对这种偏见的支持,我们是否能在注意到这一点之后又将其置之不理,同时还不损害他的种种观念所具有的平衡?关于女性为什么不能成为卢梭所设想的共同体中的公民,是否有任何哲学上的原因?事实上,女性有着更大的同情心,那么,我们是否可以论证,同样在作为公民时,女性至少是与男性平等的,甚至有可能比男性做得更好?

---

<sup>⑤</sup> 不过,请注意,卢梭的新现代主义是有限的。他的政治理想主义并不波及他的经济建议。在经济上,他接受一些物质方面的不平等,但他预计,在一个简单的共同体中,这种不平等对政治关系的影响微不足道。

## 补充读物

带星号(\*)的表示不同的解读

Cullen, Daniel. *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*. De Kalb: Northern Illinois University Press, 1993.

\*Dent, N. J. H. *Rousseau: An Introduction to His Psychological, Social, and Political Theory*. New York: Basil Blackwell, 1989.

Gilden, Hiel. *Rousseau's Social Contract: The Design of the Argument*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Kelly, Christopher. *Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987.

Masters, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968.

Shklar, Judith. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. New York: Cambridge University Press, 1969.

Swenson, James. *On Jean-Jacques Rousseau: Considered as One of the First Authors of the Revolution*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000.

Trachtenberg, Zev. *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture*. New York: Routledge, 1993.





## 第十五章

# 玛丽·沃斯通克拉夫特：现代女性主义的起源

### 导 言

玛丽·沃斯通克拉夫特(Mary Woustonecraft, 1759—1797)在政治理论中是一个两面性的人物。她在一个由男性主导的政治理论传统下进行写作,运用了男性作家在人性和政府问题上所运用的许多论证技巧、假定和观点,而她的结论则为女性界定了一种新的社会地位——与男性平等的地位。因此,她的政治哲学既显得较为落后,因为她借用传统的分析工具,又显得较为先进,因为她创新性地运用这些工具来为新目标服务,挑战霍布斯、洛克和卢梭在他们的著作中体现和支持的有关性别角色的信念。

不过,玛丽·沃斯通克拉夫特并不孤单。她是几位女性作者和政治思想家中的一员。她们采用现代政治学、科学和自由主义的许多观点,并将它们运用于女性。她最著名的著作《女权辩护》(*A Vindication of the Rights of Women*)(1792年)在她那个时代时就被广泛阅读,并经常得到由她的同时代人以及其后的女性主义者所作的评论。这些评论者们将这部



◀ 思(罗丹)  
沃斯通  
克拉夫特加  
入男性理论  
家的行列。

著作描述为现代女性主义的起源和奠基石。

除了《女权辩护》之外,玛丽·沃斯通克拉夫特还写了其他几部著作,包括《男权辩护》(*A Vindication of the Rights of Men*)(1790年)。这部著作的写作是为了回应埃德蒙·伯克在他的《法国革命沉思录》中对法国革命的攻击。在这部书中,伯克对革命的过火之处——放弃传统、信奉理性和抽象的政治权利——提出指责。在谴责革命和随后建立的政府时,伯克情绪化地运用女性的身体和性来作暗喻,将革命描述为一场“纵情狂欢”,将新政府描述为一个“有病的妓女”。

在回应伯克时,沃斯通克拉夫特攻击他对性形象和身体形象的运用。她通过塑造她自己的形象——这次是男性——来表明美德和性别并不是相互联系的,并且表明男性也对法国的新秩序负有责任。<sup>①</sup>与伯克的情绪化风格和笔调不同,沃斯通克拉夫特使用自由主义和理性的语言,证明二者都没有特定的性别特征,而且女性在保护她们的利益时也都可以使用它们。因此,沃斯通克拉夫特的著作攻击传统,倡导理性和教育,并在非理性、暴政和缺乏教养之间建立起联系。这些联系的作出促使沃斯通克拉夫特将未受过教育的女性的地位同封建贵族与缺乏社会进步联系在一起。在此过程中,她诉诸自由主义价值观,以此来表明封建贵族的存在和社会进步的缺乏都无法经受理性的考验。

对《女权辩护》的阅读引发一些问题,这些问题与这部著作的背景与读者,以及应当如何理解这些影响因素相关。背景和读者是与任何政治理论方面的著作都有关的,因为个人在写作时的利益或动机影响到读者对著作的判断。将马基雅弗利的《君主论》视为一份求职申请,而不是一篇政治学论文,这可能就会改变它的含义。与此类似,如果笛卡尔著作的主要读者是科学共同体,这可能就会影响到它的读者在多大程度上认真对待笛卡尔在方法论中诉诸上帝的做法。

《女权辩护》也可以在某种程度上当作自传性的著作来阅读。对这本书产生了影响的沃斯通克拉夫特的生活事件包括她在政治上所从事的工作,尤其是她与托马斯·潘恩等人的交往,以及她与政治活动家威廉·戈德温(William Godwin)的婚姻。她熟悉英国许多重要的男性政治作家,这可能也影响

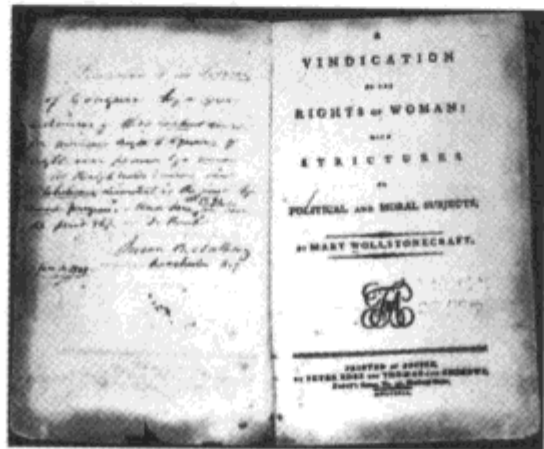
---

<sup>①</sup> Virginia Sapiro, *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 203.

到《女权辩护》一书的观点和语言。虽然这本书呼吁的是妇女教育和平等对待女性,但它最可能的读者群主要是一些既支持政治自由主义的价值观,又支持让女性保持其传统角色的男性。沃斯通克拉夫特在书中论证道,妇女教育对于使她们成为更好的妻子和母亲来说是很有必要的。这种论证既可以视为她的一种真诚主张,又可以视为一种修辞手段,意在使男人们相信,妇女教育不会对男人的支配地位构成威胁。对读者群的这种评估会有助于我们理解沃斯通克拉夫特的观点究竟激进到何种程度。

## 沃斯通克拉夫特的方法

玛丽·沃斯通克拉夫特用当时的许多政治理论还治其身。马基雅弗利、霍布斯、洛克和卢梭等思想家在政治著作中以理性作为工具,挑战教会权威、信仰和君主绝对主义。沃斯通克拉夫特则将这个工具对准这些思想家关于女性的观点。沃斯通克拉夫特加入男性理论家的行列,攻击对所有这三种机制提供支持的宗教譬喻和家庭譬喻,但她还进一步扩展其论证,对有关男女本性的通常看法提出质疑。因此,尽管沃斯通克拉夫特和这些思想家们有许多共同点,但她也开创了新的天地。



◀ 《女权辩护》书影

现代女性主义的起源和奠基石。

霍布斯和洛克等哲学家用崭新的概念取代此前通过诉诸上帝和《圣经》来为权威提供支持的做法,描绘出一种新的政治景象。这些概念包括诉诸由个人订立的社会契约以及契约的类似物,以此作为政治秩序的基础。一种政治秩序若要具有正当性,那它最终必须具有某种理性的基础。因此,最高政治权力在于个人,他们在政治社会之外创建并界定了政体的范围和权威。

但是,现代政治假定和观念的发展主要是由男性来进行的。虽然理性和新假定的运用对许多有关政治的传统结论提出了挑战,但是,关于家庭的观点、关于妇女在家庭与政治中的角色的观点通常还不受影响。社会契约的逻辑将政治社会重新界定为一个由人(而不是上帝)自愿创建的人造共同体。但

是,这项契约是男人订立的,将女性排除在参与之外。<sup>②</sup> 因此,妇女的地位仍然是次等的。

然而,社会契约思想的出现还是对女性的传统角色形成多种挑战。首先,现代社会契约思想认为,政治社会的创建是理性的行为。霍布斯、洛克和卢梭运用不同的理性概念来挑战当时仍在起作用的旧式政治真理,表明具有思考能力的男人怎样创建一种以同意为基础的新型政治秩序。但是,他们所界定的理性虽然被培根和笛卡尔视为某种普遍性的东西,但实际上却只为男性所拥有,尤其是那些受过教育、懂得如何控制或消除妨碍人类理解力的偏见与激情的男人们。男人拥有理性能力,而女人的个性则更为情绪化、更容易为激情或感情所左右。这意味着男女由于本性不同而具有不同的角色。卢梭在《爱弥儿》中写道,男女有不同的能力,因此爱弥儿和苏菲应当受到不同的教育,以便他们能各自履行作为公民—男人和妻子的角色。

在强调政治社会是自愿组建的,并且以个人的同意为基础时,霍布斯和洛克等作家必须设法界定女性如何对她们角色表示同意。对前现代思想家来说,并不存在用同意来论证女性从属地位的问题,因为他们诉诸宗教、传统和自然,而不是理性或个人同意来对此进行辩护。但是,在现代思想家那里,用世俗的、理性的和有关一致同意的论证来重塑社会的努力意味着,这些论证同样能够应用于家庭和性别角色问题。哲学家们尽管有过一些将政治假定和分析工具运用于家庭问题的尝试,但是,在大多数情况下,他们还是将女性和家庭等私人领域排除在他们自己所提出的论证的逻辑适用范围之外。

例如,霍布斯认为,在自然状态中,男女是平等的,孩子则是女性的专有权利。然而,在政治社会和家庭建立之后,女性就被排除在政治之外,专有权利转而为丈夫所拥有,妻子则被从属于她们的丈夫。<sup>③</sup> 洛克将政治社会重新界定为平等者之间的一种自愿联合。他对婚姻也作了类似的重新定义,许诺了离婚的权利,以此作为在婚姻威胁到妇女权利时可供她们采用的选择。然而,在决定谁是一家之长的问题上,洛克认为,男人自然应该统治女人,但他除了自然或传统之外没有提出任何好的原因。<sup>④</sup>

<sup>②</sup> Carol E. Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988).

<sup>③</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Penguin, 1985), ch. 20.

<sup>④</sup> John Locke, *Two Treatises of Government* (New York: Cambridge University Press, 1992), sec. 82.

霍布斯和洛克以及其他政治哲学家所面临的问题是：如何在论证妇女的自由和理性足以使她们对某种自愿建立的政治秩序表示同意的同时，又论证妇女并不自由或并不理性，因而从属于男人是合适的？<sup>⑤</sup> 这些作者试图提出一种关于人性的矛盾观点：男人，在受到教育或开化之后，实现了他们真正的理性本性；而妇女在本性上则是受激情摆布或者非理性的，教育也不会改变这一点。

摆脱这些困境的一条出路是根本不挑战传统观点，对矛盾视而不见。这意味着继续运用那种可追溯到亚里士多德的家长制观点和家庭观点，使之服务于新目标。在重新界定政治社会时，也重新界定家庭。但是，与这种传统的家庭模型向来密不可分的是，它同时也认定自身是合乎自然的。这种家庭模型得到重新界定，从而继续得到家长制基础的支持。理性没有挑战家庭的结构和妇女的角色；经过重新界定的政治秩序继续支持着它们。男人们订立的社会契约以一项性契约(a sexual contract)为前提，后者将妇女置于从属地位。

然而，并非所有人都同意将一套政治规则和假定应用于男人，而将另一套规则与假定应用于妇女。从17和18世纪开始，女性哲学家和思想家对有关男人、女人、家庭、政治和理性的许多假定提出挑战。一些人认为，笛卡尔所主张的普遍理性在事实上也适用于妇女。<sup>⑥</sup> 玛丽·阿斯特尔(Mary Astell, 1666—1731)在《对女士的诚恳建议》(*A Serious Proposal to Ladies*)中提出，“所有人都能思考，所有人都能正确地运用他们的能力，并向他们中间的大师请教。”<sup>⑦</sup> 为了完善这种思维，所需要的是让妇女接受可以与男人所受教育相提并论的教育。

其他人，例如波希米亚的伊丽莎白公主(Princess Elizabeth of Bohemia, 1618—1680)和玛格丽特·卡文迪什(Margaret Cavendish, 1623—1673)，对笛卡尔和其他男性哲学家的许多观点提出挑战。笛卡尔认为，人类首先是有思维的存在者。如果他是对的，那么，他的这项主张就会引出这样一个问题：对个人灵魂间的区别而言，男女身体上的差异有何种重要性？如果身体上的差异对于男人间的差别并不重要，那么，为什么身体上的差异对于男人与女人

<sup>⑤</sup> *Sexual Contract*, p. 231.

<sup>⑥</sup> Margaret Atherton, *Women Philosophers of the Early Modern Period* (Indianapolis: Hackett, 1994), p. 3.

<sup>⑦</sup> *Women Philosophers*, p. 4.

间的差别又是有意義的？最后，汉娜·莫尔(Hannah More, 1745—1833)质疑了妇女在政治中的次要地位，认为对未来的幸福和文明的进步而言，妇女的努力同男人的努力是同样重要的。<sup>⑧</sup>

虽然许多政治哲学家运用理性来挑战为君主的政治权威和教会提供支持的传统和假定，但是，男人们却没有用同样的这种理性来质疑宗教和传统，没有质疑它们如何继续对支配着妇女和家庭的旧式假定提供支持。在这些思想家中，甚至没有人质疑理性正被如何用于为这些旧偏见提供新基础。因此，许多男性哲学家用理性来保护传统的家庭、男性权威和女性从属地位。于是，审视理性、传统、宗教和性别之间的相互关系，并且将科学和理性所作出的承诺用于捍卫女性[权利]这项任务就落到了17和18世纪的女性哲学家肩上。这也正是玛丽·沃斯通克拉夫特所做的。

## 人 性

在《女权辩护》中，沃斯通克拉夫特反驳“女性在本性上较为情绪化或者在智力上较为低下”这种观点。她的论点是，女性缺乏智力发展应当归咎于两性在教育机会上的差异。在男人接受文化教育的同时，女性则只得到来自社会的教育，这导致她们充分发展了情绪化性格和女性性格。沃斯通克拉夫特认为：

妇女由于一种流行的意见而陷入各种各样的卑贱、忧虑和悲哀之中，要想叙述这些情形是一言难尽的，这种意见认为妇女与其说生来是运用理智的，不如说生来就是凭感受的，认为她们要取得一切权力必须靠她们的魅力和软弱……<sup>⑨</sup>

沃斯通克拉夫特在很大程度上同意卢梭的观点，也认为行为举止是人为的，不过是社会和教育的产物而已。但是，卢梭认为，男性在社会中所表现出来的特点是人为的，女性的特点则是自然的，而沃斯通克拉夫特则扩展了卢梭

<sup>⑧</sup> Bonnie S. Anderson and Judith P. Zinsser, *A History of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present*, vol. 2 (New York: Harper & Row, 1988), p. 126.

<sup>⑨</sup> Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women* (Buffalo, N. Y.: Prometheus Books, 1989), p. 70. (中译引自王蓁译：《女权辩护》，北京：商务印书馆1995年版，略有改动，下同。——译者)

的这种观点，断言女性的特点与男性的一样，也是社会风俗和社会舆论的产物。《女权辩护》以多种方式对卢梭作出回应，正如她的第一篇《申辩》（《男权辩护》）是对伯克的回应一样。不过，虽然沃斯通克拉夫特攻击卢梭和卢梭在《爱弥儿》中关于爱弥儿、苏菲及性别角色的讨论，但是，卢梭所持的有关身处文明之中的男性的许多观点，也被她私自用来探讨女性所面对的情况。她由此质疑卢梭的著作在男女的社会角色、教育和各自所肩负的期望问题上的区别对待，倡导男女得到类似的教育机会。

在《女权辩护》的导言和致欧坦主教（the Bishop of Autun）的献词中，沃斯通克拉夫特提出，妇女的虚弱是由多种原因造成的，但是她们当前的行为举止则是由一套虚假的教育体系造成的，这个体系更急于将她们变成“迷人的情妇，而不是变成深情的妻子和有理性的母亲”。<sup>⑩</sup> 这个教育体系试图通过让妇女更加无知来维持她们的清白。因此，妇女所表现出来的任何弱点都是她们的理解力缺乏发展的产物。这迫使妇女根据社会的偏见来生活，其结果并不反映妇女的真正本质，而是反映出文明的同一种腐蚀影响，正如卢梭所描述的文明对男性的腐蚀那样：

总而言之，一般的妇女和富有的男女一样，获得了文明社会的一切愚蠢和邪恶……因此，文明社会的妇女由于错误的教养而变得如此软弱，以至于在道德方面，她们的情况还远不如听其自然所能达到的程度。<sup>⑪</sup>

沃斯通克拉夫特认为，妇女的性格是人为造成的，是社会为她们规定的角色造成的结果。妇女喜欢服饰与闲话，是无助、情绪化、虚弱的人，像儿童一样行动，这并不是因为她们的本性，而是因为她们被教育或者训练成这个样子。<sup>⑫</sup>

虽然男性在本性上有着更强的体力，但沃斯通克拉夫特断言，男性并不满足于此，相反，他们想使妇女在其他方面也处于劣势，将她们变成迷人的、向男人表示敬意的尤物。女性的社会地位非常低，以至于沃斯通克拉夫特认为她们已经沦落到低于理性生物的水平之下。由于无知，女性热衷于得到男人的注意，并为此而堕落。

<sup>⑩</sup> *Vindication of Rights*, p. 9.

<sup>⑪</sup> *Vindication of Rights*, p. 69.

<sup>⑫</sup> *Vindication of Rights*, p. 124.

► 战神与美神 (安东尼奥·卡诺瓦)

他们想使妇女在其他方面也处于劣势,将她们变成迷人的、向男人表示敬意的尤物。



结果是,对于何为女性的优秀品质,社会采纳了一种错误看法。在致欧坦主教的献词中,沃斯通克拉夫特陈述了《女权辩护》一书的基本观点:女性的教育应当使她们成为男性的伙伴,因为若不如此,则不会有美德和知识上的进步。女性应当受到同样的教育,因为“真理是所有人共有的”,所有人,包括妇女在内,如果得到适当的教育,就都有推理能力。

为了支持她所主张的男女有平等的推理能力,沃斯通克拉夫特提出并回答了三个问题,捍卫理性、美德和教育在人类事务中的普遍作用:

为什么人比禽兽优越呢?因为人是有理性的。这个答案就好像一半小于整体那

样清楚。

什么条件使一个人高于另一个人呢?人们自然而然地会回答:美德。

为什么在人的身上埋下情欲呢?经验告诉我们:由于向情欲作斗争,人可以得到一定程度的为禽兽所不能有的知识。

因此,我们必须根据理性、美德和知识的程度,来判断我们的天性是否完美,以及我们是否有能力获得幸福;这些条件既表明人与人之间的差别,同时也指导着约束社会的法律,况且,由于运用理性的



缘故,知识和美德也就相应而生;如果把人类作为一个集体来看,这个道理也是同样不可否认的。<sup>⑬</sup>

霍布斯和卢梭将自然状态下的人性描述为基本平等的。与他们非常相像的是,沃斯通克拉夫特断言,人性之中有某种根本的、超越性别差异的共同性。所有人类,而不仅仅是男性,都有推理能力、美德和知识,但不是所有人都有机会表现这些品质。男女所得到的教育和其他机会造成二者之间表面上的差异。

在沃斯通克拉夫特看来,那种“感觉论错误”(sensual error)认为女性的行为举止天生与男性不同,并且劣于男性。<sup>⑭</sup> 她认为,尽管有许多论证被用于说明两性之间的差异,但男女都有灵魂。因此,只有一条道路能带领人类获得美德或幸福,也就是让所有人都接受他们理应得到的教育。在沃斯通克拉夫特看来,妇女被教育要甘居劣势地位,要表现得顺从,要作为“寿命短促、微不足道的人”而行动。<sup>⑮</sup> 由于两性在美德和知识上天生是一样的,他们之间唯一的真实差异只来自男性在自由和教育上的优势,这使他们能拥有更精彩的生活。

文明的女性因而受到虚假礼仪的严重束缚,以至于她们如果处在更接近自然状态的状况下,则她们的处境会好得多。<sup>⑯</sup> 妇女之所以有这样的行为方式,是由于她们的情绪化性格被助长,这转而导致一种依赖,使她们显得由于无知而不能控制自我。<sup>⑰</sup> 沃斯通克拉夫特认为,“错误的教育、狭隘而没有经过培养的心灵和许多性别方面的偏见,都趋向于使妇女比男人更忠贞不渝”<sup>⑱</sup>,从而产生妇女的社会个性。

这些缺点的解决方法是将男性所获得的教育机会同样扩展到女性。而且,应当实行男女合校教育,富人与穷人也应在一起学习。在沃斯通克拉夫特看来,为了通过扩展女性的心灵来使之增强,将会结束妇女的盲从和以快乐为目的的生活。但是,她反对对男女实行私人教育,不想让他们只受到社会当前

<sup>⑬</sup> *Vindication of Rights*, p. 21.

<sup>⑭</sup> *Vindication of Rights*, p. 62.

<sup>⑮</sup> *Vindication of Rights*, p. 29.

<sup>⑯</sup> *Vindication of Rights*, p. 69.

<sup>⑰</sup> *Vindication of Rights*, p. 71.

<sup>⑱</sup> *Vindication of Rights*, p. 40.



舆论和行为方式的教育。在这一点上,沃斯通克拉夫特诉诸卢梭,认为最好的教育会培养理解力,增强身体,塑造心灵。<sup>①</sup> 沃斯通克拉夫特将卢梭的教育目标——他只将其应用于男性——扩展到女性。

## 女性、家庭与政府

在抨击妇女缺乏教育机会时,沃斯通克拉夫特将未受教育的妇女的地位、贵族与文明的腐蚀性力量联系在一起。她有时论证妇女受到家庭和政治结构的奴役,并且经常提出未受教育的妇女就像贵族一样。她们不仅不值得拥有凌驾于男人之上的地位和权势,而且她们的无知腐蚀着男人和社会,就像卢梭认为文明腐蚀、贬低着男性一样。

沃斯通克拉夫特将男人用来反对贵族之不正当权力的自由主义价值和观点应用于妇女地位问题。她提出,令一名成年的理性人服从另一个人(包括国王在内)的意志,这是很残忍的做法。她攻击贵族,宣称:

不合理的等级差别使文明变为祸害,把世界上的人分为骄奢淫逸的暴君和既狡猾又充满嫉妒心的依赖者两部分。这一区分在几乎同等程度上腐蚀着所有阶级的人,因为人们尊敬的不是履行人生的相关责任,而是地位……<sup>②</sup>

在将贵族描述为淫靡狡诈的人时,沃斯通克拉夫特运用了经常被用于妇女的性语言和惯用语。她将妇女描述为通过不义的方式和恶行来行使权力的暴君,与行使过度权力的贵族一样。<sup>③</sup> 沃斯通克拉夫特认为,为了不仅革新妇女地位,也革新世界,所需要的是对女性的行为举止进行一场革命。<sup>④</sup>

如果这个分成许多王国,王国又分成许多家庭的世界是受着从运用理性中得来的法则的支配,那么女人和专制者就一定不会有像现在这样多的权力……因此,我要冒昧地断言,在女人受到更合理的教育以前,人类美德的提高和知识的进步,必然还会继续受到挫

<sup>①</sup> *Vindication of Rights*, p. 31.

<sup>②</sup> *Vindication of Rights*, p. 153.

<sup>③</sup> *Vindication of Rights*, p. 63.

<sup>④</sup> *Vindication of Rights*, p. 54.

折。<sup>②</sup>

沃斯通克拉夫特在这里又一次将家庭和王国进行比较。这个比较很重要，因为它将古代政体中的种种特权同父权社会的逻辑联系在一起。她提出，在君主政体下和在家庭中，倾向于进行统治的是纯粹的权威，而不是理性。沃斯通克拉夫特暗示，对这二者的辩护都以类似的推理为基础。她提出，“在这个开明的时代，我们希望，批驳丈夫的神授权利就像批驳君主的神授权利一样，不致会出什么危险。”<sup>③</sup>沃斯通克拉夫特从而将约翰·洛克和其他自由主义者的论证扩展到家庭领域。如果理性这一工具能被用来质疑和制约过度的政治权力，那么，体现为妇女教育这种形式的理性工具就应当类似地也制约女性对男性的过度权力。

对家庭权威的重新审视促使沃斯通克拉夫特重新界定家庭结构，就像洛克所做过的那样。她将父母的天然职责(natural duties)——形成并扩展孩子的理解力——与人为职责(artificial duties)加以对比。父母的人为职责包括对适龄孩子的婚嫁对象进行控制。沃斯通克拉夫特认为，这种人为职责与对财产的奴性尊重类似，都会贬低人格。而且，沃斯通克拉夫特还提出，“盲目地服从父亲是由于十分软弱，或者是出于那种使人类品格趋于堕落的动机。”<sup>④</sup>结果是，妇女处于父母的过度控制之下，被剥夺了自由。只有当父母的神授权利受到挑战时，就像在政治中发生的那样，只有当理性在父权中居于主导地位时，家庭的结构才能得到改变。

类似地，沃斯通克拉夫特论证道，君主制政府和贵族制政府与智力的发展都是不相容的。她说道，如果阿谀奉承令国王软弱无能，那么，没受过教育的妇女难道不是也处于同样境况中吗？她认为，当国王拥有无限权力，当他的享乐排除学识时，任何人都不可能获得知识。<sup>⑤</sup>与此类似，没受过教育的妇女是被压迫的，就像贵族一样没用。

考虑到每个人的性格是由其职业形成的，沃斯通克拉夫特指出，由于女性缺乏理性，她们就像奴隶或者专制者。除了这些比拟之外，沃斯通克拉夫特还援引卢梭关于文明的腐蚀性后果的说法来表明性别差异是如何人为造成的，

<sup>②</sup> *Vindication of Rights*, p. 49.

<sup>③</sup> *Vindication of Rights*, p. 50.

<sup>④</sup> *Vindication of Rights*, p. 164.

<sup>⑤</sup> *Vindication of Rights*, p. 25.

如何具有破坏性。她认为“财富和女性的软弱”对人类有着同样的贬低作用。她认为,二者的根源与产生其他社会差异的原因都是一样的:财产。如果大多数社会弊病与丑恶现象是来自于财产,那么,由于妇女始终处于无知状态中,财产对她们造成的伤害比对男人或作为整体的社会造成的伤害更大。但是,如果妇女受到教育,她们就变成自由人,并对男人施加她们的过度权力。在这样做时,她们在完成其职责时的整体表现更好,较不容易受到社会的腐蚀。

## 女性的解放

沃斯通克拉夫特列举出丈夫和社会能从培养更多有教养妇女中得到的几项益处:

男人只要肯慷慨地打断我们的枷锁,并且满足于和一个有理性的伙伴共处,而不是奴性的服从,那么他们就一定会发现我们是更规矩的女儿、更热情的姐妹、更忠实的妻子、更明白道理的母亲——总之一句话,更好的公民。那么我们也一定会真心真意地爱他们,因为我们应该学会尊重我们自己;同时一个高尚男人的平静心情也不会受到他妻子的无益的虚荣的搅扰……<sup>⑦</sup>

她断言,对妇女给予教育会重新塑造她们的家庭生活品位,使她们成为更好的女儿、妻子和公民。懒惰的妇女不能成为最好的妻子。由于丈夫和妻子所受的教育不同,他们很少有共同语言。对妇女给予教育将使她们成为更有爱心、更为忠实的妻子。

沃斯通克拉夫特也主张,管理家庭需要有受过教育的女性。为了成为孩子们的好母亲,妇女必须拥有美好的心灵。孩子的教育是一项非常重要的任务,不能交由无知者来承担。但是,当女性早婚时,她们从未获得一种认同感,或者说关于这个世界或她们所应当履行之责任的知识。因此,教育令妇女受益,同时也令她们的丈夫和孩子受益。

沃斯通克拉夫特使用 18 世纪关于进步的语言和信念来证明女性的教育如何令道德和作为整体的社会都受益。她认为,道德唯一坚实的基础是上帝,

<sup>⑦</sup> *Vindication of Rights*, p. 158.



◀ 智慧女神  
(意大利塞巴斯蒂亚诺·里奇)

无知的  
妇女不是好  
公民。

而不是人，这种道德并不为一个性别规定一套美德，为另一种性别规定另一套美德。也就是说，她否认美德是与性别相关的，主张美德是普遍的：

我希望用短短的几句话对我刚才所谈到的做一个总结。我在这里已经提出挑战：我否认美德有性别之分，就连谦逊也不例外。真理，按我理解这个词的意义来说，对男女应该是同样的……我承认，女性可能有各种不同的责任要她们去完成；但那都是人的责任。<sup>②</sup>

而且，

<sup>②</sup> *Vindication of Rights*, p. 59.

为了使人类更有美德,自然也是为了使人类更幸福,男女两性必须根据同一项原则来行动;但是,如果只允许一种性别看到原则的合理性,那么怎么能指望做到这一点呢?再有,为了使社会契约真正公平,并且推广唯一能改善人类命运的进步原则,我们就必须让妇女把她们的 Virtue 建立在知识的基础之上。<sup>②</sup>

沃斯通克拉夫特认为,关于男女性格的流行观念对道德和贞操都具有破坏性。这些观念必须普遍地加以应用,以便促进社会的改良和文明的进步。传统的性别角色将道德行为转化为表演而不是实质,更关注的是男女表现出来的样子,而不关注他们实际上是什么样的人,从而对道德造成损害。她认为,男女各自的角色相互损害,令两性都受到贬低。<sup>③</sup> 男人的行为无法做到谦和正派,而女人只要仍然是未受教育、被视同奴隶对待的,那就不能拥有美德。理性对谦和来说是必要的,所以如果女性要谦和,那她们就必须得到教育,以便她们不再阻碍社会的进步。<sup>④</sup> 而且,如果女孩和男孩在一起受教育,社会就能通过早婚促进良好道德风尚的发展。如果两性以同样方式受到教育,二者就都能根据社会行为基本规则的要求来生活,这条规则就是“怀有对人类习惯性的尊敬,以防止我们因一时放纵而引起同胞的憎恶”。<sup>⑤</sup>

但是,尽管沃斯通克拉夫特呼吁改善社会道德,让妇女成为更好的妻子和母亲,但她也提出了别的论证来说明为什么教育对女性本身有益。在一个层次上,沃斯通克拉夫特主张,尽管目前妇女被认为是骄奢淫逸的,但“真正的骄奢淫逸必定来自心灵”,相互间的尊重将带来相互间的感情。她也借助宗教论证道,为了使妇女拥有不朽的灵魂,她们必须受到教育。受过教育的妇女能发展出更全面的、令她受益的世界观。

也许更重要的是,无知的妇女不是好公民。由于缺乏理性能力,这些妇女不能上升到男人所达到的公民层次,因而保持着从属地位和无美德的状态,直到她们“在某种程度上独立于男人”时为止。<sup>⑥</sup> 总体而言,在沃斯通克拉夫特看来,妇女肩负着三种责任:对自我的责任、身为公民的责任和身为母亲的责

<sup>②</sup> *Vindication of Rights*, p. 185.

<sup>③</sup> *Vindication of Rights*, p. 147.

<sup>④</sup> *Vindication of Rights*, p. 138.

<sup>⑤</sup> *Vindication of Rights*, p. 145.

<sup>⑥</sup> *Vindication of Rights*, p. 150.

任。教育对履行这三种责任而言都是必要的。<sup>④</sup> 由于妇女有一些责任是与男人所担负的责任一样的,所以她们也应当类似地受到教育,以便能成为好公民,履行那些与男人所履行的相似的责任。实际上,妇女与国家的关系应当和男人与国家的关系一样,拥有同样的权利,受到同样的限制。因此,沃斯通克拉夫特为妇女设定的标准是传统女性的谦和与美德,以及男性的行为和责任。她诉诸理性的普遍性,提出“让妇女分享权利,她们将争取在美德上赶超男人”。<sup>⑤</sup>

## 女性、男性与公民社会

玛丽·沃斯通克拉夫特所提论证的主要焦点在于将妇女从传统的社会看法中解放出来。她首要的关注对象与卢梭的类似,但又有所不同,旨在改革教育体系。一旦改变人们受教育的方式,人们就将创造出一个更加平等的新社会。

不过,与洛克非常相似的是,家庭的改革看来是实现政治改革的关键。如果说,约翰·洛克在否定菲尔默的家长制观点时重新思考了家庭与公民社会的关系,那么,沃斯通克拉夫特则推导出洛克的论证所导向的结论,使婚姻成为平等者之间的自愿联合。平等者的婚姻是政治社会的模板。因此,她并不倡导彻底放弃作为公民社会基石的婚姻;相反,她重塑婚姻以便使之服务于她的政治构想。

玛丽·沃斯通克拉夫特没有忽视进行其他政治改革的需要,对这些问题的探讨贯穿其著作的始终。但是,她的政治改革是双刃的。在一方面,她号召激进的变革——对男人和女人给予同等的尊重和对待;但她看来也相信这种性别角色上的平等化能在当时其他许多改革者所呼吁建立的制度框架内进行。像洛克和托马斯·潘恩一样,她提倡废除君主制和贵族特权,似乎倡导一种既保护自由又保障美德的共和政体。事实上,她倡导的理想政府或者好政府在提法上很像洛克的,因为“所有政治集合体的目的是维护人的自然、不可侵犯的权利,这些权利包括自由、财产、安全和反抗压迫”。<sup>⑥</sup>

<sup>④</sup> *Vindication of Rights*, p. 150.

<sup>⑤</sup> *Vindication of Rights*, p. 206.

<sup>⑥</sup> Mary Wollstonecraft, as cited in *Vindication of Political Virtue*, p. 233.

沃斯通克拉夫特也指责选举和议会代表制是腐败的。同时,虽然她否定一般的代议制,因为它滋生专制主义,但她支持妇女拥有她们自己的代表。<sup>①</sup>而且,她同当时一些更为激进的改革者一样,认为社会中遍布着各种各样的不平等,主张“政府的目的是保护弱者、摧毁这种不平等”。<sup>②</sup>因此,沃斯通克拉夫特关于自由主义国家的观念比人们可能预料的更加积极、更具干涉主义色彩,因为她认为注意改善人民的美德应当成为国家的责任。这当然将首先通过她的教育改革来完成。

最后,沃斯通克拉夫特还要求终止长子继承权,要求改革婚姻财产法。她提倡废除死刑、公开处决、奴隶制和维持常备军的做法。她也要求实行宗教宽容。<sup>③</sup>当时的其他改革者支持类似的立场。然而,在她最后一本书《妇女的错误》(*The Wrongs of Women*)中,她与同时代的男性拉开了距离,要求离婚权。<sup>④</sup>尽管在当时来讲很激进,但离婚权也许只是将洛克所说的政治革命权利合乎逻辑地运用到婚姻上而已。如果公民社会和婚姻都是为了实现特定目标而自愿同意的产物,那么,二者的参与者就都应当平等地拥有终结这两种机制的权利。

## 结 论

玛丽·沃斯通克拉夫特是一位现代的理论家,和洛克、卢梭等其他现代理论家有着许多共同的观念。她采用男人们用来质疑政治权力的理性和启蒙语言,并用它来挑战父权和家庭结构。她由此寻求让理性和自由主义的革命延及女性在国家和家庭中的地位。

沃斯通克拉夫特呼吁让妇女享有平等的教育机会。她宣称,这种平等将对妇女带来益处,一来因为她们能承担同男性一样的责任,二来因为这将使妇女更好地担当其传统角色。沃斯通克拉夫特在《女权辩护》中的论证因而显得

---

<sup>①</sup> Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, in *The Works of Mary Wollstonecraft*, vol. 5, ed. Janer Todd and Marilyn Butler (New York: NYU Press, 1989), p. 9.

<sup>②</sup> Mary Wollstonecraft, as cited in *Vindication of Political Virtue*, p. 231.

<sup>③</sup> Susan Ferguson, “The Radical Ideas of Mary Wollstonecraft”, *Canadian Journal of Political Science* 32 (September 1999), p. 427.

<sup>④</sup> Mary Wollstonecraft, “The Wrongs of Woman”, in *Mary, A Fiction, and The Wrongs of Woman*, ed. Gary Kelly (New York: Oxford University Press, 1976).



具有两个相互矛盾的目标：质疑传统的性别、家庭和政治角色，同时又诉诸那些支持着家长制的价值。她作为政治哲学家的独特性因而体现在质疑家庭的私人关系和角色中。实际上，她似乎将妇女的私人生活置于公共审查之下。<sup>①</sup>她或许由此成为20世纪女性主义者的先驱。这些人主张“私人的是政治的”，同时也试图质疑传统的家庭和性别关系。

沃斯通克拉夫特的政治学遗产是既有意义又含混不清的。她的著作对此后的女性主义者，例如苏珊·B·安东尼(Susan B. Anthony)和伊丽莎白·卡迪·斯坦顿(Elizabeth Cady Stanton)等产生了影响。埃玛·戈德曼(Emma Goldman)、苏珊·拉福莱特(Suzanne La Follette)是20世纪早期的著名人物，二人都认为沃斯通克拉夫特是第一位女性主义者，认为《女权辩护》是女性的独立宣言。<sup>②</sup>但是，英国19世纪重要作家哈丽雅特·马蒂诺(Harriet Martineau)认为，沃斯通克拉夫特“不是一位成功的女权斗士”，因为她是“可怜的激情受害者，无力控制自己的平静”。<sup>③</sup>马蒂诺认为，沃斯通克拉夫特的个人生活与不幸使得她在书中提出的主张过于个人化，难以应对更广泛的需求和妇女的关切。在其他人看来，根据他们观察角度的不同，沃斯通克拉夫特所提倡的普遍道德和男女担负同一套责任，以及她所呼吁的更多地像对待男性那样对待女性，或者是给出了实现男女平等的前景，或者是拒绝承认令妇女有别于男性的特殊眼光、经验和感情。<sup>④</sup>

玛丽·沃斯通克拉夫特断言，除了那些作为教育的产物而出现的特征之外，男女在所有本质特征上都一样。此后的女性主义围绕着生物学因素与社会因素发生争论，探讨是哪一种因素造成男女特性上的差异。沃斯通克拉夫特的这一论断是这种争论的先驱。一些女性主义者曾经提出，男女之间有着本质性的、生物学上的差异，而其他女性主义者则主张，除了解剖学上的差异外，迄今为止男女之间出现的唯一重要的差别是由教育或政治社会化造成的。

然而，人们不禁怀疑，沃斯通克拉夫特想实现的变革是否能够如其所愿般

---

<sup>①</sup> Wendy Gunther-Canada, *Rebel Writer: Mary Wollstonecraft and Enlightenment Politics* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001), pp. 155—158.

<sup>②</sup> *Vindication of Political Virtue*, pp. 259—260.

<sup>③</sup> Harriet Martineau, “The Woman Question”, in *Harriet Martineau on Women*, ed. G. G. Yates (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1985), pp. 81—83.

<sup>④</sup> Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

地发生。她似乎相信,男女能在现有政治和家庭制度内实现平等;但是,这些制度是否能够真正容纳她想要的平等?和她同时代的女性主义者,例如凯瑟琳·麦金农(Catherine MacKinnon)认为,社会的法律和政治制度建立在男性所持有的种种假定的基础之上,女性从不可能在这些制度之内获得平等。<sup>⑤</sup>如果女性要获得平等,所需要的是社会的整体改革——也许要从社会契约那里改起。女性是否能在现有制度之内成为平等者,抑或女性的解放只能通过更加激进的改革来实现?时至今日这仍然是一个问题。

在不同的人看来,《女权辩护》或者通过挑战家庭权威、对比性别角色而为女性的解放开出完美的处方,或者通过保留家庭结构、保持传统角色、否认所有女性共有的经验是一个独特的领域而仍然限制着妇女。无论人们对其思想遗产最终将达成何种共识,玛丽·沃斯通克拉夫特代表着政治思想史上的一项重要呼声。通过将17和18世纪哲学家的观点从宗教和政治共同体扩展到家庭领域,她对传统、政治、理性和性别这几项因素相互作用的方式发起了重大挑战。沃斯通克拉夫特的著作提出重要的问题:男女在本性上是相同的还是不同的?如果不同,那么在什么方面不同?就我们对男女赋予的责任而言,那些差异是否具有某些政治上的意涵?教育或社会化上的差异如何增进了男女之间的不同?女性是否能够通过改革当时的社会而获得与男性平等的权利,抑或需要有更加根本的变革?

总之,与安提戈涅非常相像,玛丽·沃斯通克拉夫特的重要性在于,她以崭新的方式来描述和组织在一个变化着的世界中的不同生活领域。但是,她关于男人与女人的政治理论和观点是否为女性的解放提供了一种可以接受的样板?直到今天,这仍然是一项有争议的课题。

## 补充读物

Atherton, Margaret. *Women Philosophers of the Early Modern Period*. Indianapolis: Hackett, 1994.

Gunther-Canada, Wendy. *Rebel Writer: Mary Wollstonecraft and Enlightenment Politics*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001.

---

<sup>⑤</sup> Catherine A. MacKinnon, *Towards a Feminist Theory of the State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

Jacobs, Diane, *Her Own Woman: The Life of Mary Wollstonecraft*. New York: Simon & Schuster, 2001.

Kelly, Gary. *Revolutionary Feminism: The Mind and Career of Mary Wollstonecraft*. New York: St. Martin's, 1992.

Pateman, Carol. *The Sexual Contract*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.

Sapiro, Virginia. *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Wardle, Ralph Martin. *Mary Wollstonecraft: A Critical Biography*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1966.



## 第十六章

# 休谟、伯克与康德：启蒙运动的批评者与捍卫者

启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。——康德



### 导 言

同属启蒙运动一部分的理论家们有着许多塑造了现代政治思想的共同关切和假定。在从大约公元1500年到1800年的这段时期内，许多政治思想家和科学家都相信，宗教价值、古典和基督教作家的方法都已不能为人类认识世界、支持真理提供准确而确定的途径。对科学和理性的诉求，无论是弗朗西斯·培根、勒内·笛卡尔、托马斯·霍布斯还是约翰·洛克提出的，正越来越

多地出现。人们希望,科学和理性能提供认识自然与政治世界的更好途径。通过运用理性,个人能审视旧的假定与真理,追问它们是否能经受理性的审查;如果不能,那就创造出新的、符合日渐科学化的世界所提出要求的政治价值和真理。

趋向科学与理性所留下的一项遗产是重新塑造个人关于自然世界、他们在其中的角色以及他们与自然世界关系的看法。例如,通过采用科学方法,尼古拉·哥白尼和伊萨克·牛顿重新界定了宇宙的样貌和运动方式。与此类似,许多政治思想家用理性来质疑旧的政治真理、政治秩序,以及宗教和世俗权威之间的界限,为道德和政治权威造就新的理性基础,也为个人在一种新型政治共同体中造就新的角色。<sup>①</sup>

许多哲学家将政治重新奠基于理性的逻辑之上,提出新的观念和假定来界定他们的政治世界。例如,为了使政治权威获得正当性,霍布斯、洛克和卢梭用社会契约这种概念和自愿服从的意志这种观念来解释公民社会的起源。<sup>②</sup> 他们的意思是,在遥远过去的某个时刻,处于自然状态中的个人们同意结合在一起,形成公民社会,创建政府,并使自己服从这个政府的法律,臣服于某些具体条件和限制。社会契约理论确认了一种特定的政治社会构想的正当性。这种政治社会以自然权利和保护个人自由为前提,并以此作为政治的规定性特征。<sup>③</sup> 霍布斯、洛克、卢梭和其他哲学家也都相信,政治社会是人为的,不是自然的;存在着对政治权威的限制和约束;个人有权利创建政治社会,也许还有权利解散政治社会——如果它没有实现特定目标的话。所有这些政治真理都能为理性所验证。

这些新的政治观念所具有的意涵并不仅仅是理论上的。在许多情况下,对理性、社会契约和个人权利的诉求导致了革命——1688年在英国,1776年在北美殖民地,1789年在法国。这些革命反对君主制,产生出以个人自由的名义极大地限制或清除王权的政权。它们也带来了宪治政权,给予人民历史

---

<sup>①</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), 39; Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986), pp. 3—13.

<sup>②</sup> Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

<sup>③</sup> Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

上前所未有的保护与权威。

虽然发生了在普遍人权名义下的革命,但是没有随之发生为了争取妇女权利的革命。那些重新界定家庭及其与政治社会关系的许多思想家并未以任何实际的方式真正改变妇女的命运。正如18世纪的英国政治哲学家玛丽·沃斯通克拉夫特所指出的,妇女和家庭的角色在实质上被排除于理性的审查与解放之外,但这种审查与解放则发生在社会的其他领域中。虽然启蒙运动对理性和秩序的强调为男性带来了许多可能性,但它却依然继续保留男性视角和立场的特权地位。

尽管现代思想家厌恶宗教,转而将理性作为政治的新工具,但18世纪的其他几位思想家已开始追问,仅仅理性是否足够作为政治和理解政治的基础?<sup>④</sup> 例如,卢梭就有着作为反启蒙运动一部分的名声。这是一场针对科学的浪漫主义反动,强调感情、情绪、审美、传统和习俗对政治的重要性。<sup>⑤</sup> 一些经常被认为是新现代派的政治作家主张,理性不能实现它所承诺的一切,或者,对于现代政治学逐渐予以支持的许多最重要价值而言,理性将对它们造成社会性与政治性的破坏。大卫·休谟、埃德蒙·伯克和伊曼纽尔·康德重新审视了17世纪政治与政治思想所持有的许多假定,带来一套不同的价值与关切,并质疑理性及其与政治的联系。

## 大卫·休谟



► 休谟

大卫·休谟(David Hume, 1711—1776)是一位英国哲学家、政治思想家和历史学家。他的《人性论》(*Treatise of Human Nature*)出版于1739年到1740年间。他称它是“从出版社那里死而复生”,虽然它的长期哲学和政治意义更为巨大。其他著作,例如《政治与道德文集》(*Political and Moral Essays*)(1741—1742年)、《人类理智研究》(*Enquiry Concerning Human Understanding*)

<sup>④</sup> Thomas Spragens, *The Irony of Liberal Reasoning* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

<sup>⑤</sup> Irving Babbitt, *Rousseau and Romanticism* (New York: Meridian, 1955).

(1748年)和多卷本的《英国史》(*History of England*)(1754—1759年)都使休谟获得更为显赫的名声,并有助于更为成功地传播他的观念。休谟的著作对理性在人类事务中的作用与重要性提出质疑。他经常被描绘成一个经验主义者(empiricist),或者一个相信所有人类知识来自感觉的人。不过,他的论述同样也质疑经验主义和理性证明道德真理、自然法与自然权利,以及社会的内在道德秩序存在的能力。

根据休谟的观点,所有观念来自通过感觉作用于心灵的经验印象。通过将不同的精神印象相结合,新的观念被创造出来。例如,人们通过感知物理对象而获得关于一把椅子的观念,这使椅子的印象留在人们的心灵中。因此,人类知识在一定程度上可以描述成心中的观念与世界上的物理对象之间的关系或一一对应的发展。

个人对现象进行若干次经验观察,然后总结出几个事件是相互联系的,或者说以某种方式有着因果联系,从而发展出观念和一般原则(generalizations)。例如,在多次观察到两种化学物品混合在一起会发生爆炸后,人们得出结论:一个物体导致另一个物体以某种方式发生变化、产生爆炸。

休谟还提出,推理是通过类比发生的。也就是说,人们在相似的原因和相似的后果间建立联系,进而得出确定的结论。例如,17世纪最著名的一项类比是关于宇宙就像一块表、上帝就像制表匠的信念。人们假定宇宙就像一块表,而每块表都必定有一位制表匠,于是人们就得出结论:宇宙必定有一位创造者,他就像一位伟大的制表匠。

在提出这些有关人类如何认识事物的主张时,休谟所论证的是一种具有17世纪经验科学典型特征的获取知识的方式。然而,这种经验主义既无法以经验方式加以证明,又无法以理性方式加以证明。例如,就“观念是某种物理对象在心灵中产生印象的结果”这一观点,休谟说:

有什么论证可以证明,心灵中的印象必定是由完全不同于这些印象——尽管可能很相像(如果可能的话)——的外部对象所引起,而不是来自心灵本身的活力,或者来自某种不可见、不可知的精神的暗示,或者来自其他某些仍然不为我们所知的原因?<sup>⑥</sup>

---

<sup>⑥</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Indianapolis: Hackett, 1984), p. 106.

为了能证明观念是心灵印象的结果,人们必须处于一种能观察这些印象发生,并证明心中的这些印象与外部世界相吻合的位置上。但是,人们无法脱离身体以便进行这种观察,因此人们也就无法证明或证实(substantiate)科学与理性是描述人类求知途径的正确方式。

休谟的主张具有多方面的意义。在一方面,缺乏直接的、有关目睹上帝创造宇宙的经验证据,或者任何表明上帝和宇宙就像制表匠与表的证据,这意味着无法证明上帝存在,也无法证明宇宙有创造者。无论是经验感受,还是基于由心灵印象所产生的观念的理性,都无法向我们提供这种证据。<sup>⑦</sup>

其次,休谟认为,没有办法通过诉诸理性来证明道德真理。<sup>⑧</sup>换句话说,确认事实上的“真”无法证明在道德上应当发生什么:

这一推理不仅证明,道德并非由任何作为科学之对象的联系构成;而且,如果详加考察的话,它还将同样有力地证明,道德并非由任何可为理解力所发现的事实构成。这是我们所提出的论证的第二部分;如果确实如此,那我们就可以得出结论:道德不是理性的对象……就拿某种邪恶的行为来说吧,比如故意杀人。考察一下所有情形中的故意杀人行为,你将它称为罪恶。无论你以何种方式来看待这种行为,你都只能找到激情、动机、意愿与想法。这当中与事实没有什么瓜葛……所以,可以将邪恶和美德同声音、颜色、热与冷相提并论。根据现代哲学,声音、颜色等等都不是物体的属性,而是心中的印象。<sup>⑨</sup>

因此,一些关于物体的疑问是有关经验事实的问题,而有关道德以及正确与错误的疑问则不是;它们是有关在心中创造出来的义务的问题。有关事实的疑问与有关道德价值的疑问不同。休谟断言,从“实然”推导出道德上的“应然”,这是“完全不可思议的”。<sup>⑩</sup>例如,人们不能仅仅因为看见某事发生,譬如一个人袭击另一个人,就合乎理性地证明这一袭击是错误的。行为规范和有关道德对错的问题不是自然的内在属性;道德是一项关乎情感,而不是关乎理

<sup>⑦</sup> David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (New York: Hafner, 1957).

<sup>⑧</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 463.

<sup>⑨</sup> *Treatise*, pp. 468—469.

<sup>⑩</sup> *Treatise*, p. 469.



性的问题。

休谟用来佐证这一观点的一个例子是弑亲问题。许多人会主张，孩子杀死父亲或母亲是错的。但是，如果这里所说的父母亲是一棵橡树，它的一颗种子长大并最终排挤了它，人们就不会认为这是一桩弑亲行为。休谟宣称，事实上这两种情况是一样的；区别在于，人的心灵和情感将一种情况归入道德领域，而将另一种情况排除在道德领域之外。

休谟的观点意味着，理性不能证明道德真理，也没有办法证明存在着对某种普遍道德予以规定的自然法。理性并不为某些主张提供支持，相反则是要质疑它们。理性探究甚至不能证明“理性本身是理解世界的真实或准确途径”这种信念。人们将不得不发展出其他方式来支持 17 世纪提出的许多主张。

这些哲学观点促使休谟质疑 16 和 17 世纪的许多政治观念。首先，他认为，无法证明社会契约是政治社会的起源，也无法证明服从法律这一义务来自一项承诺：<sup>①</sup>

认为所有政府在人类事务的必然性所容许的范围内首先是以大众同意为基础，或者应该首先以大众同意为基础，这是徒劳无效的。这完全证实我的主张。我认为，这种同意在人类事务中从来没有存在的余地，即便是这种同意的表象也很少出现；相反，世界上曾经建立起来过的几乎所有新政府都起源于征服或篡夺，说白了也就是强力，推翻旧政府。<sup>②</sup>

休谟认为，没有经验证据支持“一种前社会的自然状态或一项原初的社会契约曾经存在过”这一主张。其次，他指出，社会契约，以及有关作出并保持承诺的观念是习俗的，而不是自然的。个人如何能够同意维持他们达成的协定？这只能发生在人们之前就已有某种协定——“我们同意遵守协定”——的情况下。然而，这项先在的协定也要以它之前的协定为前提，如此类推，除非能证明有一种自然的道德基础迫使个人维持协定。然而，并不存在这种自然的道德基础来支持这一论点。

第三，休谟认为，政治社会的起源在于一个人篡夺了权力，而其他又习惯了服从那个人。第四，休谟认为，正义观念出自自利心，“那些产生出某种正

<sup>①</sup> *Treatise*, p. 547.

<sup>②</sup> David Hume, “Of the Original Contract”, in *Hume’s Moral and Political Philosophy*, ed. H. D. Aiken (New York: Hafner, 1948), p. 362.

义感的印象并不是人心自然而然具有的,而是来自人为的、属人的习俗”。<sup>⑬</sup>除了正义之外,政治权威、法律、道德和义务也都是习惯与习俗的产物。因此,个人之所以服从统治者,并不是因为他们愿意或同意服从<sup>⑭</sup>,而是因为自我利益与人为制定的规则或社会习俗在他们之中创造出一种义务感。

第五,休谟质疑理性在回答一些基本的哲学问题时的能力,这使一些人提出,他的著作在他们看来具有某些女性主义的成分。休谟逾越了当时占主流地位的理性主义哲学,因此,他在观察世界时在某种程度上采取了女性的视角——她们也是局外人,被迫在传统的男性范式之外思考这个世界。更重要的是,休谟对理性的质疑和他关于激情在道德哲学和伦理学中重要作用的论述意味着,除了以“男性的”方式运用理性之外,其他认知方式也是有效的,并不必然是劣等的方式。<sup>⑮</sup> 尽管将男性气质等同于理性、将女性气质等同于激情的做法显然是对男女形象的刻板描述,但休谟的观点所具有的意涵则在于,两性间的差异并不必然意味着劣势与优势。最后,休谟的哲学赋予经验作为知识之源泉的特殊地位,这就提供了这样一种可能性:女性的经验能依据其自身权利而成为一种知识形式,与男性的知识和经验保持平等。因此,在大卫·休谟的知识论中有着一条平等主义的基调,但是很不幸的是,妇女们在一段时期内都未能把握个中意涵。

总之,休谟的哲学观点促使他质疑,科学和理性是否有能力支持自然的正义法则、个人的自然权利、或者作为政治权威和政治义务之基础的社会契约与承诺? 政治社会和政治规则是一些以人们的习惯为前提的习俗;道德真理并不是毫无疑问地可通过论证或理性得到证实。相反,它们更多地是依赖于非理性的因素。启蒙哲学家试图建立新型的理性基础,而休谟的主张则对他们达成这一目标的能力提出质疑。

## 埃德蒙·伯克

埃德蒙·伯克(Edmund Burke, 1729—1797)生于爱尔兰的都柏林,成为

<sup>⑬</sup> *Treatise*, p. 496.

<sup>⑭</sup> *Treatise*, p. 542.

<sup>⑮</sup> Annette C. Baier, “Hume: The Reflective Women’s Epistemologist?” in *Feminist Interpretations of David Hume*, ed. Anne Jaap Jacobson (University Park: Pennsylvania State University Press, 2000), p. 22.

一名律师，并在政治生涯中担任过六年英国议会议员。他最著名的著作《法国革命沉思录》(*Reflections on the Revolution in France*)写于1790年。它对以卢梭、理性和“普遍人权”的名义进行的法国革命所带来的破坏性过火行为提出批评。但伯克并不批评所有革命。例如，他赞扬英国1688年光荣革命，因为它是一场防卫性的革命<sup>⑯</sup>，寻求“维护我们古老的、无可争议的法律和自由，以及我们政府的古老宪法，这是我们的法律与自由的唯一保障”<sup>⑰</sup>。与此类似，在北美殖民地和英国之间的争论——这场争论最终导致美国革命——这个问题上，伯克在议会发言认为，殖民地正在捍卫英国宪法的古老权利。<sup>⑱</sup>



▲ 伯克

伯克对法国革命的批评的核心是他对社会之建构方式的看法，以及他对革命者的行为如何违背社会结构之本性的看法。首先，伯克否认人们可以用与演示或建构数学证明相同的方式来创造一种关于政治的科学，或者说合乎理性地创造出一门政治科学。因此，

关于建设或者革新共和国的科学，就和其他实验科学一样，是不能先验地教授的。同时，短暂的经验并不能在那门实践科学上为我们提供指导：因为各种道德原因所带来的真实后果并不总会立即显明；相反，最初有害的东西在遥远将来的行动中可能变为非常有益的，而且，它的益处可能甚至就来自它最初产生的有害后果。与此相反的情况也会发生：看似非常可行的规划，有着令人非常愉快的开端，但却经常导致可耻、可悲的结局。<sup>⑲</sup>

伯克认为，人类的许多行动会带来意料之外的后果。如果人们试图通过社会契约来创造一个社会，以便实现特定目标，那么，我们无法确定这些目标

<sup>⑯</sup> Edmund Burke, "An Appeal from the New to the Old Whigs, in Consequence of Some Late Discussions in Parliament Relative to the Reflections on the French Revolution", in *Edmund Burke: Selected Writings and Speeches*, ed. P. J. Stanlis (New York: Anchor, 1963), p. 522.

<sup>⑰</sup> Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (New York: Pelican, 1969), p. 117.

<sup>⑱</sup> Edmund Burke, *Speech on Conciliation with America*, ed. W. MacDonald (New York: American Book Company, 1904), p. 115, p. 125.

<sup>⑲</sup> *Reflections*, p. 152.

是否能够实现,因为随着时间的发展情况会发生变化。因此,大规模的社会改革是有风险的,因为它可能产生人们不想得到的后果。所以,社会变革应当循序渐进,寻求将未来同已经存在,并且已经在时光的流转中证明是成功、有活力的社会制度所具备的确定性联系在一起,而不是像在革命期间发生的情况那样实行激进的变革。

伯克对激烈社会变革所持的怀疑主义态度以他的如下观点为前提:社会是一项社会契约,但与霍布斯、洛克和卢梭提出的契约论不同。首先,他否认其他社会契约论者提出的许多观点,例如相信曾经存在过自然状态、自然状态下的个人在本性上是平等的、这种情况下的集体行动能够具有道德约束力等。在《新辉格党人对旧辉格党人的呼吁》(An Appeal from the New to the Old Whigs)(1791年)中,伯克提出,人群中存在着自然的贵族,而没有基本的平等。<sup>②</sup> 而且,关于自然状态这个观念,他说:

在粗陋的自然状态中,不存在所谓民族这样的事物。许多人本身并无过集体生活的能力。民族的观念是一种合作观念。它是完全人为的,就像所有其他法律虚构一样,是通过共同的同意而产生的。<sup>③</sup>

换句话说,霍布斯、洛克和卢梭所说的社会契约是臆想出来的;假如存在过这种情况,那么人民就将无法通过一项简单的契约或协定来创建有道德约束力的规则。

同休谟一样,伯克也不相信诸如“多数人的统治是自然的”这样的观点;它们也是社会习俗的产物。一个民族如何能够自然而然地对这种统治表示同意,甚至同意他们所作出的关于信守诺言或遵守契约的承诺具有道德约束力?这一点并不清楚。服从国家与法律的义务来自不同于社会契约的其他源头,例如上帝。

虽然伯克否定当时人们所理解的社会契约思想,但他并不完全否定社会契约这一观念。相反,

社会确实是一项契约……但是,不应当认为国家仅仅是经营胡椒、咖啡、白棉布或烟草的合伙人之间订立的协定,也不是关于某种

<sup>②</sup> “Appeal”, p. 542.

<sup>③</sup> “Appeal”, p. 540.

其他低级关切的合伙人协定……由于[国家]这种合伙关系所要达成的目标必须经历许多代人的时间才能实现,所以,它变得不仅是那些活着的人之间的合伙关系,而且是在那些活着的、已逝的和将要出生的人之间的合伙关系。每个特定国家的每项契约都只是在那伟大的、永恒社会的原初契约上增添的一项条款。它将各种较低级的事物同较高级的事物相联系,将可见的世界同不可见的世界相联系。它所依凭的是那由不可违犯的誓言所认可的固定契约,正是这一固定契约将所有物理事物同所有道德事物连接在一起,令所有这些事物都各得其所。<sup>②</sup>

因此,社会契约是经年累月才产生的。它试图将一个文化之中的各种事件和传统,以及这个文化的过去、现在与未来都融合在一起。伯克认为,这种历史型契约是公民社会的基础。这意味着,公民社会是历史性的人类习俗的产物,其目标不是为了保护自然权利,而是服务于人类需求。<sup>③</sup>

伯克认为,国家有必要通过改革来维持自身的存在。就英国革命和美国革命而言,目标是要维持或恢复英国社会发展出的宪政权利与自由。不过,在他看来,并非所有类型的变革都以保存为目的。就法国而言,革命是要与过去决裂。它的目的不是要保存现有的国家和君主制,而是要将其摧毁,并创造出建立在新的、来源于理性的抽象权利基础上的新型公民社会。他认为,理论家“伪称的权利”必定会带来极端的、不曾预料到的、不应有的行为,并且可能会扰乱“真正的”人类自由与权利,包括享有“他们产业的成果”的权利、继承权和子女抚养权。<sup>④</sup>

伯克对法国革命的批评同休谟的许多论点相似。伯克也认为,霍布斯、洛克和卢梭所提出的社会契约与承诺没能解释社会和政治义务的本性。义务是在时光的流转中通过社会习俗而出现的,诉诸理性既不能发现这些义务,也不能创造新的义务。从头开始创建一个社会是很困难的,如果不是不可能的话,因为人们无力预见所有可能扰乱社会秩序的困难与情况。较之理性,传统能教会人们更多与社会及社会责任有关的东西。而且,任何诉诸抽象权利的革命,或者关于“公民社会是以承诺实现特定的自然抽象权利为基础”的任何假

<sup>②</sup> *Reflections*, p. 194.

<sup>③</sup> *Reflections*, pp. 150—151.

<sup>④</sup> *Reflections*, p. 149.

定,都忽略了历史已经创造出来的人的真正权利。只有尊重传统和习俗才能保护这些权利。

## 伊曼纽尔·康德



▲ 康德

出生在普鲁士的伊曼纽尔·康德(Immanuel Kant, 1724—1804)常常被认为是西方历史上最重要的哲学家之一。他的《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*) (1787年)改变了到那时为止的几乎所有关于思维的主要假定。他的其他一些著作,例如《实践理性批判》(*Critique of Practical Reasoning*) (1788年)、《道德形而上学基础》(*Foundations of the Metaphysics of Morals*) (1785年),以及他的各种政治学著作,都对人们思考道德、道德义务、甚至政治与宗教的关系带来类似的重大变化。康德的另一项遗产是寻求弥合已在启蒙运动中出现的理性主义求知途径与经验主义求知途径之间的鸿沟。休谟在其《人类理智研究》中已经探讨过这个问题。康德延续了休谟的探究,旨在确定当理性应用于人类事务时的界限。

康德赞扬理性在启蒙运动中发挥的作用。在他写于1784年的文章《答复这个问题:什么是启蒙运动?》中,他说:

启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智,而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去运用时,那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。要敢于认识(*Sapere aude*)! 要有勇气运用你自己的理智! 这就是启蒙运动的口号。<sup>⑤</sup>

因此,在康德看来,启蒙代表着运用人们自己的理智来进行质疑、决策并

<sup>⑤</sup> Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" in *Kant's Political Writings*, ed. H. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 54. (中译引自何兆武译:《历史理性批判文集》,北京:商务印书馆1991年版。——译者)

得出政治结论。启蒙也代表着公共诉求 运用理性来探究和解决争论。<sup>⑥</sup> 但是,为了能够进行这种质疑,个人必须是自由的。所以康德的政治主张就包括对个人自由的辩护和对政治体制的潜在挑战,因为这些主张反对个人屈从于任何他者的权威,以之作为真理和知识的最终裁决者。

虽然康德倡导质疑与挑战,但他也对自由设定了界限,认为自由并不包含不服从权威。例如,康德提出,公民不能拒绝纳税,如果他或她对现行政权不满。和伯克一样,康德也受到法国革命的影响,关注理性在人类事务中能够实现的与不能够实现的。《纯粹理性批判》写于这场革命之前,而康德在这场革命后对该书的第二版所作的改动表达出他的这些关切。

休谟在其《人类理智研究》中提出的挑战——理性不能证明知识的经验基础——以多种方式促使康德去写作《纯粹理性批判》。《批判》试图在经验主义求知方法和理性主义求知方法之间建立联系。康德在实质上赞同休谟的观点:人们无法证明“心中的观念对应于外部对象”这一主张;没有办法获得理性的或经验的证据来支持这种主张。

康德也认为,无论是单靠理性还是单靠经验方法都不能让人们获得关于这个世界的知识。相反,为了获得知识,二者都是必要的。但是,如果人类知识不能被描述成心中的观念与外部世界的某种对应关系,那么,什么是知识?

为了回答这个问题,康德援引了哥白尼将宇宙的“地心说”模型转为“日心说”模型的业绩:

向来我们都认为,我们的一切知识都必须依照对象;但是在这个假定下,想要通过概念先天地构成有关这些对象的东西以扩展我们的知识的一切尝试,都失败了。因此我们不妨试试,当我们假定对象必须依照我们的知识时,我们在形而上学的任务中是否会有更好的进展……这里的情况与哥白尼的最初的观点是同样的。<sup>⑦</sup>

对这个哥白尼类比的运用意味着,康德正在寻找一种新的视角,人们可以通过这一视角来看待或思考人类知识,很像哥白尼为了解释宇宙而寻求一种

<sup>⑥</sup> Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 18.

<sup>⑦</sup> Immanuel Kant, *A Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith (New York: St. Martin's, 1965), p. 22. (中译引自邓晓芒译、杨祖陶校:《纯粹理性批判》,北京:人民出版社 2004 年版,下同。——译者)

新的观察宇宙的方式。<sup>⑧</sup>

康德认为,人的认识或者说认知在组织感性材料时具有某些基本模式,所以个人只能在人类理智所容许的范围内理解世界。对人类理智的这种限制也意味着,有某些事物是人类无法用经验的或者理性的方法加以证明的。这意味着,人们无法认识那些位于理性或感觉的能力范围之外的事物。

在康德的观点中,重要的是这样一项观点:理性所能达成的目标是有局限的。形而上学领域就是一个例子。康德认为,形而上学是一种纯粹思辨的努力,旨在理解事物的终极本性。自柏拉图以来,各种形而上学主张一直在哲学中占有重要地位。它们试图证明上帝的存在,证明人类知识的真理性和政治方案的确定性,以及其他任务。但是,康德宣称,人们无法拥有关于形而上学第一原则的理性知识或经验知识。对纯粹理性或者经验主义的运用促使人们质疑所有第一原则,尤其是上帝的存在、自由和不朽。<sup>⑨</sup> 所以,康德认为,笛卡尔和培根所寻求的第一原则和基础不可能具有确定性。

康德提出,“不得不悬置知识,以便给信仰腾出位置”,取代理性和经验主义。<sup>⑩</sup> 他的意思是,必须接受一些预设的真实性。如果人们既要保存知识又要保存信仰,那么这些预设就需要受到保护以免受理性的攻击。

对于将自然法和某种终极宇宙论作为政治的基础的论断而言,康德在《纯粹理性批判》中的论证在摧毁形而上学的同时,也使这些论断不再可能得到辩护。如果人们希望保存政治真理和哲学真理,他们就必须假定这些真理是真实的,或者在行动时就“好像”它们是真实的一般。也就是说,为了使个人希望持有的其他价值有可能得到创建,就必须认为某些假定是合乎理性地真实的。

康德的论述具有许多政治意涵。首先,他否定了“社会契约在历史上曾经存在过,并成为政治义务的基础”这种观念。但是,和伯克一样,他重新界定了社会契约这一观念,而不是彻底抛弃它:

这便是原始契约。公民的、因而也是人们中间完全合乎权利的政体和国家只能以之为基础而建立。但是,我们没有必要去假定如

<sup>⑧</sup> Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), pp. 595—614.

<sup>⑨</sup> *Pure Reason*, 29; Immanuel Kant, *The Critique of Judgment*, trans. J. C. Meredith (Oxford: Oxford University Press, 1982), pt. 2, pp. 148—149.

<sup>⑩</sup> *Pure Reason*, p. 29.



下状况是一项事实：这一契约以一个民族中所有的个别私人意志的结合为基础而成为一个共同的和公共的意志，其目的在于纯然合乎权利的立法的缘故。这样一项事实是根本就不可能的。这一假定将意味着，我们必须首先根据已往的历史来证明曾有过某一个其权利和义务已传给我们这些后裔的民族，确实曾经有一度完成过这样一桩行动……它（即那项社会契约）事实上只是理性的一项纯观念，但它却有着不容置疑的实践上的实在性；它能够束缚每一个立法者，使他的立法就有如是从整个民族的联合意志中产生出来的那样。<sup>①</sup>

康德认为，社会契约观念尽管不是一种历史真实，但却是一种管理国家的“柏拉图式理想”，宪法和所有法律必须以之为标准。<sup>②</sup> 这个观念与人的自由一起，作为目标和假定，界定着人类的政治社会。<sup>③</sup> 事实上，康德认为，人的自由是宪法的第一原则<sup>④</sup>，而个人自由，或者说自主，是实现道德的必要前提。除非设定人拥有实践自由的能力，以及在对与错之间作出选择的能力，否则就不可能使人在道德上对任何事物负责。

因此，人的自由是政治、道德和形而上学的基础。政治和宪法的目标是使个人有可能成为自由的人。<sup>⑤</sup> 但是，康德所说的自由并不是霍布斯和洛克所描述的那种自由——他们将自由视为外在约束的不存在。康德认为，自由是道德上和理性上的自由，是作出道德选择的能力；为了使这种类型的自由成为可能，政治共同体是必需的。这意味着，在道德、理性和政治之间有着紧密联系，而政治必须创造出为了使个人能够以自由、自主的道德存在者这种身份而行动所必需的条件。因此，康德认为，国家和公民社会将会培育人的自由，而洛克和霍布斯则认为国家可能妨碍自由。

---

<sup>①</sup> Immanuel Kant, "On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice'", in *Kant's Political Writings*, p. 79. (中译引自何兆武译：《历史理性批判文集》，北京：商务印书馆 1991 年版，略有改动。——译者)

<sup>②</sup> *Will and Political Legitimacy*, pp. 124—125, Immanuel Kant, "The Contest of Faculties", in *Kant's Political Writings*, p. 187.

<sup>③</sup> Immanuel Kant, *The Philosophy of Law*, trans. W. Hastie (Clifton, N. J.: Augustus M. Kelley, 1974), p. 28.

<sup>④</sup> Immanuel Kant, "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", in *Kant's Political Writings*, p. 99.

<sup>⑤</sup> *Will and Political Legitimacy*, p. 130.

## 结 论

休谟、伯克和康德是三位新现代思想家。他们发展出的哲学和政治观点质疑人类理性是否有能力提供政治知识的第一原则,而启蒙运动期间的其他政治思想家所寻求的正是这种原则。他们三位都质疑社会契约的历史真实性,也都质疑这种契约——如果它们的确存在过的话——是否有能力提供令人满意的道德手段,使个人服从于国家。他们都提出有关政治社会之基础的替代观念,都转向社会的习俗、传统,或者重构社会契约论,以便支持他们关于政治社会的本性和目的的观念。他们都重新思考了什么是自由和正义,以及道德和政治是如何相互作用的。

休谟、伯克和康德的观点以多种方式证明了理性的局限性。如果说启蒙运动的任务是用理性和科学来取代宗教或宗教信仰,作为政治知识的基础,那么,到19世纪开始的时候,哲学家们则就理性作为知识和确定性之基础是否可行提出了严肃的疑问。理性具有局限性;除非对其加以制约,否则它就会通过质疑它最初意在保护的那些假定而自我毁灭。<sup>⑥</sup> 理性有自我破坏的能力。休谟、伯克和康德探索了多种途径以保管理性和政治免受理性自身的破坏。

作为这种由理性部分后退的结果,在政治中曾经十分重要的许多价值受到了质疑。找到关于人的自由、社会契约和一种内在的道德秩序的证据是不可能的,这导致有必要以其他方式来解释政府权威与正义。如果不存在像个人所订立的社会契约这样的东西,那么,还有什么能够以一种可保存自由的方式界定个人与国家之间的关系? 理性所经历的危机,以及向着传统和习俗的转向,这些都带来这样一种可能性:对于人们在思考政治、科学、道德和社会习俗之间关系的时候所采用的其他一些方式,如今可以对其进行大规模的重新思考。

尽管休谟、伯克和康德诉诸习俗、传统和理性局限性的思想十分新颖,但他们留下了一份保守主义遗产。如果人类社会以传统为基础,那么,社会变革——尤其是在那些历史上业已拒斥个人自由和权利的文化中——如何能够

---

<sup>⑥</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979).

发生？理性所经历的危机和对传统的诉求对于改变妇女在婚姻或社会中的地位而言无所助益。在休谟看来，男女仍然保持着他们一向应当具有的传统角色和美德。伯克认为，由于妇女从未享有与男人平等的权利和自由，所以对历史和传统的诉求看来并不是一条发展政治权利、将男性的特权扩展到女性的可行途径。在康德看来，妇女仍然是“被动的公民”，在家庭和公民共同体中位于男性之后，处在次等地位上。<sup>⑧</sup> 与理性十分相似的是，传统和习俗看来并没有能力为女性的解放，也包括男性的解放，提供基础。他们的著作所遗留下来的问题是，他们所创造的新的认知方式是否能够真正改变普通人所处的政治和社会条件，或者说，任何哲学观念是否在事实上对普通人的生活方式有任何影响？

### 补充读物

Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986.

Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.

Mendus, Susan. "Kant: An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?" in *Women in Western Political Philosophy*, eds. E. Kennedy and S. Kennedy. New York: St. Martin's, 1987.

O'Gorman, Frank. *Edmund Burke: His Political Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

Riley, Patrick. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

---

<sup>⑧</sup> Susan Mendus, "Kant: An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?" in *Women in Western Political Philosophy*, eds. E. Kennedy and S. Kennedy (New York: St. Martin's, 1987), pp. 33—34.

# 第十七章

## 密尔：奠定自由

### 导 言

如果说约翰·斯图尔特·密尔(John Stuart Mill, 1806—1873)所受的早期教育过于强烈,导致他的神经衰弱,那么这位年轻的英国人则由于发现了诗歌,并结识了对其生活和思想具有非凡影响的那位女性而免于神经衰弱最糟糕的后果。密尔二十五岁时结识了哈丽雅特·泰勒(Harriet Taylor)夫人,她是一位富商的妻子,也是几个孩子的母亲。在此后二十年中,他们的关系不断加深,经常会面,讨论她和他的著作。可以想见,尽管密尔坚持说他们的关系是纯粹柏拉图式的,他只想同某个有着能启发他的心灵的人保持清白的精神关系,但人们还是会说三道四。泰勒先生似乎并不反对他们的关系,当这两位朋友在他家里聚会时,他就到俱乐部用餐。密尔和哈丽雅特的关系持续到她丈夫死后三年,那时他们终于结婚了。不幸的是,她六年后就死了,在密尔写若干部主要政治学著作前。<sup>①</sup>

密尔的《自传》告诉我们,他是詹姆斯·密尔(James Mill, 1773—1836)的

---

<sup>①</sup> 除了在密尔去世后出版的《自传》(*Autobiography*)外,他的主要著作还包括经典的《论自由》(*On Liberty*) (1959); 两本关于方法论的重要著作《逻辑体系》(*System of Logic*) (1843)和《功利主义》(*Utilitarianism*) (1863); 《政治经济学原理》(*Principles of Political Economy*) (1848)增强了他作为英国当时主要经济学家的地位; 《代议制政府》(*Considerations on Representative Government*) (1861); 以及他对维多利亚时代的性别关系的批评——《妇女的屈从地位》(*The Subjection of Women*) (1869), 它不如哈丽雅特·泰勒此前发表的《妇女的解放》(*Enfranchisement of Women*) (1851)那么深入。

儿子。詹姆斯·密尔是一名多产作家，围绕政治和相关主题写作，其著作致力于冷静、严谨的分析。年轻时代的密尔在家中受到严格教育，由他父亲及其朋友们监督。这些人是当时最杰出的思想家。密尔从三岁开始学习希腊语，后来又大量学习了富有挑战性的其他课程，包括拉丁语、代数、逻辑、经济学和法学。任何可能激发情感的课程，例如宗教或浪漫派诗歌，则都被忽略。这场教育以功利主义(utilitarianism)为指导。这种哲学视角是在他父亲的协助下形成的，年轻的密尔不加批判地接受了它。实际上，功利主义的学说和它极为理性化的方法给密尔留下了深刻印象，以至于到他十五岁的时候，也就是他的正式教育接近完成的时候，他完全接受了功利主义哲学。<sup>②</sup>

## 功利主义

功利，或者说最大幸福原则，认为行为的正确性与其增进的幸福成正比，错误性则与其增进的幸福的反面成正比。幸福意味着快乐与没有痛苦；不幸福则意味着痛苦与缺乏快乐。<sup>③</sup>

被称为功利主义的哲学学说是边沁(Jeremy Bentham, 1748—1832)在密尔的父亲詹姆斯的协助下对政治思想作出的巨大贡献。它可以定义为一种以实现最大多数个人的最大善(或幸福)作为核心关切的哲学学说。<sup>④</sup>

功利主义者的行为规则以一些与霍布斯和洛克所持观点类似的关于人性的假定为基础。他们认定，所有人的本性都是相当一致的，我们都在进行着理性的计算。理性的个人首先是由人的自我利益，或者说自利心所推动。功利主义哲学所面向的就是这种个人，他们试图通过运用自



▲ 边沁

<sup>②</sup> 关于密尔生平和教育的更多资料，参见 Bruce Mazlish, *James and John Stuart Mill: Father and Son in the Nineteenth Century* (New Brunswick, N. J.: Transaction, 1975); 和 Joseph Hamburger, *Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophical Radicals* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965)。

<sup>③</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism*, in *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government* (London: J. M. Dent, 1910), ch. I.

<sup>④</sup> 关于一种更充分的描述，参见 John Plamenatz, *The English Utilitarians*, 2d ed. (New York: Oxford University Press, 1958)。

利心来寻求自我实现。功利主义者认为,快乐是好的,痛苦是坏的,所有人都是追求快乐的动物。因此,人的行动就以个人寻求快乐、避免痛苦的欲望为基础。他们认为社会不过是各个多样化、各自独立的部分——也就是构成社会的、原子式的个人——的总和。

在衡量社会的幸福程度或者说公共利益时,所有人都被视为平等的。无论个人的敏感程度、智力或生活地位如何,每个人都是一份。公共利益是通过计算所有参与者的个人利益或幸福程度的净总额而决定的,为立法建议或其他政府行为提供参考。将那些相信政府的某项特定行动会带来更多幸福或快乐的人归为一类,那些相信这项行动会导致更多痛苦的也归为一类。如果快乐的总和比痛苦的总和大,那么公共利益就要求政府实施这项行动。如果痛苦超过快乐,那么政府就不应行动。社会正义,或者说用来判断对与错的社会标准是基于一系列此类计算的;每项法律都从属于它。结果就是建成一个为最大多数个人带来最大幸福的社会。因此,政府的一项责任就是要定期地查询公民们想要得到什么。这个过程也就是卢梭称为发现众意的过程。

在功利主义哲学中,政府的任务是有限的:增进公共利益。这可以用消极的和积极的这两种方式来实现。就消极方式而言,政府采取行动以减少社会中存在的痛苦。它通过施加刑罚,例如监禁、罚款、甚至是处死来阻止对他人造成痛苦的反社会行为。政府的工作是用刑法这种形式来界定此类行为,并惩罚那些违法者,但惩罚只以他们所造成的痛苦为限。法律必须加以修订,以便使惩罚与罪行相适应。如果公共舆论对于一项惩罚措施是否过分的意见发生了改变,那么法律就必须因应这种变化。例如,在19世纪的英国,不满十岁的孩子如果偷窃了价值两便士的东西便要处死。由于人们态度的转变,如今已不再如此。在积极的方面,政府能通过奖励那些它想要予以鼓励的行为而提高社会的幸福水平。这可以采取多种形式,例如对个人向非盈利性慈善机构的捐赠予以税收减免。

除了这些规则之外,有限政府将是中立的,不干涉守法个人的生活。守法者有按照他们自己的愿望而行动或不行动的自由。正如霍布斯所说,他们在法律的沉默中找到自由。功利主义者假定,有限政府是好政府。但是,虽然有限政府的早期倡导者,例如洛克,从哲学上将其置于某种先定的自然状态、自然法、自然权利和社会契约的基础之上,但功利主义哲学并不依靠任何上述因素。它们全都被关于痛苦与快乐的原则所取代。

功利主义者是法律改革者,对英国政治权力的变迁作出回应,并协助扩展

了这种变迁。在 17 世纪初,英国是由君主统治的,他们声称拥有以神授权利

把人当做不断进步的存在者,以其永久利益为根据。”<sup>⑥</sup>



► 密尔

“当自由被剥夺时,社会就失败。”

边沁的立场可以解释成,由于高尔夫球和政治哲学提供的快乐的数量是平等的,所以二者都一样好。换句话说,由其中一者得到的快乐并不比由另一者得到的快乐具有更高的地位或优先性。向人们提供快乐的所有事物都是平等的。

出于三个原因,密尔不满于早期功利主义所作的这种合乎理性、但本质上十分冷峻的计算。首先,他认为这种计算过于简单化:它无法对快乐进行质量上的、以区分高级(人类的)快乐与低级(更具动物性的)快乐为基础的计算。密尔的观点是,“与其做一只满足的猪,不如做一个不满足的人;与其做一个满足的傻瓜,不如做一位不满足的苏格拉底。”从质量上讲,像哲学这样的理智快乐比打高尔夫球所带来的快乐更有价值。“如果傻瓜或者猪有不同意见,那是因为他们只知道这个问题中倾向于他们的那一面。与之相对的另一方则知道问题的双方面。”<sup>⑦</sup>

其次,密尔认为,功利主义是自利的。由于功利主义非常关注使每个人的快乐最大化,所以它不承认那种在没有可见的回报的情况下为了其他人的利益而作出的牺牲——例如让慈善捐赠享受免税待遇——具有任何积极作用。

第三,密尔认为功利主义具有太强的非社会(asocial)倾向。它认为社会不过是作为其组成部分的各个个人的总和而已。与这种单子主义(atomism)不同,密尔想要在他的哲学中纳入一种关于公共利益的更广泛观点。

## 人 性

在提出有关人性的观点时,密尔并不以自然状态作为这些观点的基础,这与他年轻时学到的功利主义哲学是一致的。他也接受了功利主义哲学的平等主义立场,相信所有人都是平等、理性的存在者。但是,早期的功利主义坚持

<sup>⑥</sup> Mill, *On Liberty*, in *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, ch. I. 并参见 Jack Jackson, *A Guide Tour of John Stuart Mill's Utilitarianism* (Mountain View, Calif.: Mayfield, 1992); 和 John M. Robson, *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 1968)。

<sup>⑦</sup> *Utilitarianism*, ch. II.



认为,所有个人都必须受到平等对待,每个人在功利主义计算中都是平等的一分子。密尔反对这种单一性。他对人性的看法更加复杂一些,认为平等的个人会以不同的速度发展。“人性不是一架机器……它毋宁像一棵树,需要生长并且从各方面发展起来,需要按照那使它成为活东西的内在力量的趋向生长和发展起来。”<sup>⑧</sup>

平等要求所有个人都能自由地、最充分地、按照自己的意愿发展他们个性化的、内在的潜能。这个过程应当开始于年轻人的教育,发展他们的理性能力,并与最高程度的道德敏感性训练相结合。参与和实践是进行道德教育的途径,这种教育开始于家庭,因为儿童所看到的“父母亲关系是一种教育——关于正义或专制的教育”。家庭教育与政治或经济训练类似,因为它使年轻人能参与并实践社会美德。密尔将家庭视为道德社会的“关键”,因为最深刻的人类情感正是在家庭之中发展的。<sup>⑨</sup>

虽然密尔支持让每个人都有平等的个人发展机会,但他也加入了一种精英主义视角。个人发展是不平衡的,独特的差异必须得到承认。“凡一切聪明事物或高贵事物的发端总是也必是出自一些个人,并且最初总是也必是出自某一个人。”<sup>⑩</sup>事实上,只有一小部分人,只有那些真正愿意并能对人类进步作出独特贡献的人,才可以称为天才。这些少数人学会体验高级的与低级的快乐,所以他们将二者加以比较的基础,而大多数人则不行。他们知道何种快乐是更高级的,所以他们就放弃从满足自利欲望中得到的低级快乐——这种快乐是推动许多人行动的动力——转而追求质量上更高级的快乐。通过将内在的原创性和有理性的智力用来解决人们面临的迫切问题,他们的性格得到发展。

那些不是天才的人们同样既有义务,又有机会。“一般人的名誉和光荣就在于他能跟随那个发端;就在于他能从内心对那些聪明和高贵的事物有所反应,并且睁着眼睛被引向它们。”<sup>⑪</sup>大众也以这种方式能够过上有质量的幸福生活。如果说,当人民中的多数人合乎理性地选择追随原创性的天才的领导时,他们处于最佳境况中,那么,当他们鹦鹉学舌般地效仿自私的贵族时,他们

<sup>⑧</sup> *On Liberty*, ch. III.

<sup>⑨</sup> Dianna Coole, *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1988), pp. 140—142.

<sup>⑩</sup> *On Liberty*, ch. III.

<sup>⑪</sup> *On Liberty*, ch. III.

的境况则最差。尤其是,当大众作为一群暴民行动时,他们就会是愚蠢、自私的。他们根据冲动、而不是理性来行动,用作为人群之一部分而得来的低级、贪婪的快乐取代了由少数原创性的思想家所提供的高级快乐。

## 多数人的暴政

暴政以往被认为是来自一个人或少数一些人的统治,而民主反对的就是这种专制主义。密尔提出,那种认为既然政府代表着人民,那么它就总是按照人民的利益来统治的想法是错误的。他关于人性及其后果的看法促使他指出,在一个纯粹按照功利主义原则组织的政府中,所有选民都作为一分子,由多数派进行统治,而这会导致一项重大危险。“运用权力的‘人民’与权力所加的人民并不永是同一的;而所说的‘自治政府’亦非每人管治自己的政府,而是每人都被所有其余的人管治的政府。”<sup>⑫</sup>作为社会的代理人,这种政府尤其容易变成公共舆论所施行的暴政,这是一种由非理性的多数派所施行的专制主义,他们将持有不同观念等同于危险分子:

至于所谓人民意志,实际上只是最多的或者最活跃的一部分人民的意志,亦即多数人或者那些能使自己被承认为多数的人们的意志。于是结果是,人民会压迫自己成员中的一部分。<sup>⑬</sup>

结果是“多数人的暴政”<sup>⑭</sup>,与公共舆论保持一致的多数派运用社会或政府的权力来阻止持不同意见的个人发言。在早期的功利主义看来,这种个人由于表达令多数人不快的意见而对多数人带来痛苦而非快乐。密尔关心的是,多数派的一致不应转变为由社会或政府对所有人施加的一致性的暴政(tyranny of uniformity)。虽然有法律或宪政对个人的保护,但政府依然能对持异议者运用强力,社会依然能运用公共舆论来压制个人。来自社会名望的压力会像法律一样轻而易举地将那不同寻常之人打倒。在大型的工业社会,这个问题尤其突出,因为这种社会存在着一种敌视特立独行的“习俗专制”。

<sup>⑫</sup> *On Liberty*, ch. 1.

<sup>⑬</sup> *On Liberty*, ch. 1.

<sup>⑭</sup> *On Liberty*, ch. 1. 密尔所使用的这个术语来自托克维尔(Alexis de Tocqueville)《论美国的民主》(*Democracy in America*) (1835—1840年)。

密尔相信，“需要对此保持警惕，就像对任何其他形式的滥用权力保持警惕一样。”<sup>⑮</sup>独特的天才需要不受强制地通过运用推理性的思考和辩论来考察与讨论关于真理的各种个人观点。

在《论自由》中，密尔标示出“社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度”<sup>⑯</sup>。这部著作是他为孤独的异议者所作的深思熟虑的辩护，抵抗在生活的任何方面——宗教的、科学的和个人的——对多数派观点的强制服从。他在不依靠任何原初契约、自然法或自然权利之类“虚构”的情况下捍卫作为一项个人权利的自由，反映出他在早期功利主义方面所受的训练和他对功利主义的修正。在一种通过行为的结果来对行为进行判断的道德系统中，所有权利，包括正义、平等和公平的对待，都以行为的功用为基础。当然，这意味着这些权利在增进幸福、尤其是增进天才的幸福上的能力有限。

## 自 由

个人的行动只要不涉及自身以外什么人的利害，个人就不必向社会负责交代。……关于对他人利益有害的行动，个人则应当负责交代，并且还应当承受或是社会的或是法律的惩罚，假如社会的意见认为需要用这种或那种惩罚来保护它自己的话。<sup>⑰</sup>

密尔将对个人自由的辩护建立在“一条极其简单的原则”之上，即“人类之所以有理有权可以个别地或者集体地对其中任何分子的行动自由进行干涉，唯一的目的是自我防卫”。自由就在于做一个人合乎理性地想做、而又不伤害他人的事情。它与一个人的个人生活相关，理应不受他人、尤其是政府的控制。换句话说，政府的任务只限于防止“伤害他人。……在仅涉及本人的那部分，他的独立性在权利上则是绝对的。对于本人自己，对于他自己的身和心，个人乃是最高主权者。”<sup>⑱</sup>

为自由所作的论证只适用于发达国家中的成年人。野蛮人——落后国家

<sup>⑮</sup> *On Liberty*, chs. 1, III.

<sup>⑯</sup> *On Liberty*, ch. I.

<sup>⑰</sup> *On Liberty*, ch. V.

<sup>⑱</sup> *On Liberty*, ch. I. 并参见 John Gray, *Mill on Liberty: A Defense* (London: Routledge, 1983); 和 Gertrude Himmelfarb, *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill* (New York: Knopf, 1974)。

的人民——以及儿童没有能力以负责任的方式运用自由。他们必须受到保护,防止来自自身的伤害,当他们受到教育以恰当地欣赏自由、平等的讨论所带来的益处。自由的主要目的是使人民能发展他们的内在品格,从而对个人和社会带来益处。因此,如果自由之赋予会对社会造成伤害,或者如果不能带来社会益处,就像在儿童和奴隶身上所发生的那样,那么,密尔就反对引入这样的自由。

密尔区分了两种类型的行为:公共的与私人的。公共行为是指那些涉及他人权利的行为,政府的任务就是要管理这些行为。个人有权利“自我保护”,因此法律可以要求人们不得伤害他人的身体。他们也必须认识他们的社会责任:

虽然社会并非建筑在一种契约上面,虽然硬要发明一种契约以便从中推演出社会义务也不会达到什么好的目的,但每人既然受着社会的保护,每人对于社会也就该有一种报答;每人既然事实上都生活在社会中,每人对于其余的人也就必得遵守某种行为准绳,这是必不可少的。<sup>⑩</sup>

公民有责任履行纳税、在法庭上作证、教育子女等义务。不过,密尔认为公共教育是一柄双刃剑。它能带来更大的一致性,因为每个人都接受同样观点的熏陶。但是,它也能使多数人获得较高级的精神与道德愉悦,降低他们不加批判地接受流俗意见的程度,从而增进自由。

国家也能禁止那些无力抚养子女的人结婚。这种干涉是正当的,为了防止孩子的生活悲惨堕落,缓解社会的人口负担。对这种公共行为进行管理总是政府的正当权力。

私人行为与公共责任无关。这些行为不会伤害他人,所以它们对他人的权利并不产生影响。个人可以按照他们的选择自由地从事这些行为。

### 自由的益处

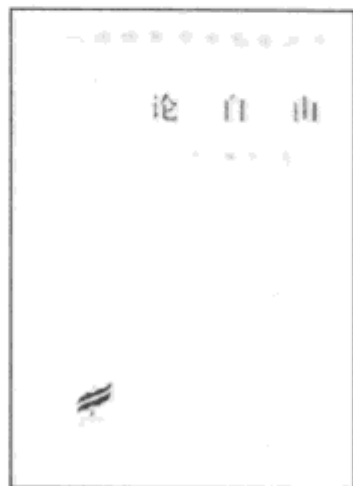
假定除了一人外的全体人类都持有同一种意见,而仅仅一个人持有相反的意见,这时,人类要使那一人沉默并不比那一人(假如他

<sup>⑩</sup> *On Liberty*, ch. IV.

有权力的话)要使人类沉默更可视为正当。<sup>②①</sup>

政府和社会都不应当干涉任何私人行为,因为个人的行为自由具有两方面的益处。首先,它带来个人的自我实现。如果人们在生活中自由地作出自己的选择,按照他们认为对自身最好的方式来实践多种多样的生活方式,那他们就能寻求自我实现。

其次,作为一个整体的社会也从密尔所倡导的自由中获益。自由促进人类社会进步,这是社会生活的最高目标。社会进步通过新观念的引入而得以出现,而对新观念的压制则会损害作为一个整体的社会。在经密尔修正过的功利主义看来,以法律禁止引入新观念,从而使个人保持沉默,这种做法最终将对沉默的个人和作为整体的社会进步带来更多质量上的痛苦,比居于多数地位的公共舆论在容许人们充分表达的过程中所遭受的痛苦更多。容许、而不是压制个人的自由表达也具有改善生活质量这一功利主义价值,首先是改善实践这种自由的每个个人的生活质量,进而改善整个社会的生活质量。



#### 《论自由》书影

自由就在于做一个合乎理性地想做、而又不伤害他人的事情。

### 自由的范围

密尔在人的生活中划定三个领域,在这些领域中行使自由不会伤害他人,只对自愿参与的个人有影响。这些领域应当完全不受公共控制,自由在其中是每个人的绝对权利。

第一个领域是“良心自由”,这还包括个人意见的表达与发表。它包括人们所说的言论自由、出版自由和宗教自由。第二是“趣味和志趣的自由”,包括选择自己的爱好和职业。第三是“个人之间相互联合的自由”,指的是个人的自由结合,他们“为着任何无害于他人的目的而彼此联合”,这就容许社会中存在多样化的独立团体。所有这些领域都是至关重要的。“任何一个社会,若是上述这些自由整个说来在那里不受尊重,那就不算自由,不论其政府形式怎样;任何一个社会,若是上述这些自由在那里的存在不是绝对的和没有规限的,那就不算是完全自由。”<sup>②②</sup>

<sup>②①</sup> *On Liberty*, ch. II.

<sup>②②</sup> *On Liberty*, ch. I.

不过,针对意见可能演变为行动の場合,密尔也设置了限制:

譬如有个意见说粮商是使穷人遭受饥饿的人,或者说私有财产是一种掠夺,如果它们仅仅是通过报纸在流传,那是不应遭到伤害的,但如果是对着一大群聚集在粮商门前的愤激的群众以口头方式宣讲或者以标语方式宣传,那就可加以惩罚而不失为正当。<sup>②</sup>

潜在伤害的直接性和诉诸暴民低级、冲动的本性是两项关键因素。密尔只将自由用来保障表达经过深思熟虑的不同观点,这些观点能增进他为之进行了强有力辩护的双重益处。

## 真 理

最终,观念的完全自由表达将通向真理这个目标,“意见的功用有一部分在于它所含的真理”。<sup>③</sup> 换句话说,真理并不仅仅是一项按照其自身价值来衡量的理想,而是对实现个人与社会的进步有用。个人自由持续不断地挑战已为人们所接受的智慧,从而使真理得以出现。当然,这种真理并非终极真理,而是临时性的部分真理,不断经受修改与置换。

为什么容许自由地表达与现有信仰相反的意见将有利于不断发现真理?密尔给出三个主要原因。首先,新的意见可能是真实的,从而取代旧的虚假意见。例如,关于地球是宇宙中心的信念被太阳是宇宙中心这种观点所取代。其次,一项新观念可能部分地是真实的。将人们所接受的观点中所包含的虚假观念暴露出来,这有助于纠正旧的信念。查尔斯·达尔文(Charles Darwin)得出的各项结论并未对物种的起源这个问题提供最终答案;相反,它们形成一种纠正,以一种观点取代另一种。最后,密尔提出一个有趣的观点:即使一条新观念是完全虚假的,那么,将一项旧的、正确的观点遮蔽起来,使之免受攻击,这会使正确的观点变成偏见。容许自由表达错误观点有助于加强真理,因为当已为人们所接受的观点受到挑战时,人们将被迫用证据和理性来应对并推翻新观念。作为多次挑战的结果,正确的观点就不会失去活力、沦为教条。“世界上有一大群大有希望、但却秉性怯弱的聪明人,不敢追随任何一种

<sup>②</sup> *On Liberty*, ch. III.

<sup>③</sup> *On Liberty*, ch. II.

勇敢、有朝气、独立的思想之链，唯恐这会使自己陷于被认为不信教或者不道德的境地。谁能算出这让世界遭受何等的损失？”<sup>④</sup>

因此，社会从个人自由中受益，使自由讨论成为可能，因为它带来真理的发展。当自由被剥夺时，社会就失败。最大多数人的最大幸福最终在于由自由带来的社会长期进步。如果听从密尔之前的功利主义先驱者暗中倡导的短期欲望的指导，那么进步就将遭到践踏。

## 有限政府

密尔也相信，如果政府不干预个人在上述三个领域之外的行为，那么社会也会从中受益。他对政府设置的这些额外限制并不像良心自由、趣味和志趣的自由、个人相互联合的自由权利那样绝对，因为这些限制牵涉到个人与集体的利益。二者的利益必须加以平衡，但这种平衡要在任何可能的场合偏向个人的选择。

密尔的指导原则是，只要效率允许，权力就应当尽可能地分散。另一方面，政府应当作为主要信息来源，以便个人能作出他们自己的选择或决定。

密尔描述出三种情况，个人的决定在这些情况下比政府的决策更可取。第一种情况是当个人能够比政府更好地采取行动时。如果个人的行动更有效率，例如在私人经济企业的活动中那样，政府就不应介入。

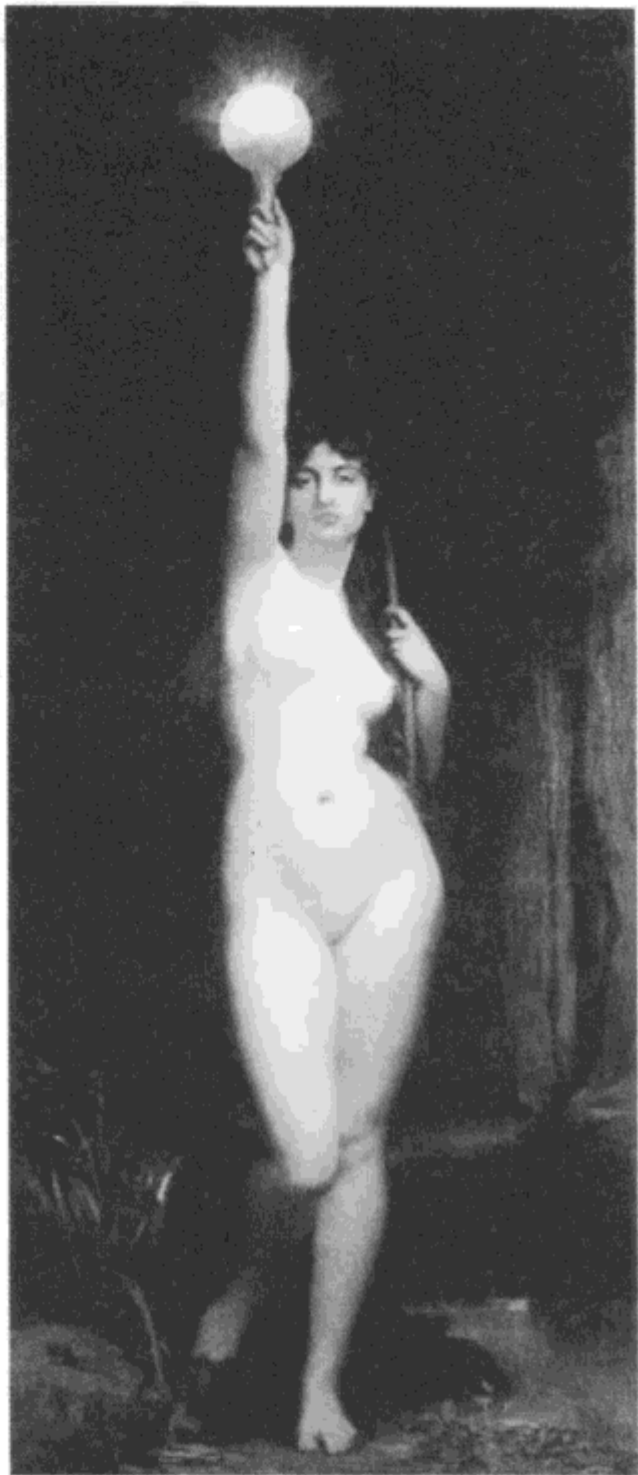
第二种情况适用于个人不一定能做得更好的那些行动。但是，如果允许个人采取这些行动会有助于激发潜在的、否则就会被压抑的能力，那么，政府可以建立特定的程序，但不应干预结果。这方面的例子是选举和由陪审团来审判。

第三，当政府的行为“不必要”地增加政府的权力时，密尔就反对这种政府行为。他对大型政府或者大型官僚体系怀有恐惧，因为它们对个人自由构成一种基本的危险。正如密尔所说，“在凡事必经官僚机构来办的地方，凡为官僚机构真正反对的事就没有一件能办得通。”<sup>⑤</sup>

这三种情况（尤其是第三种）看来可能会为自由放任经济提供强有力的支持，在这种经济中，政府在经济事务中的作用是最小的，如果不是完全没有的

<sup>④</sup> *On Liberty*, ch. II.

<sup>⑤</sup> *On Liberty*, ch. V.



► 真理(法国朱尔斯·勒菲弗尔)

观念的完全自由表达将通向真理这个目标。

话。不过,密尔再一次认识到阻止他坚持这种简单立场的复杂因素。他倡导有限政府,但他所偏爱的主题包括对经济的一些政治干涉。他赞赏扩大政府职权的范围,使之包括一些被设计用于长期增加精英数量的经济措施。随着更多的人参与到质量更好的生活方式,社会和每个人都从中受益。

## 政治经济学

竞争或许不是人们所能想到的最好的激励因素,但在目前则是必需的,而且没有人能预见到,何时将能无需竞争即取得进步。

的确,最合适的情况莫过于此:一方面,财富即是权力,个人的雄心壮志以尽可能地致富作为普遍目标;另一方面,获得财富的途径对所有人都应当敞开,无所偏私。<sup>②</sup>

从密尔最早期的到他最后的主要经济著作,他关于教育和资本主义所有权的观点经历了相当显著的变化。密尔

一直关心个人在社会中得到最大程度发展,而他的问题则是如何将这一目标和与之背道而驰的出身、地位上的不平等状况相协调。问题在于,一方面是最大程度的个人自由和由经济竞争所带来的益处,另一方面是所有人享受社会进步所带来成果这一点上都应有平等的机会,如何将此二者结合起来?

起初,密尔捍卫私有财产,试图通过普遍教育来减轻由出身的不平等所带

<sup>②</sup> John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, ed. Donald Winch (New York: Penguin, 1985), bk. IV, chs. vii, sec. 7, and vi, sec. 2.



来的不义。早期的功利主义者以及接受洛克思想的前人也认为，教育能提供解决方案。密尔曾经相信这种观点能起作用，并支持订立要求所有儿童接受义务教育的法律。但他后来否定了完全依靠教育的做法。他得出结论：教育不能充分补偿由出身所带来的不平等，例如贫穷或疾病。他也认为，生育控制和立法改革可能是有用的措施，但他认定这些措施也只具有有限的价值。因此，甚至是在他反对中央集权社会主义这种暴政或所有人的经济平等时，他也支持通过经济上的和政治上的安排来使所有工人都有值得做的工作，并带来更高的经济生产力，同时又使劳动群众参与民主决策。

密尔断言，在资本主义制度下，工人是被动的、非自我管理的争取工资者，他们与有产者之间存在的差距无法形成令个人的自力更生和民主政府能得以发展的基础。由于他认为所有现存的制度和社会安排都只不过是暂时性的，所以他鼓励通过合作社——这将使工人积极参与经济决策——来试验联合所有制(joint ownership)。这些合作社将归工人集体所有，并将像资本主义公司那样相互竞争。他设想在全国建立大量的这种小型合作社，所有合作社都由经工人—所有者选举出的、可撤换的经理来独立经营，而且每个合作社都是一项关于劳动场所民主制的实验。<sup>⑦</sup>

## 女性、政治与家庭

密尔在男女地位问题上持强烈的平等主义态度，这是通过他所受的功利主义教育背景、早年的经历，以及他与许多自立、聪慧的女性的交往而形成的。在十几岁时，他因非法散发有关生育控制的信息而被拘禁了一个晚上。他后来与哈丽雅特·泰勒有长期联系。她不仅靠一己之力驳斥当时关于妇女地位的成见，而且写了一本书来论证完全的性别平等。

密尔认为，

管治着两性间的现有社会关系的原则——一个性别在法律上从属于另一个性别——本身就是错误的，并且业已成为人类进步的主要障碍之一；它应当被一项完全平等原则取代，这项新原则不承认其

---

<sup>⑦</sup> Samuel Hollander, *The Economics of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 1985).

中一方拥有权力或特权,也不承认另一方存在能力缺陷。<sup>②</sup>

他关于性别关系的观念大都与他关于自由的观点类似。为了使人的能力实现最充分的发展,男女必须都做到个人自主,以便让每个人都能对社会的改善作出贡献。缺乏自主不仅会伤害个人,而且会伤害整个社会。女性被剥夺了机会,男性失去了来自平等伙伴的竞争与陪伴对智力发展所带来的激励,而社会则被剥夺了进步。一个性别在政治和法律上从属于另一个性别是不义的,必须由完全的机会平等所取代。

最后,他论证性别差异是基于人为、非自然的区分,这些区分与公民权无关。他说,除非平等的机会已成事实,否则便没有办法决定男女是否存在自然的差异。他指出,尽管存在法律和社会的偏见,但还是有许多妇女做出了一番大事业。他解释道,如果受教育的机会向她们开放的话,她们将会做出更多大事业。精英必须既包括男性又包括女性,这是根本原则;他进一步相信,一旦性别歧视得到理性的考察与审判,那么,带有歧视性的法律和实践就将被废除,平等将在政治和劳动场所中成为时代的秩序。

密尔是一位“勇敢、有前瞻性的女性主义者”,他从许多方面对家长制家庭予以谴责,支持政府干预家庭事务。婚姻制度是女性不平等地位的核心。它使妇女成为合法的奴隶,对他们的子女、财产或者她们自己的身体都不拥有权利。为了结束丈夫对妻子的专制控制,密尔认为,法律应当保护妇女的权利,婚姻应当是一项自由订立的契约关系,并且可以随时解除,前提是子女得到抚养。家庭不仅是藉以满足特定物质需求的机制,而且也是一个教育论坛。儿子和女儿都从他们所见到的父母亲关系中学到与“各种自由美德”相关的东西。<sup>③</sup>

虽然密尔倡导在大型社会建立财产公有制,但他认为经济平等并不适用于财产安排和其它家庭关系。他的确说过,只要个人所有制还是一条法律,那么夫妻就应当对各自带入婚姻的东西拥有控制权。但是,除此之外,他否定平均分配,坚持家庭范围内传统的性别分工。“当养家不是依靠财产,而是依靠工资收入时,男人挣钱、妻子主管家庭支出这种常见的安排在我看来通常是二

---

<sup>②</sup> John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, in *The Feminist Papers*, ed. Alice Rossi (New York: Columbia University Press, 1973), p. 196.

<sup>③</sup> Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979), 280; *Subjection*, p. 211, p. 212, p. 214.

人之间最合适的劳动分工。”<sup>⑧</sup>密尔由此认定，在婚姻中，女性生育并抚养孩子，照料家务，而男性则外出挣钱养家。妇女的家务劳动是没有报酬的；密尔从没想过要让丈夫向妻子支付薪水，也没想过让男性分担家务劳动，而妻子则加入劳工行列。政治和家庭生活、公共领域和私人领域是严格分离的，只有男性才适合同时担当这两种任务。

不过，在婚姻之外，各种教育机会和职业机会都应当向与男性处于平等地位上的女性开放。但是，密尔不同意他妻子哈丽雅特的看法——她赞赏让所有女性都既工作又结婚，而是相信只应当允许一小批单身和离异妇女，或许还有一些年长的、不用承担家庭责任的已婚妇女加入男性的劳作与政治。大多数女性应当在职业和婚姻间进行选择，但不能同时选择二者，而男性则无须进行这种选择。密尔对全面的性别正义的反对来源于他拒绝质疑他那时代通常的家庭安排。这与他关于个人自由的观点并不一致。

## 代议制政府

不难表明，理想的最佳政府形式是共同体的全体集合掌握主权，或者说最终的至高控制权；每个公民不仅在行使那种终极主权时有发言权，而且至少会偶尔被邀请实际参与政府，履行包括本地事务和全国事务在内的某些公共职能。<sup>⑨</sup>

密尔关于政治过程的观点就和他关于个人自由的观点一样，也来自他的人性观。他赞赏“终极”权力掌握在人民手中的民主制。尽管政府当然是一种用来进行大众控制的手段，但是，当政府通过对所有公民施以与公共利益相关的教育、从而改善他们的心灵和性格时，政府的最大价值才得以体现。“从来没有一个民主制或多数贵族制的政府……曾经超越或能够超越平庸，除非处于主权者地位的多数人让自己接受具有较高天赋并受到较高教养的一个人或少数人的指导。”<sup>⑩</sup>

当所有人都参与政府，并且由一小批包括所有够格的男女在内的精英加

<sup>⑧</sup> *Subjection*, p. 213.

<sup>⑨</sup> John Stuart Mill, *Representative Government*, in *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*, ch. III.

<sup>⑩</sup> *On Liberty*, ch. III.

以指导时,政府的运作最为良好。他们将掌握立法与执行,通过明智的法律来教育多数人。他们以这种方式制约着平庸大众的欲望要求,从而使多数人不会滑向暴虐地压制自由。在最好的政治体制下,政治结构与政治过程能容纳这种有指导的民众参与。它被称为代议制政府(representative government)。

► 议会泉

代议制政府不是所有民族都能享有的。



与自由一样,代议制政府不是所有民族都能享有的。对落后民族的野蛮人来说,旨在使他们做好自我治理准备的开明专制能使他们受益更多。除非他们抛开对习俗的本能依赖,学会从自由、平等的辩论——这是自由的一部分——中吸取经验教训,否则无力管理自身事务。但是,先进国家(例如英国)的下等阶级则拥有参与政府的充分权利。问题只在于他们应当在其中发挥多大作用。

密尔提出一些技术上的建议,以便通过增强少数精英的作用来鼓励更好

的辩论。即使是在文明程度最高的国家,也有一些人是应当被禁止参与选举的。这些被排除在选举之外的包括文盲、不纳税者、罪犯、破产者以及接受公共救济的人。他让少数上等人拥有多个投票权,以防止无知的大众将他们淹没。以教育、职业或通过某项综合测试的能力为基础,每个有天赋的成年人都能在任何选举中为他们中意的候选人投两票或更多票。

为了防止出现多数人的暴政,并保证少数精英的意见在立法机构中得到最广泛的表达,密尔倡导实行比例代表制。他假定,社会意见有着很大的多样性,这些意见将出于政治上的目的而以一大批政党为中心各自组织起来,而每个政党都试图通过理性的讨论和立法行动来提出其观点。比例代表制不同于单一名额选区制。后者从竞争性选举初创时期到密尔当时一直是(实际上直到如今也还是)英国采用的制度。在这种制度下,在任何选区获得最多票数的候选人被宣布为获胜者。那些支持其他候选人的选民则无人代表,除非当选代表愿意代表他们发言。结果是,许多少数群体的观点在立法机构中根本就无人代表。

比例代表制是一项出现在19世纪的观点。它被设计用来增加代表着许多不同党派、利益或群体的代表当选的机会,以每个政党在参加选举的公众中的影响力为基础。有许多种实施比例代表制的方案,其中一些比另一些更复杂些,但基本方法都是相当简单的。政党所获立法机构席位与它们在选举中得到的票数成比例。例如,在一个有100个席位的立法机构中,得到54%选票的政党将得到54个席位,得到21%选票的政党将得到21个席位,得到14%选票的政党将得到14个席位,得到6%选票的政党将得到6个席位,得到3%选票的政党将得到3个席位,得到2%选票的政党将得到2个席位。在单一名额选区制下,根据政党支持者是集中于一些选区、还是广泛分布在各选区,上面这种选票分布状况将导致两个、最多三个政党分享所有席位。在比例代表制下,即使一个无力在任何一个选区获得多数票的小党也能得到一或两个席位。在上述例子中,有六个政党(因而也就是六种不同观点)得到代表,而一个更大的政治体甚至会容纳更多的观点。<sup>③</sup>

从理论上讲,在两种制度下,可能得到代表的政党数量都是无限多的。但是,在实践中,密尔预计比例代表制会使更多政党得到发言权,使更多具有独

---

<sup>③</sup> 参阅<http://politicalscience.wadsworth.com/tannenbaum2>上对单一名额选区制和比例代表制这两种不同选举制度的理论后果所作的图表说明。

立思想、有能力的人民参与政治；若不是在这种制度下，他们将没有当选的机会。那些不参与政府的精英将通过在公共讨论和民意测验中表达意见而增进自由，他们由于拥有多个投票权和比例代表制的实行而发挥更大的作用。<sup>④</sup>

## 政府的结构与作用

选民的呼声将传达给一个为了指挥民族国家而建立的政府。立法机构，也就是议会，仍然是主权者，由两院构成。下议院，即平民院的人选是由以比例代表制为基础的选举决定的。随着新的比例选举制度的引入，下议院将出现更多的不同声音。

上议院的人选组成与密尔当时的实际情况不同。它将不再由主要是世袭的贵族组成，而是由专业知识分子和技术精英组成。成员是根据他们的教育程度和与其职业相关的成就来任命的。

密尔将立法机构视为一个巨大的、旨在界定公共利益的辩论协会。在讨论立法草案时，每个成员都提出他们个人的原创观点。公民的愿望通过这个更具代表性、但也更精英化的机构加以过滤，并转化为明智的法律。代表们也将与社会的长期需要相关的论点传达给普通公民。他们通过定期的交流而成为一支教育力量，教导公众分清什么是质量上更好的选择、什么是短视的利益。除了批准或否决立法草案外，拥有主权的立法机构还有一项工作是批评并最终控制执行机构。促进个人自由和社会进步是立法机构在进行这种监督时追求的长远目标。

在密尔的规划中，执行机构的运作和他当时的实际情况很相像。执行机构由一小批同时也担负执行角色的立法者构成；当他们作为一个委员会共同行动时，他们就形成内阁。作为一个机构的内阁以及每位内阁成员都对立法机构负责。

内阁成员的一项任务是根据内阁的看法起草法律草案。议会中的代表们随后将讨论这些法案，并批准、修改或否决它们。作为政府各部门的首长，内阁成员同时也负有在由他们加以监督的官僚体系的协助下执行议会所批准法律的责任。他们负责保护国家，维持国内秩序，并提供诸如维护公共道路和递

---

<sup>④</sup> 参见 Dennis Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1976)。

送信件等必要的服务。

实际上,执行机构是规模更大的立法精英中的精英。密尔承认,这个机构在内阁制度和个人问责制下的运作已经在19世纪中叶的英国建立起来。但是,他对选区和立法机构提出的改革建议将确保这一小批精英能在促进自由和社会进步上发挥比他当时的实际状况更大的作用。由于这些精英富有智慧,所以他们会认识到不侵犯个人自由具有极大的价值和必要性。

政府(及其法律)仅限于维护和平,保护所有人的自由,并向穷人提供公共福利。有智慧的精英并不会不必要地扩大政府的权力。

## 结 论

密尔所依据的观念是其他现代晚期政治哲学家所共有的,它表达出现代早期思想家所倡导的理性,但又对休谟、伯克和康德提出的批评有敏锐意识。密尔认为,个人自由是推动社会进步的发动机。这在个人与集体这两极间建立起一种新的、与现代早期思想家们所设想的不同的联系,后者强调的是私人领域的自由。与现代早期思想家一样,密尔也区分公共领域与私人领域的行为,但与他们不同的是,他追随先前的功利主义思想,不依赖关于自然状态、政治或社会契约、自然法或者自然权利的学说。

有限政府是个人的伙伴,保护每个人的生命和财产免受威胁,尤其是免受多数人的暴政对自由构成的危险。密尔认为,考虑到人性的特征(如他所认为的那样),只有在一个存在适度差异的政治过程中,自由与平等这两种价值、个人与集体这两极,以及有机体政治与集合政治才能够结合在一起,并且不为了其中一方而牺牲另一方。在这些因素间寻求平衡,而不是为了一方而否定另一方,这种做法不同于古代、中世纪和现代早期思想家的视角。它也背离了新现代思想家的结论。他们认为自我不能与他人分离,个人由其本性决定了是集体之一部分,而且个人和集体的充分发展都有赖于有机体政治。密尔认为,只有当人们作为个人表现个人的素质,表达独特视角,并达到自我实现的时候,人才能对社会进步作出贡献。

密尔关于社会进步的观念不是以牺牲个人自由为代价的理想,政府或任何其它集体(例如劳动场所)也无权要求、哪怕是请求个人作出这种牺牲。密尔仍然是个不折不扣的个人主义者,他的合作社会主义(cooperative socialism)显然不同于集权集体主义(total collectivism)。

但是,他试图通过平衡这几对二元对立——个人与集体、政府权力与个人自由、生产资料的合作所有制与个人所有制——而解决政治哲学中的基本矛盾,这种努力在多大程度上是成功的?在他的努力中,是否存在一些显著的矛盾?这些矛盾是否破坏了他针对这些两难选择提出的相当优雅的解决方案,结果是既触怒坚定的个人主义者,又得罪坚定的集体主义者?

## 补充读物

Gray, John. *Mill on Liberty: A Defence*. London: Routledge, 1983.

Hollander, Samuel. *The Economics of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

Jackson, Jack. *A Guided Tour of John Stuart Mill's Utilitarianism*. Mountain View, Calif.: Mayfield, 1992.

Kinzer, Bruce L. *England's Disgrace?: J. S. Mill and the Irish Question*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Mazlish, Bruce. *James and John Stuart Mill: Father and Son in the Nineteenth Century*. New Brunswick, N.J.: Transaction, 1975.

Thompson, Dennis. *John Stuart Mill and Representative Government*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976.





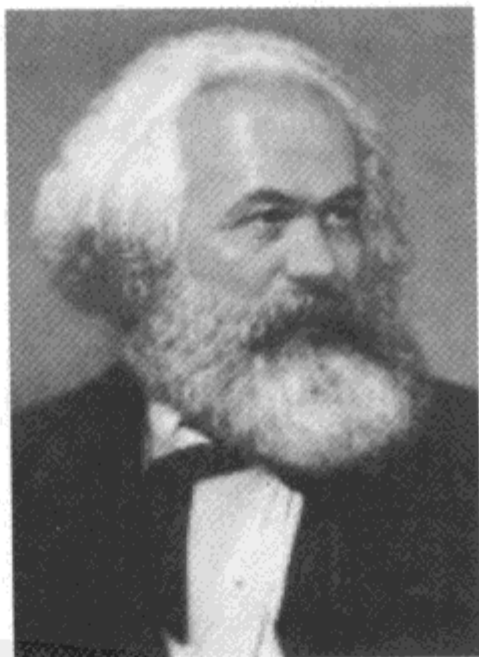
## 第十八章

# 马克思：揭示历史的意义

### 导 言

1844年秋天，马克思、恩格斯在巴黎会面，而世界尚未恢复平静。尽管马克思有着过人的智力与精力，但他的写作风格还是从他与恩格斯的合作中受益良多。恩格斯较缺乏原创性，但他迅速把握了马克思常常十分含混的语言，并将其转化成激动人心的散文，赢得广泛认可。除了文学技巧外，马克思还从恩格斯那里获得方向感、忠诚的友谊、热情和经济资助。他们是不可分割的二人组合，合作发表了许多著作，并在以各自名义发表的著作中相互有所贡献。<sup>①</sup>

在学生、学者和普通公众眼里——也就是说，在整个世界眼里——马克思（Karl Marx，



◀ 马克思  
哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题则在于改变世界。

---

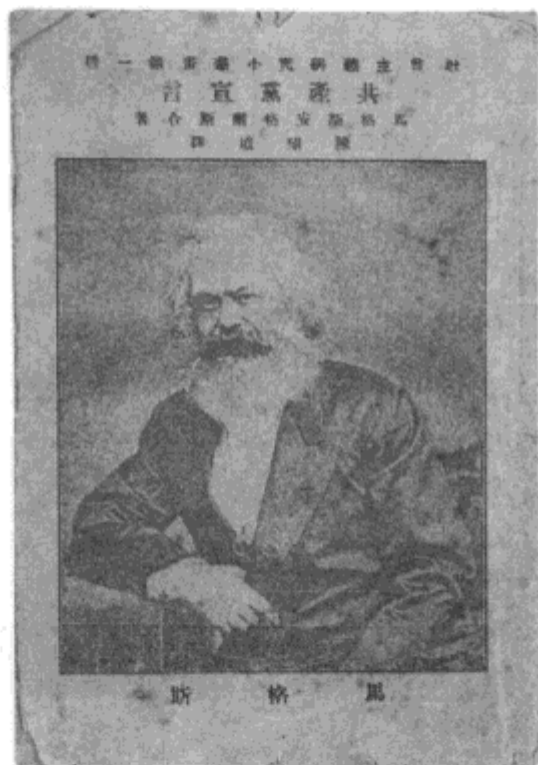
<sup>①</sup> 在马克思和恩格斯的大量著作中，核心著作除了《共产党宣言》外，还包括《经济学哲学手稿》（*Economic and Philosophical Manuscript*）（1844）、《德意志意识形态》（*The German Ideology*）（1846）、《资本论》（*Das Kapital*）第一卷（1867），恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》（*The Origin of the Family, Private Property, and the State*）（1884）。《资本论》的第二卷和第三卷（1885年和1894年）是由恩格斯在马克思去世后编辑的。

1818—1883)可以说是漫长的政治哲学史上最具有争议性的人物。<sup>②</sup>他是知识分子、激进分子、记者、政治小册子作者、革命组织者、评论家、公众人物和流亡者。他是大约五十卷学术和政治著作的作者或共同作者。他对以往的很多事物持反对态度,即使是在肯定过去如何成为更加美好的未来的基础时也是如此。他是一位复杂的思想家,性情尖锐,是一位雄辩的演说家、辩论家,是当时许多人的批评者,在有生之年与许多人发生过冲突。

除了以他的著作对世界带来难以估量的影响之外,马克思还深刻地影响到政治哲学之外的许多学术领域,其中最重要的是经济学和社会学,还包括艺术和文学。<sup>③</sup>由于他的理论涵盖范围广泛,意涵丰富,很难想像学术研究或日常生活中有哪个重要方面是不曾受到过他的影响的。顺理成章的是,有思想的(和盲从教条的)个人用多种方式来理解这位著作巨人的大量作品。进入马克思研究这一领域就像踏上一条智力探险之路,其他作者或著作很少能提供这种机会。他提出的问题、他的眼光,以及他所给出的解决方案探讨的是人类所面临的最重大问题。阐释者们在马克思那里找到有价值的观念,他们相信

可以将这些观念用来解决诸如贫穷、和平、女性主义、种族歧视、生态问题以及人类生存等众多问题。考虑到他的作品为数众多,有关他著作的评论也汗牛充栋,人们可以运用许多方法来研究他的著作。每种方法都有支持者,但没有哪一种方法能令所有人都满意。

马克思与恩格斯(Friedrich Engels, 1820—1895)共同创作了《共产党宣言》(*The Communist Manifesto*),这是他们最有影响的著作。一个名为“共产主义者同盟”(the Communist League)的半秘密性工人组织让他们起草一份目标宣言,这本在几周之内写成的小册子就是成果。恩格斯撰写了初稿,



► 《共产党宣言》书影

<sup>②</sup> 在关于马克思的许多传记中,既富有可读性又具有很高学术价值的是 David MaLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (New York: Viking, 1975)。

<sup>③</sup> 例如,参见 Edward J. Ahearn, *Marx and Modern Fiction* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991)。

马克思撰写了定稿。不过，恩格斯在一份有其典型谦虚特点的致谢中说：“构成《宣言》核心的基本原理是属于马克思一个人的。”<sup>④</sup>

他们勾勒的行动纲领被人们遗忘了二十多年，直到巴黎工人的一次起义才使其重新受到人们的注意。不过，如果他们当初描绘的各种细节在二十多年之后已经“过时”，如果细节的相关性要依变化着的“历史条件”而定，那么，就其核心内容而言，它仍不失为对马克思和恩格斯在其他著作中详细探讨过的关键主题的有力概括。<sup>⑤</sup> 它大胆、直接，充满自信，采用直白、有力的散文风格，适合它作为一份鼓动性小册子的本来面貌，并以此风格提出一种新制度的基本架构。它的核心部分是对人类有史以来的经济与政治关系所作的激进分析，并且在戏剧性的革命语言中隐藏着对资本主义的深刻批判。<sup>⑥</sup> 1848年，在法国和普鲁士爆发的革命使马克思得以回到这些国家——他先前被从那里驱逐出境——协助并鼓励革命力量。然而，革命很快被镇压，马克思被迫逃往伦敦，这是他最后的庇护地。他的余生都用于研究、写作和组织政治活动。

## 马克思的问题

《共产党宣言》探讨的主要问题是人的苦难以及它与政治和经济的关系。在此前的一百六十年里，欧洲多次经历了重大的政治革命。这些革命有两个相互关联的目标。一个是民族独立，另一个是在现有民族国家的范围内创建民主制度或实践。

---

<sup>④</sup> “Preface to the English Edition of 1888”, in *Manifesto*. 引文来自 Samuel Moore 的译文 (London: Penguin, 1967)。关于恩格斯的职业生涯，参见 Terrell Carver, *Friedrich Engels: His Life and Thought* (New York: St. Martin's, 1990)。关于他们的合作，Carver 写过 *Marx and Engels: The Intellectual Relationship* (Bloomington: Indiana University Press, 1983)。

<sup>⑤</sup> *Manifesto*, “Preface to the German Edition of 1872” and “Preface to the English Edition of 1888”。这场起义是著名的 1871 年巴黎公社起义，它建立起一个工人政府，但它在被镇压前只维持了两个月。有趣的是，鉴于资产阶级无力统一德国，《共产党宣言》号召建立中央集权，但马克思在 1871 年发表的关于巴黎公社的小册子《法兰西内战》(“The Civil War in France”)则赞美政治上的地方分权，以便削弱高度统一的法国国家机器。《法兰西内战》可以在以下文集中找到：Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, 2d ed. (New York: Norton, 1978), pp. 618—652。

<sup>⑥</sup> 参见 N. Scott Arnold, *Marx's Radical Critique of Capitalist Society: A Reconstruction and Critical Evaluation* (New York: Oxford University Press, 1990)。

在大多数情况下,这些革命有利于布尔乔亚(bourgeoisie)<sup>①</sup>,也就是正在成长中的资产阶级,他们寻求从君主和作为上层阶级的贵族的控制下解放出来。例如,1688年的光荣革命在英国这个已经独立的民族国家带来更多的代议制度,使英国从绝对君主制转为立宪君主制。与此类似,在1776年《独立宣言》的激励下发生了美国革命使美国摆脱英国统治而获得国家独立,并在这个新生的民族国家建立起民主制度。第三,1789年法国革命推翻了绝对君主制,用有更多民众参与的政府取而代之。

马克思认为,只有在与经济相联系时,这些政治起义才能得到理解。蒸蒸日上的工业革命在许多已经经历了政治革命的国家繁荣发展。它出现在18世纪的英国,迅速扩展到独立后的美国和革命后的法国。工业革命具有经济、政治和社会的后果。

在经济上,重大的发展包括:在制造业中用生产线来进行大规模生产,而以前只有由个人进行的生产或者由一些工人进行的小规模生产。通过已扩展成国际性的市场,生产出的商品得到大规模分配。一支巨大的劳动力量,即无产阶级或者说工人阶级,从事着工业革命所需的劳动,榨取自然资源,制造产成品。

在政治上,马克思发现,在这些发展过程中,工商界同政府有着紧密的合作。一小部分人,即资本家,拥有生产资料,获得巨大的财富。法律和政府的执法机制既保护资本家的财富,也保护所有者们用来增加财富的手段。

马克思认为,由此而来的社会后果是可怕的。压迫、剥削和不义广泛存在。在工业革命前,大多数人生活在乡村,生活在农庄和农场中,从事农业或手工业劳动。但是,随着大规模制造业的兴起,找工作的人们转向了拥挤、丑陋的城市。英国18世纪早期发布的一系列政府报告详细描述了这种转移所带来的后果。马克思后来用这些报告作为他的著作所依据的研究基础。在描述工人阶级,尤其是矿山和工厂所雇佣的那些工人的状况时,官方的描述是令人震惊的。年仅五岁的儿童在灯光昏暗、通风不良的建筑和矿井中操作危险的机器。他们过度劳累,营养不良,像奴隶一样每天工作长达十八小时。他们被锁链锁在机器上,身处对健康有着致命影响的环境,如果不服从监工的命令

<sup>①</sup> 马克思经常含有贬义地使用法文的“中产阶级”一词。在马克思的著作中,它指的是拥有生产资料、雇佣工人阶级成员的资本家。资产阶级取代旧贵族成为拥有经济权力和政治权力的统治阶级,但不同于当今的中产阶级。关于进一步的讨论,参见 Tom Bottomore, ed., “Bourgeoisie”, in *A Dictionary of Marxist Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983)。

就会遭到殴打,甚至在夜间也被锁住以防逃跑。他们没有接受任何教育,最多只领到一份仅够糊口的工资。成年工人的待遇与他们孩子的类似。他们也在危险、损害健康的环境中劳作,长时间从事沉闷、重复性的工作。他们在长时间的工作后,回到位于贫民区的过于拥挤的棚舍,这是他们在城市里的家。他们没有受过教育,报酬极低,时刻面临失业危险。

在马克思当时,那些从乡村小镇移居正在成长中的城市的第一代成年人知道他们以前的生活是什么样子的,因而也就知道他们失去了什么。在许多个世纪里,在作为土地所有者的地主与在土地上劳作的农民之间已经建立起一种传统的关系。虽然这两个阶级受到不同的对待,获得不同的回报,但他们有一种正在从事一项共同事业的感觉。传统的纽带鼓励地主对“他们的”农民有某种慈善关怀,哪怕只是最低程度的关怀。

工业革命打碎了这种传统关系。来到城市的农民面对的是与他们的资产阶级雇主之间纯粹交易性的联系。大多数雇主只关心用最少的投资获得最大的收益,对工人的个人生活、能力或历史毫无兴趣。所有雇员都好似生产线上可置换的机器人。他们的价值或货币工资是由所有者决定的。在确定雇员的工资以及所有其他与生产有关的决定时,供给和需求是首要因素

在乡村环境中,农民和手工业者都经历生产食物或手工制品的全过程。独立的工匠购买并拥有工具和原材料,既是产成品的所有者又是制造者。相比之下,在大工业条件下,生产线上的劳动分工破坏了工作与产品间的这种联系。每个挣工资的工人只生产产成品的一部分。没有人能声称拥有任何一件产成品。工人经由创造而得到的自豪感在这种新型的工业秩序中不是一项重要因素。

马克思所面对的情况因而就是触及工业社会方方面面的巨大不义。在他的问题的核心是这样一个疑问:为什么一些人过着有特权的生活,而其他人则陷于辛劳与赤贫?

正如我们前面所说,自西方文化起源之初,正义问题就一直是西方政治哲学家的核心关切。在马克思之前,已经有人提出过若干种解释来说明新生的工业无产阶级所面临的各种不义。许多工人相信,他们的悲惨状况是由他们操作的机器造成的,如果摧毁这些机器,他们就能恢复以往的生活方式。在许多工厂骚乱中,机器被捣毁。被判定应对此负责的工人因破坏私有财产而被投入监狱,或者被流放,其他工人被(至少是暂时地)解雇,工人的总体处境依然如故。在资产阶级中,一些人根本不认为存在不义问题。他们对工人的生

活和劳动状况视而不见。当一些令人震惊的例子被他们注意到,促使他们短暂地思考工人阶级的处境时,他们或许就将其归咎于人力无法改变的“自然”原因。

当中产阶级中有思想的人试图解释无产阶级的困境时,他们一般专注于以下两个目标之一。一些人提出宗教上的解释,其他人则提出政治上的解释。有宗教倾向的人认为问题的源头在于原罪。出路在于道德改革;工厂所有者必须以恰当的、“基督教的”方式来对待他们的工人。工人必须通过学习中产阶级的生活方式所包含的智慧而摆脱罪愆与酗酒。有政治动机的解释则强调改革世俗制度与实践。工人必须成为政治过程的一部分。如果他们得到投票权,他们就能选出政治家,订立法律以保护他们免受他们所面临的恶劣条件之苦。

然而,马克思从更宽广的视角来理解无产阶级所受的苦难。他将前面讨论过的政治和经济革命置于独特的历史视角中加以考察,从而得出结论:资产阶级道德使经济剥削正当化,不义是这种道德的内在部分。这种道德来自代议制民主和资本主义的结合,其根源在于资产阶级的价值观,例如霍布斯和洛克所倡导的那些将阶级利益等同于公共利益的价值。<sup>⑧</sup>而且,他断定,“现代资产阶级本身是一个长期发展过程的产物,是生产方式和交换方式的一系列变革的产物。”<sup>⑨</sup>结果是,社会状况有其历史必然性,即使不义的状况也是如此。资产阶级的兴起和最终的灭亡都是命运的一部分。试图改革那些造成这些状况的因素纯粹是浪费时间,无论人们是单独地还是在制度框架内行动。资产阶级社会必将瓦解。

## 方法：从黑格尔到马克思

马克思运用一种新方法来说思考政治问题,通过分析历史以预测未来,进而得出如下总括性的结论:

人们的观念、观点和概念,一句话,人们的意识,随着人们的生活条件、人们的社会关系、人们的社会存在的改变而改变,这难道需要

---

<sup>⑧</sup> 换句话说,马克思认为资产阶级的行为类似于亚里士多德所说的寡头,将少数人的利益不义地等同于所有人的利益。

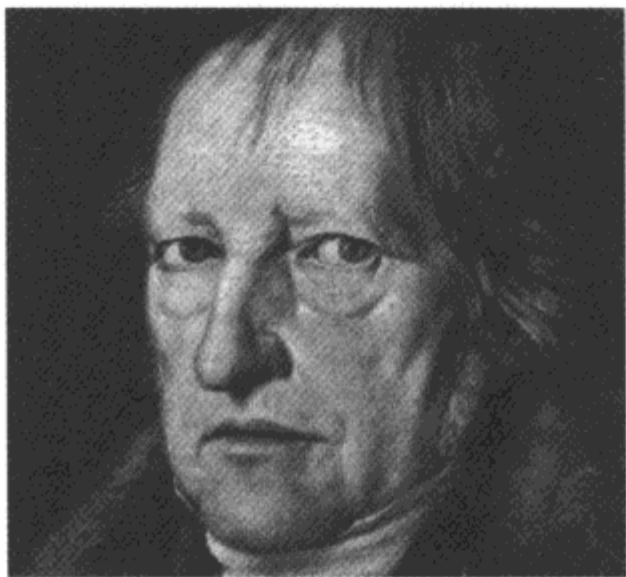
<sup>⑨</sup> *Manifesto*, sec. 1.

经过深思才能了解吗？

思想的历史除了证明精神生产随着物质生产的改造而改造，还证明了什么呢？<sup>⑩</sup>

马克思的方法可以称为历史唯物主义或辩证唯物主义，因为他的唯物主义既是历史的又是辩证的。为了发展这种辩证法，马克思改造了他在德国哲学家黑格尔(G. W. F. Hegel, 1770—1831)的著作中发现的观念。<sup>⑪</sup> 黑格尔的方法与柏拉图的很像，揭示出他认为隐藏在人们所见变动不居的表象和矛盾背后的真正现实。为了发现这个现实，人们必须用某种方式来融合看似冲突的对立面，其中一方是主体(subject)，另一方是客体(object)，例如个人与集体。目标是要发现一条新命题，也就是将两个对立面中的真理综合在一起的合题(synthesis)。这个融合过程通过历史的长期展开而不断重复，直到达到一个最终的或最高的合题为止。

黑格尔是这样得出这个相当抽象的结论的：他认定，人和自然原先是统一的，后来被上帝分开，以便人类能通过冲突而得到发展与进步，但将在历史的终结之处重新统一。<sup>⑫</sup> 人的问题来自他们都从个人的角度来看待这些问题。如果人们能以超越个人主义、采取全面视角的哲学家的眼光来看待问题的话，那他们就能看出这些问题实际上并没有什么大不了的。正如科学家探索自然的普遍、理性规律那样，哲学家的工作是通过运用辩证法来寻找历史背后更宏大的理



◀ 黑格尔  
哲学家的工作是通过运用辩证法来寻找历史背后更宏大的理性。

<sup>⑩</sup> *Manifesto*, sec. 2. (本书中的马克思和恩格斯著作中译文均引自中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编：《马克思恩格斯选集》，第一卷至第四卷，北京：人民出版社 1995 年版。——译者)

<sup>⑪</sup> 在黑格尔的主要著作中，《逻辑学》(*The Science of Logic*) (1812—1816)、《法哲学原理》(*The Philosophy of Right and Law*) (1821) 和他去世后出版的《历史哲学讲演录》(*Lectures on the Philosophy of History*) 尤其激发了这种视角的产生。

<sup>⑫</sup> 参见《圣经·创世纪》。黑格尔曾经是神学专业的学生，宗教的重要性在他的哲学学说中表现得非常明显。不过，他预计人世间将能实现人与自然的协调，这一观点使他有别于奥古斯丁等宗教作家。

性。

为了指导个人获得这种更宏大的理性,黑格尔强调三种始终很重要的主要社会机制:家庭、公民社会和国家。在最好的情况下,家庭反映着一种友爱关系,其成员为了所有家庭成员、而不是自身的利益而行动。但是,这种利他主义仅限于同为家庭成员的少数一些人。与这种主观的家庭相对立的是公民社会这一客观机制。在公民社会中,人们首先以自我动机为基础来进行合作。例如,就像洛克所论证的那样,他们团结起来以维护和平,以便能生存并推动个人经济目标的实现。但是,为了能做到这一点,他们必须成为公民,投票、纳税、服兵役。这些活动服务于开明的自我利益,使人们不再狭隘地专注于家庭,而是和那些与自身并无亲缘关系的人们一起行动。

国家是将主体——局限于一些人的家庭利他主义,与客体——表达着普遍的自我利益的公民社会综合在一起的合题。<sup>⑬</sup> 它反映着普遍的利他主义,因为所有人都是国家的成员,在推进国家的目标这一点上有着共同利益。人们通过国家找到生命的意义。倘若没有国家,个人将不再能成为全面、自由的人。与卢梭的观点一样,自由在这里被界定为:以“国家的目标高于任何个人想要得到任何东西”这一信念为基础,做一个人所知道的他应当做的事情。

在压制了自利的个人主义、倡导由服从而来的责任之后,黑格尔将国家与历史联系在一起。在每一项历史事件背后,有一种特殊的理性逐渐在时间中以人类的进步为方向而展开自身。这通过某一注定终究将把个人从所有辩证对立(例如人与自然、自由与责任、个人与集体)中解放出来的世界精神(world spirit)而发挥作用。在历史上的任何时刻,世界精神都处于某个特定的、具有这一精神、能对人类进步作出最大贡献的民族国家或文化中。这一精神激励着这个民族的人民担当世界的领袖。在历史中的任何时刻,怀有这一世界精神的国家是世界历史性的民族国家(the world-historical nation-state)。它的一切行动都是正义的;它不可能犯错,因为它的行动实现着历史赋予它的理性或目的。

世界历史性的民族及其领袖(例如亚历山大大帝、恺撒和拿破仑)在不自觉中成为历史的工具,因为不是他们自己的自由选择,而是历史背后的理性决定了他们应当成为领袖、他们民族的精神应当成为主导精神。随着世界历史

<sup>⑬</sup> 关于对一些有助于统一黑格尔的国家的特征所作的进一步讨论,参见 David Schultz, "Hegel's Constitutionalism", *Commonwealth: A Journal of Political Science* 4 (1990): pp. 26—46。



性的民族国家将其精神扩展到世界，它同时也将真正的自由这个普遍观念加以扩展。它在战争中打败其他较弱小民族，并将来自自身民族文化的世界精神注入这些民族。这意味着战争是借以实现进步的首要手段。人通过这种方式朝着自由这一终极目标发展，所有矛盾在这一目标实现之时都将化解。通过服从历史理性，沿着正义在世界上的进军路线前进，人们将得到自由。

马克思接受了黑格尔关于“历史是合乎理性的正义在世界上的进军”这一观点。历史的目标是普遍自由，人们通过辩证法找到通往这一目标的途径。

唯物主义是马克思对黑格尔辩证历史观的关键补充。马克思认为，人们只能通过将黑格尔的辩证法运用于物质性的事物才能对人类历史这一现实获得真正科学的理解。这是因为，所有历史背后隐藏着的推动力实际上是物质的或经济的。<sup>⑭</sup> 马克思用物质力量来取代黑格尔的精神作为推动进步的发动机，用经济范畴(阶级)来取代黑格尔的民族国家作为历史的载体。因此，一旦人们理解了阶级动机和阶级关系，他们就能把握历史的目标和方向，它通过辩证的冲突和革命而实现进步。这反过来又使人们能参与实践，通过研究实际情况和采取革命行动来实现变革。正如马克思所说，“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题则在于改变世界。”<sup>⑮</sup>

需要注意的是，马克思并未证明，而仅仅是认定经济的优先性，尤其是，在迄今为止的历史上的每个社会里，政治是经济力量及与其相伴的阶级斗争的结果。与黑格尔一样，马克思也假定历史是一系列有着明确目标的不可避免的恶，这个目标在马克思看来就是一个无阶级的、为所有人提供经济正义的社会。结果是，他确信资产阶级的灭亡“和无产阶级的胜利是同样不可避免的”<sup>⑯</sup>。

---

<sup>⑭</sup> 马克思的唯物主义来自他同一群被称为青年黑格尔派的德国哲学家的联系，他们运用黑格尔的方法来批评普鲁士政治。其中一人，路德维希·费尔巴哈(Ludwig Feuerbach)写过《基督教的本质》(*The Essence of Christianity*)(1841)，马克思尤其欣赏他的唯物主义立场。但是，马克思并不接受费尔巴哈的个人主义，这明确地体现在他的《关于费尔巴哈的提纲》(“*Theses on Feuerbach*”)(1845年)中。

<sup>⑮</sup> *Marx-Engels Reader*, 145. 关于马克思从黑格尔那里采用了什么、增添了什么，参见 Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962)。

<sup>⑯</sup> *Manifesto*, sec. 1.

## 历史的阶段

马克思的目标是在历史中展开的,经历可界定的各个阶段或时代,而最后一个阶段尚未到来。在写到这些阶段时,恩格斯说,

每一历史时代主要的经济生产方式与交换方式以及必然由此产生的社会结构,是该时代政治的和精神的历史所赖以确立的基础,并且只有从这一基础出发,这一历史才能得到说明;因此人类的全部历史(从土地公有的原始氏族社会解体以来)都是阶级斗争的历史,即剥削阶级和被剥削阶级之间、统治阶级和被压迫阶级之间斗争的历史;这个阶级斗争的历史包括有一系列发展阶段,现在已经达到这样一个阶段,即被剥削被压迫的阶级(无产阶级),如果不同时使整个社会一劳永逸地摆脱任何剥削、压迫以及阶级划分和阶级斗争,就不能使自己从进行剥削和统治的那个阶级(资产阶级)的控制下解放出来。<sup>①</sup>

因此,人类历史的关键在于阶级斗争这部史诗。阶级斗争的起源、发展和它们所预示的更加美好的未来构成马克思所作论证的主要内容。<sup>②</sup>

每个人都必定有维持生命的生理需求。为了满足这个需要,人们组织起经济制度,或者说生产、分配和消费的方式。在每个历史阶段,经济力量都导致两个主要阶级的兴起。虽然这两个阶级的名称由于生产方式在每个阶段都不同而各不相同,但这两个阶级却总是敌人。他们的阶级关系是以压迫和不义为基础的,因为统治阶级(由少数人构成)统治、剥削被统治阶级(多数人)。

阶级起源于劳动分工。最初,分工是性别上的,以生育和抚养儿童为基

---

<sup>①</sup> “Preface to the English Edition.” 并参见 Joseph Ferraro, *Freedom and Determination in History According to Marx and Engels* (New York: Monthly Review, 1992)。恩格斯所说的“生产方式”与它的近亲“生产资料”是不同的。生产资料包括工人、机器和生产商品所用的工具。对生产资料的拥有或控制赋予资本家以经济权力和政治权力。生产方式指的是生产资料如何组织——例如,是由单独工作的个体工匠所拥有(例如在中世纪),还是由工厂中的集体劳动所拥有;或许最重要的是,由资本与劳工(例如在资本主义制度下),或者集体组织,生产资料公有、共同使用(例如在共产主义制度下)。

<sup>②</sup> 参阅 <http://politicalscience.wadsworth.com/tannenbaum2> 上关于马克思的历史阶段理论的图示。

础；后来，进行捕猎活动的人与栽培农作物的人分离开。随着时间的发展，出现了知识分子与从事体力劳动的人的分工。例如，当古代政府管理经济生产时，统治阶级包括皇帝、法老，以及诸如书吏、官僚和祭司等专门人员。在每个历史时期，统治阶级的权威都来自其经济地位；它由于控制着生产而拥有政治权力。社会阶级和经济是底座，或者说经济基础，复杂的上层建筑则建立于其上。上层建筑包括政治、法律、宗教、家庭和建立在经济基础之上的观念和制度。人们并不能任意挑选他们喜欢的观念或政府形式；相反，这是由他们所处的经济制度与阶级结构所决定的。经济甚至还塑造着人性，其内容取决于社会的阶级结构。<sup>①</sup> 经济基础决定上层建筑。

每个社会都有意识形态，或者说是一套价值、信念和态度，由其论证现有社会关系的正当性。统治阶级总是实施不平等的财产分配，使自身从公共财富中得到更多的补贴，并在经济上剥削劳动者。宗教通过描绘天堂里的回报来使人民对苦难麻木不仁，使剥削正当化，从而以和平方式协助统治者控制由剥削所导致的下层阶级的反抗，并且阻止人们去寻求摆脱人世间的的不义的出路。这就是为什么马克思称宗教是“人民的鸦片”。<sup>②</sup>



◀ 恩格斯

一个阶段的阶级斗争与其他阶段的阶级斗争是相联系的。每种制度都产生出灭亡自身的种子。每个被剥削阶级都努力推翻统治者，将自身确立为新的统治阶级。然而，只有当一个统治阶级由于技术上的变化而在经济上落后的时候才会被取代。当新的生产力（例如新的原材料、工具、知识和劳动力资源）与现有的生产关系和阶级关系发生矛盾时，旧统治阶级就可能被新统治阶级取代。随着时代的发展，经济力量转到发展出新生产力的阶级手里，旧统治阶级就注定灭亡，它所掌握的任何力量也不能维持它的权力。

不过，尽管以往的每个历史阶段都以统治阶级的没落和被另一个统治阶级所取代而告终，但这种情况却不会在资本主义灭亡之后出现。当工人获胜

<sup>①</sup> W. Peter Archibald, *Marx and the Missing Link: Human Nature* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities, 1992).

<sup>②</sup> *Marx-Engels Reader*, p. 54. 关于马克思主义作为一种世俗神学的讨论，参见 Neil Reimer, *Karl Marx and Prophetic Politics* (New York: Praeger, 1987).

时,他们的胜利将解放所有人,所有阶级斗争都将终结。

### 史前

在文字记录出现之前就已有人类。但是,马克思所说的史前(prehistory)与霍布斯、洛克或卢梭所说的粗野的自然状态不同。他们都以孤立的个人作为起点,而在马克思看来,最早的历史阶段以集体决定一切事务的部落为中心。那里没有统治者和被统治者的区分。每个人都参与纯粹的民主。<sup>②</sup>

在经济上,那里实行的是原始共产主义。除了必需品之外没有私有财产,所有人分享公共储备。然而,在这种原始经济中,只有非常基本的物质需求才得到满足,而且有时即使这些基本需求也得不到满足。如果说那里存在简单的劳动分工的话,那么,这种分工也不是人为的,而是基于诸如年龄和性别这样的自然生理差异。妇女照顾儿童,体力较强者打猎,较弱者采集食物。

部落成员间不存在政治、经济或社会地位上的差别。只有一个阶级,所有人都是这个阶级的成员。那里不仅没有私有财产,而且也没有奴隶和压迫,因为在仅能维持生存的经济中,它们都没有容身之所。

由于在史前不存在私有财产、奴隶、政府和阶级分化,所以这些现象都并非植根于人的本性。这些人为的特性和制度是在人类历史肇始之时被引入的。人性从根本上来讲是倾向于合作、无私的,并不需要它们,而且,在某个未来社会,人们可以在不带来任何真正损失的情况下废除它们。

### 前资本主义

在某个时候,农业和工具制造业的发展开始了。这导致以阶级为基础的劳动分工和私有财产制度的产生,带来人为、不义的贫困,一些人受苦,而另一些人则飞黄腾达。最早的政府被用来支持这个新特权阶级的各种权利,在必要的时候运用武力,而上层建筑的所有其他因素也随之而来。

在古代,处于辩证对立中的两个主要阶级是奴隶主和奴隶。奴隶主包括酋长、武士、地主和政客。他们生活富足,拥有远远超出基本需要之外的财产。大多数人是奴隶,为社会生产商品,但却生活在人为的贫穷中,只能得到他们

---

<sup>②</sup> 关于马克思对原始社会的描述,一项学术资源是 Lewis Morgan, *An Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization* (New York: Holt, 1974), originally published in 1877。

的主人让他们拥有的一点点东西。地处城邦(例如雅典和罗马)之中的政府控制着广袤的帝国,将被压迫的奴隶束缚在土地上。

一系列革命标志着古代社会向主导着中世纪的封建社会的转变。在这些革命中,最重要的是生产方式的转变;政治革命伴随着蛮族对罗马帝国的入侵而来的不过是对腐朽的古代社会及其经济关系的最后一击。

这两个辩证对立的中世纪阶级是领主与农奴。与他们的前辈一样,领主也是富有的有产者阶级,享受着相当奢侈的生活,而贫穷的农奴则是必需品和奢侈品的主要生产者。“领主”这个词指的是任何一种贵族,从国王或皇帝到最低等的男爵。封建领主建立政府,地处王国之内。根据地区的不同,一个王国可能是一个小庄园或城堡,也可能是一个帝国。无论政府采用什么样的组成结构,都是居于统治地位的领主用来控制作为他们属民的农奴的手段。

由于生产方式的变化,中世纪的劳动者在法律上和实践中比此前拥有更多的独立性。结果是,农奴比奴隶更自由一些。虽然根据习俗他们还是被束缚于他们所居住和劳作的土地上,但他们在法律上已不是领主的财产。这两个阶级是由不成文的契约联系在一起的,领主根据这一契约提供保护和管理,而农奴则贡献出他们的劳动。双方彼此都负有义务。

如果说农奴比奴隶更自由,那么领主的权力相对而言则不如奴隶主那么大。他们有许多压迫农奴的方式,但他们并不拥有所有农奴的生杀大权,而奴隶主在古代社会则对奴隶拥有这种权力。

农奴原本不可能从领主的控制下解放出来。然而,新兴的城市商人令中世纪经济得以转型,银行家资助君主进行反对贵族的战争,城市居民得到王室颁发的宪章,赋予他们不受当地领主控制的自治权,用以交换他们对王权的政治支持。这些力量构成终结封建主义的先锋队。通过鼓励城市的经济发展和政治影响,中世纪统治者为自己准备了坟墓。历史别无选择。

### 资本主义

但是,我们的时代,资产阶级时代,却有一个特点:它使阶级对立简单化了。整个社会日益分裂为两大敌对的阵营,分裂为两大相

互直接对立的阶级：资产阶级和无产阶级。<sup>②</sup>

工业革命对生产方式带来又一次重大变革，标志着封建社会向资本主义社会的转型。处于辩证对立中的两个主要阶级是资产阶级和无产阶级。前者取代领主成为社会的支配群体，因为在现代工业经济中，资本比土地或世袭头衔更重要。

在面临经济变革时，一些中世纪领主试图通过运用他们所掌握的所有政治资源和其他上层建筑资源来维持他们的特权地位。但他们在一系列的资产阶级政治革命中——尤其是1688年的英国革命、1776年的美国革命和1789年的法国革命——被赶下台。这些革命标志着政府的管辖范围决定性地从王国转为民族国家。与以往历史阶段中的模式相似，资产阶级运用政府来统治和压迫无产阶级。

资本主义是以雇佣劳动为基础的，工人可以自由地选择为提供最高工资的雇主工作。工人既不为资本家所拥有，也不被束缚于任何雇主或工厂。因此，他们比以往的农奴更加自由。反过来说就是，资本家比领主拥有更少权力。尽管他们压迫被统治阶级的能力仍然是实实在在的，但却受到了削弱，尤其是就法律上的规定而言。在资本主义制度下，所有人在法律面前都是形式上平等的。

## 贫困与异化

这种相对而言更大的自由并未令马克思满意。如果说有什么区别的话，那就是资本主义制度下的经济规律比先前的历史阶段更具压迫性。马克思在谈到工人的状况时说：“他们不仅是资产阶级的、资产阶级国家的奴隶，并且每日每时都受机器、受监工、首先是受各个厂主资产者本人的奴役。”<sup>③</sup>除了对资本主义的经济后果作出广为人知的谴责之外，马克思还表达了一种道德态度。他认识到，众多贫困儿童为了少得不能再少的微薄工资而在致命的条件下每

---

<sup>②</sup> *Manifesto*, sec. 1. 并参见 Anthony Brewer, *A Guide to Marx's Capital* (New York: Cambridge University Press, 1984)。《资本论》是马克思最具学术价值的著作，它以他对资本主义生产方式的研究为基础。这项研究的某些方面早在1844年的《经济学和哲学手稿》中就能找到，马克思后来对资本主义在英国的发展进行的分析则大大扩展了这项研究。

<sup>③</sup> *Manifesto*, sec. 1.

◀ 命运三女神



天工作十二到十六小时。他认为,成年工人的处境也好不到哪去:

由于推广机器和分工,无产者的劳动已经失去了任何独立的性质,因而对工人也失去了任何吸引力。工人变成了机器的单纯的附属品,要求他做的只是极其简单、极其单调和极容易学会的操作。因此,花在工人身上的费用,几乎只限于维持工人生活和延续工人后代所必需的生活资料。<sup>④</sup>

问题的核心在于财产私有制,这种制度可以追溯到历史的开端。资本主义时代的私有财产来源于资本家得到的利润,或者说剩余价值。剩余价值是一件产品的原材料成本与出售价格间的差额。这是劳动添加给原材料的价值。洛克也会承认,劳动的加入是导致产品的价值与出售价格增加的原因。马克思认为,在任何公平的经济制度中,劳动都应当因为其生产力而得到经济上的回报——剩余价值。但是,在资本主义制度下,情况则不是这样。劳动者仅得到维持劳动力持续供应所需的最低程度的工资。为了满足资产阶级的奢侈生活所需,劳动者必须工作更长时间,生产出比他们的所得更多的剩余产品。马克思得出结论:这是经济上的不义。

此外,在资本主义制度下,历史上第一次出现了生产过剩。为了通过扩大销售而获得更多的利润,相互竞争的公司生产的产品超出社会所能消费的数量。他们在此过程中毫不考虑社会的公共利益。他们别无选择,因为经济制

<sup>④</sup> *Manifesto*, sec. 1. 并参见 Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, 2d ed. (New York: Cambridge University Press, 1976)。

度促使资本家要么参与竞争,要么失败,而失败则意味着沦为无产阶级。但是,市场充斥着无法售出的商品,利润降低,积压的商品在仓库腐坏,价格和生产被削减以消除过剩,公司倒闭,劳动者失业,这种状况会一直持续到过剩商品能得到处理之时。因此,生产过剩的危机带来的是生产不足、萧条和饥荒。

当社会上的商品比有产者所需要的更多时,失业工人甚至还无力购买基本必需品以维持生存。最有效地使用社会资源将能为所有人提供足够的商品和服务,但资本家甚至会阻碍这种使用。和以往的每个统治阶级一样,资产阶级也运用上层建筑中的所有机制来维持它对不义的、日渐低效的制度的掌握。资本主义以这种方式为自身的灭亡准备了条件。

资本主义与其先驱一样,也设立各种障碍来阻碍人们充分发展其潜能。统一的社会环境塑造、控制着人性,正如达尔文所研究的自然控制着有机体的生命一样。它选择或改造人的某些机能,抛弃另一些机能,鼓励某些能力的发展,并阻止其他能力。结果是,资本主义社会中的每个人都被异化(alienated),资产阶级和无产阶级同样如此。这是因为,个人为了交易和利润而存在,而不是交易与利润为了个人而存在。所有人都把人和产品仅仅视为对获取利润有用的东西。人们落入了疯狂追逐剩余价值的陷阱。

包括政府在内的所有资产阶级制度都受到马克思的严厉谴责。政府只代表资本家的利益。无论谁当选,维护这一制度都是他们的首要任务。不过,马克思还越出政治和经济领域,谴责资本主义的全部上层建筑,包括其法律、哲学、科学、艺术和宗教。他最后说道:“[资产阶级]用公开的、无耻的、直接的、露骨的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削。”<sup>⑤</sup>

资本主义制度是为资产阶级服务的,因为它在经济上有利于中产阶级。然而,在异化这一点上,即使是资产阶级也遭受其苦难,因为这一制度在根本上是对所有参与者都带来不义的,无论其经济地位如何。

资产阶级,由于一切生产工具的迅速改进,由于交通的极其便利,把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了……它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生产方式;它迫使它们在自己那里推行所谓文明制度,即变成资产者。<sup>⑥</sup>

<sup>⑤</sup> *Manifesto*, sec. 1.

<sup>⑥</sup> *Manifesto*, sec. 1.



与国家范围内的异化相对应的是国家边界之外的异化。为了增加利润、消除剩余,资本家发展出世界市场。类似地,无止境地寻求原材料导致殖民地的建立,以便可以持续获得那些资源。在诸如英国的《权利法案》、美国的《独立宣言》和法国的《人权宣言》等革命文件中,铭记着关于所有人的人权的资产阶级观念。这些观念随同殖民扩张而一起传播。在这些普遍的民主、自由理想与资本家的政治控制间所存在的差距令各地的无产阶级都意识到他们的真正处境,并准备好迎接革命行动。

## 科学社会主义

还有许多人也对资本主义制度发出了愤怒的声讨,其中包括破坏机器的工人和被有关工人阶级状况的报告所震惊的中产阶级宗教改革者和政治改革者。但马克思对资本主义的道德控诉具有使其有别于其他人的独特视角。他的观点也使他有别于《共产党宣言》所讨论到的那些人,他们也是社会主义者,但不是他这一派的。他赞同其他社会主义者对资本主义罪恶的反对,但他并不是简单地谴责罪恶。他相信他已经找到了实现真正的、物质性的社会变革所需要的代理人——无产阶级。其他社会主义者对历史根本原因的理解在他看来是有局限的。他们没有认识到历史发展的正确途径,他们之中有许多人反对革命行动,赞成通过小规模试验来达成和平改良。马克思认为,这种想法不仅走错了方向,而且会起反作用。<sup>⑦</sup>

科学社会主义提供了对隐藏在资本主义背后的真实本质和人们必须采取的行动的全面认识。它之所以是科学的,是因为它以正确的分析方法,也就是历史唯物主义或辩证唯物主义为基础。对这种方法的运用使《共产党宣言》所陈述的马克思主义,或者说共产主义同其他类型的社会主义区别开。马克思相信,这种方法使人们意识到自从历史开始就已经在进行着的一个过程。在马克思之前,在历史实现其预定目标的过程中,人类并无有意识的参与。人们就像其他动物那样按照某种对必然性的感觉来行动。历史指引着人们通过表面上偶然的事件,例如科学发现和新大陆的发现,来实现历史的目的:

美洲的发现、绕过非洲的航行,给新兴的资产阶级开辟了新天

---

<sup>⑦</sup> *Manifesto*, sec. 3. 在其他著作里,马克思确实考虑了在某些国家实现向社会主义和平转变的可能性。参见 *Marx-Engels Reader*, p. 523。

### ► 地理大发现

历史指引着人们通过表面上偶然的事件,来实现历史的目的。



地。东印度和中国的市场、美洲的殖民化、对殖民地的贸易、交换手段和一般的商品的增加,使商业、航海业和工业空前高涨,因而使正在崩溃的封建社会内部的革命因素迅速发展。<sup>②</sup>

按照这种解释,哥伦布登上美洲并不是他在寻找通往印度的新航线时偶然产生的副产品。相反,他的“发现”有着历史必然性,因为美洲的自然资源将对摧毁封建主义、帮助资本家发展生产起到至关重要的作用。即使哥伦布并不知道这一点,历史的看不见的手则会知道,并利用他来实现历史的目标。但是,自从马克思作出这一理论发现之后,人们就拥有了可藉以认识历史方向的手段。现在,他们能够知道真正的原因和不可避免的结果。例如,他们开始意识到资本家的剥削是以阶级和性别为基础的。解放永远不会来自个人的努力,也不会来自资产阶级个别成员的善良意志,无论其用心多么良苦。人民只能联合起来打碎资本主义制度,将其生产力转而用来服务于不带剥削性的目的。

## 性别与家庭

资产者是把自已的妻子看作单纯的生产工具的。他们听说生产工具将要公共使用,自然就不能不想到妇女也会遭到同样的命运。

<sup>②</sup> *Manifesto*, sec. 1.

他们想也没有想到,问题正在于使妇女不再处于做单纯生产工具的地位。<sup>②</sup>



◀ 朱庇特和泰提斯(法国让·奥古斯特·多米尼克·安格尔)

女性的具有世界历史意义的失败。

马克思认为,男女之间的关系是最自然的,也是劳动分工最初的、生理上的来源。从根本上来讲,男女的本性是一样的,都有类似的潜力来实现他们所能实现的美好未来。到那时,两性间的关系仍将由经济决定。

直到部落时代后期为止,女性都是自由、自立,并且相当有权力的。当时,群婚是两性间的基本关系;儿童被认为是妇女的后代,这一体制被称为母权制

<sup>②</sup> *Manifesto*, sec. 2. 马克思关于两性关系的看法散见于他的许多著作中,从早期的《经济学哲学手稿》开始。对这个问题进行了最有力探讨的是由他的伙伴所著的《家庭、私有制和国家的起源》。

(matriarchy)。后来,配偶开始取代群婚,金属工具取代了石器。妇女料理家务,男人出外打猎,驯养动物,并生产食物和工具。这种劳动分工导致剩余产品的出现,栽种食物、制造工具的男性被认为是这些剩余下来的土地、畜群和奴隶的所有者。父权制(patriarchy)取代了母权制,从而能将这些新得到的财富传给后代。为了能够确定谁是自己的后代,男人将性忠诚确立为父权制家庭的关键因素。

婚姻关系史与阶级关系史是平行的。自从“女性的具有世界历史意义的失败”<sup>③</sup>以来,包括家庭在内的所有机制都是上层建筑的一部分,是为了迎合经济体制的需要而存在的。它们反映着从古代社会到资本主义社会都同时存在的阶级冲突和性别冲突。居于统治地位的男性就像他们支配着阶级关系那样支配着婚姻,使女性从事无报酬的家务劳动,并且作为完全依附于丈夫的繁育工具。

在资本主义制度下,契约婚姻取代先前时代里的指定婚姻。资本主义经济市场中通行的个人之间的自愿契约原则也扩展到家庭的组成上。从原则上讲,爱是婚姻的基础,但只有无产阶级才能最充分地提供这种伙伴关系。在这个问题上,资产阶级主要是由经济上的考虑所推动的,就像他们在生活的其他所有方面一样。妇女为了财富而结婚,男人为了扩大他们将要传给他们的合法后代的财产而结婚。这种权衡利害的婚姻转变成“最粗鄙的卖淫”,并带来通奸。在婚姻以爱情为基础的地方,结果则只不过是“被叫做家庭幸福的极端枯燥无聊的夫妇同居罢了”。<sup>④</sup>

资产阶级妇女比无产阶级妇女的处境好一些,至少就其社会地位、她们孩子的前途以及生活的舒适程度而言如此。这就使她们具有维护资本主义这一阶级利益,尽管她们的性别利益要求废除这种制度,因为私有财产是导致她们在父权制家庭中受压迫的根源。

无产阶级妇女则没有这种利益冲突。无论她们在什么地方,资本主义都在奴役她们,正如它奴役她们的丈夫和孩子一样。无产阶级婚姻能够以爱情为基础,因为这中间不存在获得或继承财富的问题。这种情况对工人阶级妇女带来新一种打击。作为工人,她们受到压迫,既从事生产劳动,又要繁育后代。她们外出做佣人以补贴家用,甚至还要承担料理家务和抚养孩子的全部

<sup>③</sup> *Marx-Engels Reader*, p. 736.

<sup>④</sup> *Marx-Engels Reader*, p. 742.

责任。无产阶级家庭以这种方式产生下一代的工人。

作为历史运动的一部分，资本主义并不是完全消极的。它将女性也纳入工人队伍，这连同不断提高的技术水平为革命后的未来建立新的经济基础。革命最终将解放包括妇女在内的所有人，并建立起新的社会关系。一旦废除了私有财产，人们就不再需要在经济上依靠任何他人。合法继承人的问题不再存在，强制性的一夫一妻制也不再有必要。对孩子的抚养和教育成为一项公共职能，父权制家庭消失。妇女可以自由地加入性关系，包括婚姻，因为她们有了选择权。性爱作为最自然的纽带是她们的动机，性别关系以平等和互惠为特征。

## 未 来

在勾勒继史前时代而来的几个历史阶段时，马克思是拥护辩证进步的。他看到被压迫阶级的经济能力和自由是增长的，认为情况一般来说正变得越来越好，尽管无产阶级的状况恶化了。马克思的描述结束于对资本主义的描绘，随后就开始了预测。

当资本主义生产力的经济效率最低、异化程度最严重、变革的时机成熟时，无产阶级将在一场决定性的革命中揭竿而起，推翻资产阶级的统治，建立无阶级的社会。无产阶级最初“必须把自身组织成为民族”，但最终它将“废除国家和民族主义”。对民族国家的反对意味着马克思更欣赏小型、城邦式的政治结构。<sup>③</sup>

虽然马克思确信无产阶级必然胜利，但这将在何时出现则并不确定。目标是明确的，而手段尚需探寻。在很大程度上，这有赖于大众的觉悟水平，这种觉悟将推动他们在适当的时机起义。

无论反对资本主义的革命将在何时发生，革命后的社会将经历向共产主

富足的生活。这意味着回到所有人都享有社会平等和经济平等的史前状况，但却有着原始人从不敢想象的丰富。由于共产主义将是单一阶级(无阶级)的社会，不同人之间的差异将不会被用来剥削人民，也不会有任何私人财产，或者用来获取利润的财产。人民仍将拥有必要的个人财物，例如衣服，但是除必需品之外的财产所有权都将被废除。合作将取代竞争，共同富裕将取代人为贫困。而且，

当阶级差别在发展过程中已经消失而全部生产集中在联合起来的个人的手里的时候，公共权力就失去政治性质。原来意义上的政治权力，是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力。<sup>③</sup>

政治的未来也将是对史前时代的回归，回到无政府的状况。<sup>④</sup> 未来将不再有政府，也没有政治制度和强制。国家将消失，因为就像历史上的所有其他社会机制一样，资产阶级政府也只是统治阶级用来维持秩序、剥削无产阶级的工具。

正如马克思思想中的许多辩证观念一样，国家事实上具有双重职能。尽管它有着历史必然性，但它也是一个“马基雅弗利式”的骗局：它在压迫无产阶级的同时也在协助它。一方面，它的更具积极意义的因素，例如普遍选举权和个人权利，有助于无产阶级摆脱封建社会下的无知，教育他们认识到共同的政治行动对未来带来的益处。另一方面，这些优点并非意在帮助工人获得更大的自由，而是意在蛊惑他们。虽然资产阶级的政治实践据认为会迫使政府服务于多数人的意志，但这些实践在事实上不过是欺骗大众的工具，使他们相信他们拥有权力，而权力事实上只属于少数精英。即使资本家们并不亲自在政府中任职，但他们的代理人也会指挥着政府，使之服务于资本主义的利益。

由于国家仅仅是统治阶级的工具，所以它将在阶级斗争结束后消失。当不再有阶级可以压迫时，国家就失去了目标。“代替那存在着阶级和阶级对立

---

<sup>③</sup> *Manifesto*, sec. 2. 从他最早的著作开始，马克思就认为，向共产主义的转变会分阶段实现，其中包括“无产阶级革命专政”阶段。 *Marx-Engels Reader*, p. 220, 538. 不过，他并没有详细阐明各种细节。也可参见 Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, vol. 3: *The Dictatorship of the Proletariat* (New York: Monthly Review Press, 1986)。

<sup>④</sup> 马克思是少数几个支持无政府主义的重要政治哲学家之一，他认为无政府主义是处理他所看到的问题的首要要求。大多数哲学家都倡导为政府寻求一种正当的角色，或者是协助改善人，或者至少是作为一种保护手段，使人们免受无限制自由的危害。

的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”<sup>⑤</sup>未来将开启一个新的、真正人道的、属于人民的历史,人民的物质需要通过高度发达的技术得到充分满足,而人民的安全需要将不再是个问题。在共产主义社会,每个人的价值都将得到实现,因为每个人为已成为整个共同体之一部分的自我工作。女性和男性都将能发展他们的独特才能,对公共利益作出贡献。由于生活在一个能看到合作的益处的社会,人们将会认识到他们对共同体负有的义务,各尽所能,各取所需。用卢梭的话来说就是,每个人将自由地以公意为己意。

剩下的就只是对诸如基本必需品和服务的生产与分配这样的事务进行行政管理。这是马克思称为必然王国的事务。必要的工作,例如道路清洁或修缮,还将由人完成,但工作的性质将完全改变。公众受到有关共同体义务的教育,将轻松、自愿地完成这些任务。人民将轮流掌握指导这种工作的权威,他们将不需要由别人来强制他们完成工作。国家权力将“变为维护社会利益的简单的管理职能”。马克思认为,任何人几乎都可以无需特别训练就做好这些事情。因此,劳动分工将不再存在。即使必须有工作上的分工,这也将不会带来工作成果的不平等分配。而且,由于那场决定性的革命将发生在资本主义生产力达到顶峰之时,这些任务将无需花费处在合作社会中的个人许多时间,而所有人都将全力奉献社会。<sup>⑥</sup>

在携手前进时,每个人都将享受最高程度的、真正人道的文明。创造力、文化、精神生活都将繁荣发展。生产力和技术将继续进步。不过,这些发展都将以人的进步为目标,因为这些生产力和技术的创造者以所有人都享有更高层次的文明作为目标,而不是像在资本主义制度下那样以满足个人贪欲和权力欲为目标。由于历史——至少是作为阶级斗争和异化的发生领域的历史——将会终结,所以也就没有继续革命的必要。后历史时代将标志着真正人道的、非异化的人类史的开始。

在马克思所预见的未来,经济不再是最重要的因素。它将具有人世间的正义:马克思回到柏拉图的主题。他提出令人欣慰的保证:被压迫的无产阶级将成为地球的主人,因为他们注定胜利。马克思对历史的科学理解仅仅证

---

<sup>⑤</sup> *Manifesto*, sec. 2; 并参见 Ian Forbes, *Marx and the New Individual* (New York: Routledge, 1990)。

<sup>⑥</sup> *Marx-Engels Reader*, p. 441, 732.

实了他的结论的确定性。

## 结 论

《共产党宣言》的开篇就有如一颗子弹：“一个幽灵，共产主义的幽灵，在欧洲游荡。”这些话语已不再有效，因为国际共产主义运动已不再游荡。俄罗斯共产党的一个派别<sup>⑨</sup>声称以马克思的学说为基础，但并没有完全遵循他的思想（包括马克思所坚持的无产阶级的最终革命只有在资本主义充分发展之后才能取得成功），推翻了王权政府和大部分属于封建性质的经济制度，将俄国改名为苏联。这个党所声称领导的运动进行着征服与扩张，直到世界上生活在民族国家中的人口有三分之一都在官方上接受了马克思主义观点。但是，随着苏联的解体，这场运动也几乎终结。

如今，共产主义运动在俄国的未来并不明朗，其追随者所秉持的正统学说并不明确。其他一些地方，例如朝鲜和古巴，仍然在口头上坚持某种更为教条化的马克思主义。近来，宗教民族主义或种族民族主义越来越多地扮演了马克思主义号召进行暴力革命的角色。

尽管苏联解体了，但是有关马克思思想的争论与写作却丝毫没有减缓的迹象。如今，来自世界各地的支持者与反对者发表的书籍、文章和言论构成一股持续的洪流，仍然在围绕着他著作的含义进行讨论与争议。我们可以有把握地说，只要还有独立的思想者，这种情况就将持续。马克思的著作得到广泛的阅读、解释、谴责与更新，而他也从不缺少支持者与敌人。

马克思显然是一名新现代思想家，将热烈的理想主义和有机体政治同对历史的唯物主义分析——这种分析指向这种唯物主义在未来的终结——结合在一起。世界上的许多民族曾经认为他所提供的替代方案生机勃勃、有望实现，而今则不再如此。但是，他仍然是西方资本主义最激进的批评者之一。

继承了他思想的人继续分析资本主义的罪恶，但在采取何种最佳方法来消除世界上的这些罪恶这个问题上，他们与他的观点不同。一些人，例如爱德华·伯恩斯坦(Eduard Bernstein)，喜欢用民主的方式来解决，而其他人，例如

<sup>⑨</sup> 指俄国社会民主工党中的革命派，即布尔什维克。——译者



列宁,则是革命者。<sup>③</sup> 双方都能在马克思和恩格斯的著作中为自己的观点找到依据,而且双方也都探讨了如下这个问题:马克思与恩格斯所赞同的方法是否相同? 本章曾经暗示过,二者的观点是相同的。得出这一结论的部分根据是《共产党宣言》第三部分及其对科学社会主义思想所具有的意涵。不过,有些研究者则指出,在马克思与恩格斯合作之前,他的著作风格还不那么僵化,他的《经济学哲学手稿》对人的尊严和自由选择有着强烈关注。他们将他称为灵活的历史唯物主义的作者,声称僵化的或科学的马克思主义者所遵循的是恩格斯所提出的更加严格的辩证唯物主义。这些研究者指责恩格斯挪用了马克思的观点,并将其置于历史必然性的束缚中,排除了民主选择或自由意志的作用,以便更加严格地服从命定的历史必然性。这场争论的意义已超出了单纯的学术范围,因为它关系到马克思是否要为共产主义政权背后的观念负责。<sup>④</sup>

无论如何,马克思和恩格斯的观念都是共产主义在传播过程中的关键因素,而他们对世界的影响是早期马克思主义值得研究的一个理由。另一个理由是,他们的思想同苏格拉底对自利个人主义的质疑性批评和柏拉图提出的集体主义建议相似。

如今,人们意识到世界各地还存在着受苦的人,包括那些面临贫穷、很高的婴儿死亡率、疾病、奴隶劳工与战乱威胁的人,以及那些由于指责不义而受到监禁与处死的人。如果没有马克思的激励,没有他的著作所表达的道德激情的鞭策,我们是否还会如此关注这些状况? 甚至于,我们是否会了解这些状况?

在现实与理想融合、“应然”变成“实然”之前,有思想的人们都将继续同马克思一起追问:为什么世界上有不义? 我们应当对此做些什么? 他的政治哲学即便未能对这些问题提出最终答案,但的确探讨了它们。它给出了联合行动的方向和目标。如今,针对像马克思这样的哲学家所提出的问题,我们在政治上采取着行动。

---

<sup>③</sup> Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism* (New York: Schocken, 1961); V. I. Lenin, *State and Revolution* (New York: Vanguard, 1929).

<sup>④</sup> 例如,可参见 Erich Fromm, “Foreword”, in *Karl Marx: Early Writings*, ed. T. B. Bottomore (New York: McGraw-Hill, 1964); Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx Contra Engels* (Oxford: Clio, 1975); and Alvin Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory* (New York: Oxford University Press, 1980).

## 补充读物

带星号(\*)的表示不同的解读

Archibald, W. Peter. *Marx and the Missing Link: Human Nature*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1992.

Arnold, N. Scott. *Marx's Radical Critique of Capitalist Society: A Reconstruction and Critical Evaluation*. New York: Oxford University Press, 1990.

Carver, Terrell. *Friedrich Engels: His Life and Thought*. New York: St. Martin's, 1990.

Ferraro, Joseph. *Freedom and Determination in History According to Marx and Engels*. New York: Monthly Review Press, 1992.

Forbes, Ian. *Marx and the New Individual*. New York: Routledge, 1990.

\*Gouldner, Alvin. *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. New York: Oxford University Press, 1980.

Hook, Sidney. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962.

\*Levine, Norman. *The Tragic Deception: Marx Contra Engels*. Oxford: Clio, 1975.

McLellan, David. *Karl Marx: His Life and Thought*. New York: Viking, 1975.

Megill, Allan. *Karl Marx: The Burden of Reason*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002.

Ollman, Bertell. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. 2d ed. New York: Cambridge University Press, 1976.





第四部分

**后现代政治思想  
及其之后**





## 第十九章

# 后现代政治思想：弗洛伊德、尼采与理性的终结



◀ 永恒的春天(罗丹)

各种现代价值已山穷水尽,基于那些价值的现代正走向终结。

## 导 言

到 20 世纪开始的时候,人们已经用新的眼光来看待现代早期的政治思想所倡导的各种价值。这些价值曾经协助人们摧毁中世纪,随后成为欧洲政治思想的基础。然而,社会的变化以及哲学家对这些变化的反应促使许多人得出结论:各种现代价值已山穷水尽,基于那些价值的现代正走向终结。

政治思想家们重点关注由工业革命带来的社会和政治条件,包括迅猛的

城市化、人口增长,以及与众多战争和革命相伴的动荡与苦难。在一小撮人生活优裕的同时,为数众多的人们正遭受苦难。富人在战争中将贫苦大众的孩子充作炮灰,而这些战争看来只对富人有利。在观察这段历史时,许多政治思想家认为西方的价值基本上是颓废、低贱、物欲横流、空洞、甚至虚无主义的。

一方面,现代早期政治思想家,例如洛克、霍布斯、培根和笛卡尔,都表达了对理性和科学的信念,现代人将坚实的政治真理建立于其上,但这种信念此时却已转变成怀疑主义。当休谟和康德批评现代早期思想家们的结论,指出为政治权威或正义确立任何纯粹的基础必将具有局限性时,这种转变就已开始。哲学家埃德蒙·胡塞尔(Edmund Husserl, 1859—1938)和马丁·海德格尔(Martin Heidegger, 1889—1976)指出,科学、理性和技术已达到它们的极限,如今正妨碍人们解决许多重要问题。<sup>①</sup>

卢梭、黑格尔和马克思都曾质疑过现代早期思想家对个人自利心和由此导致的人异化于真正的自然根基之外所给予的赞颂。他们主张,只有激烈的变革才能为世界带来正义。

到19世纪与20世纪之交,[与此前对现代价值观的挑战]形成互补的另一项挑战在某种程度上更具破坏性,它的发起者们质疑那种所有现代——无论是现代早期、新现代,还是现代晚期——思想家都持有的基本视角,即关于进步的观念。心理学家西格蒙德·弗洛伊德及哲学家弗里德里希·尼采在其著作中表达了对理性及受到理性鼓励的各种现代价值的批判,这也许是与知识界对现代的辩护作了最后的决裂。

► 弗洛伊德  
人的心理和本性受到文化力量和制度的压抑,这种压抑影响到个人的政治行为。



## 西格蒙德·弗洛伊德

西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)被认为是现代精神分析之父。他的大部分时光在维也纳度过,但是,由于他是犹太人,他在纳粹入侵奥地利后于1938年逃往英国。

<sup>①</sup> Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and The Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1990); and Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquannie and E. Robinson (New York: Harper & Row, 1962).

他对政治的主要贡献也许是他的这一理论：人的心理和本性受到文化力量和制度的压抑，这种压抑影响到个人的政治行为。<sup>②</sup>

弗洛伊德强调性欲和性发展对人性的的重要性。他断言，人的性冲动影响道德、法律和文化价值。虽然此前的思想家也探讨过作为政治之一方面的性别角色，也许还包括性欲，但他们都将性冲动从属于理性，认为理性是政治可赖以存在的更好基础。但是，在弗洛伊德看来，人的本能，包括性冲动在内，由孩提时代就开始发展，在塑造个性和激发行为中具有关键作用。性冲动和相关的人类激情同人的心灵中的其他欲望相互碰撞，带来以有着相互冲突的内部压力的个人为基础的政治。更具体地说，人的冲动对塑造人们所发展出来的文化而言是至关重要的，同时也导致对在那些文化中生活而感到焦虑不安，因为人的处境的核心有冲突。<sup>③</sup>

弗洛伊德将人的心灵描述为部分地被基本的、需要得到满足的人性冲动，例如性冲动和攻击性，所支配或控制。<sup>④</sup> 在他的著作《自我与本我》(*The Ego and the Id*)和《精神分析引论》(*The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis*)中，他描述了儿童与父母亲的冲突最终对儿童成年后的心灵带来三种要素：本我(id)、自我(ego)和超我(superego)。简单地说，本我代表着基本的激情和冲动，例如性欲，或者说爱欲(Eros)。自我代表着人的理性方面；超我代表来自家庭、教会和政府等处的社会压力，这些压力试图驯服人的行为，或者说控制本我。本我不断地与自我和超我斗争，需要由自我或超我来加以约束，否则本我就会自我毁灭的危险后果。

### 人类无尽的苦难

在他最忧郁、悲观的著作《文明及其不满》(*Civilization and Its Discontents*)中，弗洛伊德总结了他一生都在探索的许多观念，将他的心理分析理论运用于社会分析与政治(或者至少是文化)分析。他于两次世界

WHAT'S ON A MAN'S MIND



▲ 本我

② Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time* (New York: Norton, 1988), p. 547.

③ Bruno Bettelheim, *Freud and Man's Soul* (New York: Vantage, 1984), p. 101, 107.

④ Charles Brenner, *An Elementary Textbook on Psychoanalysis* (New York: Doubleday, 1957), p. 18.

大战之间的1930年在德国写成这部著作。希特勒正踏着德国民主制度的尸体登上权力舞台,欧洲和北美的自由价值观和自由社会似乎正在倾覆。弗洛伊德的这部著作提出一种人性理论和一种对国家与社会的看法,并描述人是如何与文明、人的境况以及人的心理本身相互交战的。

弗洛伊德认为,所有个人都追求幸福,“决定生活进程的是快乐原则。这一原则从一开始就主导着精神器官的运作。”<sup>⑤</sup>但是,追求幸福的欲望却受到三种力量的阻碍:人的身体、外部世界,以及与其他个人的关系。他得出结论,在这三种助长人类苦难——也就是阻碍幸福——的因素中,

我们称之为我们的文明的东西在很大程度上要为我们所遭受的苦难负责,如果我们放弃文明,回到原始条件下,那我们将会更加幸福。我将这一观点称为令人震惊的观点,因为无论我们以什么方式来定义文明这个概念,确定无疑的是,我们为保护自身免受种种来自苦难根源的威胁而追寻的所有事物都正是文明的一部分。<sup>⑥</sup>

因此,造成人类苦难的主要原因是人们为自己创造的文化。但是,无论人们在文明中感到多么不适,弗洛伊德论证道,人在原始或前社会时代可能并不会更加幸福或安全。

他将文明定义为“各种成就和规范的总和,这将我们的生活同我们的动物祖先的生活区别开,并为两个目的服务——保护人们免受自然的威胁,并调整人们之间的相互关系。”<sup>⑦</sup>很像霍布斯将公民社会的创建视为摆脱自然状态下的无政府状态和战争的出路,弗洛伊德将文明社会的各种规则和制度视为保护个人免受自然和他人所构成的外部威胁的手段。这些威胁之所以存在,部分是由于人在本性上并不是倾向合作的:

人并不是想得到爱、在受到攻击时顶多只能保护自己的温和生物;相反,他们的本能天赋中有着很强的攻击性。因此,对他们而言,他们的邻人不仅是潜在的帮手或者性对象,而且也引诱他们在他身上满足攻击性,无偿剥削他的劳动力,不经他同意就出于性目的而利用他,夺取他的财产,羞辱他,使他痛苦,折磨并杀死他。<sup>⑧</sup>

<sup>⑤</sup> Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: Norton, 1989), p. 25.

<sup>⑥</sup> *Civilization*, p. 38.

<sup>⑦</sup> *Civilization*, p. 42.

<sup>⑧</sup> *Civilization*, p. 69.



人并不仅仅受到理性冲动的控制,而是也被包括性冲动和攻击他人的冲动在内的基本欲望所驱使。倘若不受制约,个人们就将相互杀戮。因此,文明,包括国家的创建在内,是人类取得的重要进步,因为文明创造出制约本我的规则和制度,使人们有可能生活在一起。

### 文明的代价

文明和社会秩序的创建是有代价的。弗洛伊德认为,所有人都是由功利和快乐这两个目标所推动的。在一方面,人们寻求快乐,但在另一方面,他们又需要以规则和制度来制约他们的攻击冲动。这两个方面经常发生冲突。换种说法就是,在某些时候,本我(人的欲望)与自我、超我以及社会的规则发生冲突。这就导致有必要建立某种机制来规范人的行为,这种机制就是国家:

只有在形成一个比任何孤立的个人都更强大的多数派时,人的共同生活才是可能的,而且这个多数派将保持团结,反对孤立的个人……共同体的权力取代个人的权力是建立文明的决定性步骤。<sup>⑨</sup>

也就是说,当政治规则变成规范人的行为的力量,人们就能共同生活并进入文明时代。

但是,虽然自我保存的需要推动人们创建文明和国家,但爱欲却是将社会凝聚在一起的粘合剂:<sup>⑩</sup>

爱情关系……构成群体心灵的本质……我们的假设首先从两种肤浅的想法中得到支持。首先,一个群体显然是被某种权力凝聚在一起的:除了归功于将世上的一切凝聚在一起的爱欲之外,这一壮举还能归功于什么力量?<sup>⑪</sup>

因此,生命、爱、性和生存等基本冲动驱使人们走向文明。

不过,在弗洛伊德看来,进入文明社会是一种社会契约行为,这来自于

对本能的克制,对相互承担的义务的认可,种种规定的引入,并宣布为不可侵犯的(神圣的)——也就是说,道德和正义的开始。每

<sup>⑨</sup> *Civilization*, p. 42, p. 49.

<sup>⑩</sup> *Civilization*, pp. 108—109.

<sup>⑪</sup> Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York: Norton, 1959), pp. 23—24.

个人都放弃为自己夺取父亲的地位并占有母亲和姐妹这一理想。<sup>⑫</sup>

因此,政治共同体最初即具有一种冲突特征。政治共同体是为了满足人的生存本能和爱欲冲动而出现的,但它也来自对弑父(patricide)的恐惧,弗洛伊德称之为“俄狄浦斯情结”(Oedipus complex),以及管制社会禁忌(如乱伦)的需要。<sup>⑬</sup>国家的出现正是为了约束对个人构成威胁的家庭力量和性力量。

不过,爱欲同时也推动人们走向自由,抵制文明对个人的要求。各种社会控制措施禁止攻击行为和不适当的性行为,这就导致人们向往自由。只有在人的本能和冲动得到升华时,文明和政治社会才能存在。文明建立在放弃那些仍然是本能的东​​西的基础上,文化建立在基本冲动得到抑制的基础上。因此,爱欲被用来反对文明,推动个人反抗那些使其生存得以可能的制度。<sup>⑭</sup>

尽管有社会约束措施,但要阻止敌意或其他本能行为并不容易,因为这种阻止会对人的本性构成压制。弗洛伊德认为,“如果说,文明不仅要求男人在性行为上做出重大牺牲,而且要求他在攻击性上也做出重大牺牲,那么,我们就能更好地理解他为什么在那种文明中感到不幸福。”<sup>⑮</sup>文明和社会规则产生于个人保护自身免于死亡的需要,但文明也妨碍本我,妨碍人类其他欲望的满足。最终,文明将妨碍人性,“随着它在人类中逐步展开,将出现爱欲和求死本能(thanatos)间的斗争,生的本能与毁灭的本能间的斗争”。<sup>⑯</sup>虽然文明是本能的产物,但它压抑人的基本冲动,这反过来导致人们出于另一种本能而攻击文明。于是,社会行为和个人行为就由人们试图控制和压抑的大量冲动构成,而这些冲动可能随时挣脱束缚,从而摧毁人类与文明。

结果是,人们追求文明和社会,以便过上幸福生活,然而二者却都是苦难的根源。个人与文明相冲突,但更重要的是,他们与他们自己的灵魂相冲突,试图驯服灵魂中非理性、无意识的部分,使之处于理性部分的控制之下。人性要求使冲动得到表达和满足,然而同样这些欲望的满足则会导致死亡。文明的目标是控制这种自我毁灭的倾向,同时管制爱欲。最后,弗洛伊德怀疑,文明是否只有在永久性地阻碍和压制自由与人性的情况下才能控制人自我毁灭

<sup>⑫</sup> Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trans. K. Jones (New York: Knopf, 1939).

<sup>⑬</sup> *Civilization*, pp. 51—52.

<sup>⑭</sup> Jeffrey B. Abramson, *Liberation and Its Limits: The Moral and Political Thought of Freud* (New York: Free Press, 1984), pp. 8—9.

<sup>⑮</sup> *Civilization*, p. 73.

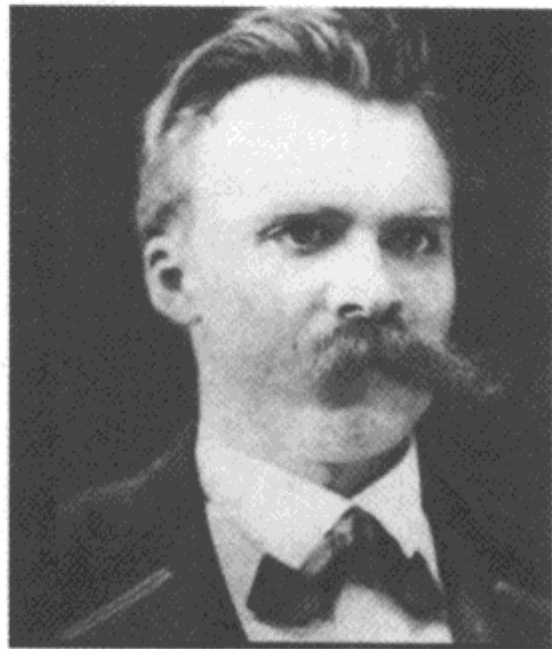
<sup>⑯</sup> *Civilization*, pp. 81—82.

的本性,从而以另一种方式——阻止人们获得幸福这种方式——摧毁人类。<sup>①</sup>他认为,非理性、相互冲突的人性需要将永远挑战社会的理性秩序,带来战争和无政府状态的威胁。

## 弗里德里希·尼采

弗里德里希·尼采(Friedrich Nietzsche, 1844—1900)是一位德国哲学家和古典语言学家,大部分时候生活在瑞士,在位于伯尔尼(Bern)的大学任教。他是西方思想史上非常重要的作家,但也受到了严重误解。虽然他被描绘成为纳粹德国提供了启发,但是,认真阅读他的著作就会看出,他的观念并非法西斯主义的基础;纳粹利用他的著作来服务于他们自己的目的。<sup>②</sup>此外,他也曾被描绘成虚无主义者和相对主义者,但尼采自己则否认这些标签。

尼采和弗洛伊德一样,对他所处的文化感到非常悲观。他同意弗洛伊德的看法,也认为资产阶级文明和文化压抑真正的人性。但是,与认为所有类型的文化都具有压抑作用的弗洛伊德<sup>③</sup>不同的是,尼采认为基督教和现代早期的各种价值是社会的颓废对人性的胜利,奴隶道德对主人道德的胜利。尼采遵循康德的怀疑主义,怀疑理性是否有能力解决特定的这些问题并为道德和政治价值提供基础,清晰地认识到理性和现代哲学的局限性,而且现代政治为其真理提供坚实基础的能力也有限。现代性削弱自身,产生虚无主义,或者说不相信任何真理,还产生了毁灭的冲动。



▲ 尼采

重估一切价值。

<sup>①</sup> *Civilization*, p. 112.

<sup>②</sup> Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1968); Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890—1990* (Berkeley: University of California Press, 1992), p. 233.

<sup>③</sup> *Freud: A Life for Our Time*, p. 547; *Freud and Man's Soul*, p. 101.

## 人性与重估价值

尼采对 19 世纪政治的批评来自他对主人道德和奴隶道德的区分。在描述主人道德时,他说:

当统治集团决定什么是“好”时,受到吹捧、十分骄傲的灵魂状态被体验为正在提供区分并决定等级秩序……应当立即注意到,在这第一种道德中,“好”与“坏”的对立大致同样意味着“高贵”与“低贱”的对立……根据主人道德,正是那些“好”人激发着、并且希望激发出恐惧,而“坏人”则被认为是可鄙的。<sup>①</sup>

主人道德是强大、自由、肯定生命(life-affirming)的统治阶级的产物。这是有权力的人的道德,是那些希望光耀人性的人的道德,代表着武士的价值。<sup>②</sup>

与此相比,奴隶道德起源于弱者、被压迫者所信奉的价值,他们创造出一种道德来攻击主人道德作出的判断。尼采认为:

这就是著名的‘好’与‘坏’的对立:一个人的感情将权力和危险性、特定的可怕、精明和不容蔑视的力量视为恶。根据奴隶道德,是那些‘恶’的人激发恐惧……<sup>③</sup>

主人道德与奴隶道德的对比在尼采思想中占有重要地位,因为正是用奴隶来取代主人这一历史行为导致人类事务出现关键性的衰落。他所说的这种“重估价值”(transvaluation of values)开始于苏格拉底、犹太人和基督教用奴隶和弱者的道德取代古代人的高贵道德。<sup>④</sup> 奴隶道德是怨恨的产物,将所有否定人性的力量与活力的事物都称为善。宗教,尤其是基督教,被包括在奴隶道德的品质之中,因为宗教赞扬一套彼岸世界的价值,否认人的高贵存在和个人的权力,而这些在尼采看来恰恰是男性的真正表现与伟大之处。

<sup>①</sup> Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (New York: Vintage, 1966), p. 204, 207.

<sup>②</sup> Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, in *Twilight of the Idols and the Antichrist* (New York: Penguin, 1968), p. 92.

<sup>③</sup> *Beyond Good*, p. 207.

<sup>④</sup> Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, in *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* (New York: Vintage, 1967), p. 34; *The Antichrist*, in *Twilight*, p. 117; *Beyond Good*, p. 108; *Twilight*, pp. 29—30.

尼采认为，现代性及其意识形态衍生物——自由主义、民主和社会主义——是奴隶道德的体现。所有这些都站在弱者的立场，拒不承认主人道德所倡导的人性对生命的肯定。现代政治是奴隶对主人的胜利，是贱民对领袖的胜利，是一套泯灭人性的价值对人性的胜利，导致对自由的拒绝，并产生虚弱、充满怨恨的个人。

### 现代性的危机

尼采认为，价值的重估是现代性危机的起源。<sup>④</sup>这是一场虚无主义危机，是一场否定人之存在的现实状况的危机，并错误地试图为道德提供理性基础。尼采认为，启蒙运动和现代性这一事业

从来也不谦虚。我们所有的哲学家每当研究道德时，就都带着一种引人发笑的、呆板的严肃面孔，要求实现某些对他们自己来说都过于高尚、自大、庄重的东西：他们想要为道德提供某种理性基础——而且，迄今为止的每个哲学家都相信他已经提供了这一基础。<sup>⑤</sup>

哲学家试图为道德建构这种理性基础，用科学和理性来取代宗教。然而科学却无力成为这种基础：“科学尚无力靠自己的力量做到这一点；首先，它需要在各个方面都树立一种价值理想，树立一种创造价值的力量，使它在服务于这种理想和力量的过程能相信自身——它从不创造价值……”<sup>⑥</sup>

将道德建立于科学基础之上所产生的一个缺点是，科学本身并不能以客观的方式区分对与错。科学作为道德基础的另一个缺点在于宗教思想家所信奉的一个信念：存在着亘古不变的真理这样一种东西。尼采认为，并不存在亘古不变的真理<sup>⑦</sup>，“只有一种视角在观察，只有一种视角在‘认识’”<sup>⑧</sup>。

由于尼采否认绝对真理的存在，否认理性有能力提供无可置疑的知识基础，所以他提出，试图用科学理性来取代宗教作为知识的基础，所带来的不是

<sup>④</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, in *On Genealogy*, p. 310. 尼采将《超善恶》描述为“在所有关键方面都构成对现代性的批判，包括对现代科学、现代艺术、甚至是现代政治的批判”。

<sup>⑤</sup> *Beyond Good*, p. 97.

<sup>⑥</sup> *On Genealogy*, p. 153.

<sup>⑦</sup> *On Genealogy*, p. 150.

<sup>⑧</sup> *On Genealogy*, p. 119.

知识的确定性,而是持续不断的“理性的暴政”,这开始于苏格拉底,哥白尼则为其进一步润色。这种暴政否定人的自由<sup>②</sup>,将人类置于通向虚无主义的自我毁灭之路,否认所有真理,包括理性本身的正当性。<sup>③</sup>它首先将所有其他价值和知识系统置于理性的检验之下,否定那些不能得到理性证明或支持的价值和知识。然后,理性转向自身,质疑它自己的前提,这揭示出它自己的主张也不能得到理性的辩护。寻求真理的理性结果是摧毁真理。

尼采对现代性的讨论以康德对理性的批评为基础。<sup>④</sup>在《纯粹理性批判》中,康德试图对理性加以限制,以便能保护宗教信仰和上帝不受理性的审察。但是,现代性不能提供这种限制。在《查拉图斯特拉如是说》(*Thus Spoke Zarathustra*)中,尼采心目中的英雄,哲学家—武士查拉图斯特拉宣布,上帝死了。但是,尼采声称并不是他杀死了上帝,杀死上帝的是由奴隶道德和理性的暴政所产生的颓废文化。

尼采认为,资产阶级文化证明,没有超越价值(transcendent values),没有永恒真理,没有自然法,没有坚实或永恒的知识基础。所有知识都是由人在特定历史条件下创造的,没有哪条道德真理独立于创造这些真理的人。资产阶级文化已经崩溃,它是自我毁灭的。尼采为自己设定的任务是宣布有必要创立一种新的哲学,这是一种创造新价值的哲学。然而,塑造这些价值的不会是传统意义上的哲学家。阐明真理的必定是领袖与立法者,他们通过“权力意志”(will to power)<sup>⑤</sup>来宣布真理。<sup>⑥</sup>新哲学家和新政治必须拒绝奴隶道德、虚无主义和理性的暴政,授予世界一套新的价值,肯定人性中潜藏着的高贵特性,从而为人类创造新的历史和时代,并同当代文化激进地决裂。

## 尼采、弗洛伊德与后现代政治的起源

弗洛伊德和尼采的一项遗产是,他们相信,现代性存在缺点,用科学和理性来指导人类事务的努力已经达到极限并已失败。人类事务中存在一个非理

<sup>②</sup> *Twilight*, p. 33.

<sup>③</sup> *On Genealogy*, p. 155.

<sup>④</sup> Tracy Srong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 37.

<sup>⑤</sup> 或译“强力意志”。——译者

<sup>⑥</sup> *Beyond Good*, p. 136.

性的方面,这个方面证明科学和理性的局限性,因为理性与人的其他许多冲动相冲突,否定或妨碍人的自我实现、满足与自由。两位哲学家的目标是要恢复这些冲动,理解这些冲动的工作机理,并决定它们如何能服务于我们的真正需要。

弗洛伊德和尼采的另一项遗产在于他们对20世纪、尤其是第二次世界大战之后的政治思想产生的影响。<sup>④</sup>例如,弗洛伊德关于人的性需求及其与自由和解放的关系的观点对许多作家产生了重要影响,这其中包括赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse)的《爱欲与文明》(*Eros and Civilization*)、威廉·赖希的《对法西斯主义的大众心理学分析》(*Mass Psychology of Fascism*)、西奥多·阿多诺(Theodor Adorno)的《权威主义人格》(*Authoritarian Personality*)。这些作家用弗洛伊德的概念来解释政治压迫,通过将人的性需求从禁忌和社会限制中解放出来而获得政治自由这种途径,以及法西斯主义和权威主义人格的兴起及其心理学解释。

就尼采而言,他的影响则更加复杂。他在一个由于缺少绝对真理而被认为是无意义的世界上创造新意义的努力极大地影响到被称为“存在主义”(existentialism)的哲学学说的创立。<sup>⑤</sup>观点很不相同的法国存在主义者,如让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980)和莫里斯·梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961),以及法国之外的存在主义者,例如马丁·海德格尔,都认为宇宙没有内在一致的理性秩序;个人必须作出选择,是这种选择创造秩序与意义。在政治上,存在主义遵循的是许多道路,其支持者们支持不同的意识形态立场,从自由民主制到共产主义甚至法西斯主义。<sup>⑥</sup>

尼采的三项主题——理性的暴政与局限、相信现代性的事业已经失败,以及有必要为刚刚开始的新历史时代创建一套新价值——也影响到其他后现代思想家。后现代主义最初是以民粹主义(populist)批评的面貌出现,批评20世纪的艺术风格和建筑风格是精英主义和权威主义的。后来,后现代主义扩展到人文学科,发展出文学批评技巧,强调语言的重要性和读者在赋予著作以

---

<sup>④</sup> 事实上,在《瞧!这个人》(*Ecce Homo*, p. 326)中,尼采预测有一天他的名字将与重估所有道德和质疑对“有道德的世界秩序”的信仰联系在一起。

<sup>⑤</sup> Vincent Descombes, *Modern French Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1979); *Politics of Transfiguration*, p. 9.

<sup>⑥</sup> Sonia Kruks, *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity, and Society* (Boston: Unwin Hyman, 1990).

意义时的作用。同时,在西欧和北美的许多技术发达国家,情况的变化正带来后工业社会的出现,作为主要经济活动形式的传统制造业正在消失。这些国家如今比以往时代更多地从事服务业,其中包括计算机知识的运用。这种经济转型带来了社会组织的变化,包括重新界定了人们一起工作、娱乐,以及其他消磨时光的方式。后现代主义者认为,这将带来新的经济现实和政治现实,使旧的政治概念变得无意义,并要求以新方式来对社会进行思考。

后现代主义者断言,科学不是一个不断进步的知识体。托马斯·库恩(Thomas Kuhn)和保罗·法伊尔阿本德(Paul Feyerabend)的思想加强了这一看法。库恩在《科学革命的结构》(*The Structure of Scientific Revolutions*)中、法伊尔阿本德在《自由社会中的科学》(*Science in a Free Society*)中论证道,许多人认为科学仅仅是为了提出更好的关于世界的理论和解释而累积新资料。二人都认为,科学并不仅仅是一套抽象的、累积起来便建构出知识的规则。相反,科学是以大量革命、或者库恩所说的“范式转换”(shifts in paradigms)为特征的。在这种转换过程中,新的文化价值和假定事实上决定着什么被认为是真正有效的科学理论,什么应当被称为事实,以及什么应当被算作知识。<sup>⑦</sup> 例如,库恩认为,哥白尼所开启的从宇宙“地心说”到“日心说”的转变同时也带来了一种思考世界的新方式,以及一种组织知识、采取科学行动的新方式。<sup>⑧</sup> 库恩和法伊尔阿本德的观点是,科学并不能构成其支持者们所主张的那种理性基础,在许多情况下,科学的认知方式实际上可能是对其他认知方式和政治行动的障碍,因为它阻碍了解决问题的其他方式。<sup>⑨</sup>

后现代主义者,例如理查德·罗蒂(Richard Rorty)、让-弗朗索瓦·利奥塔(Jean-François Lyotard)和米歇尔·福柯(Michel Foucault)都从尼采和科学哲学家(例如库恩和法伊尔阿本德)的思想中汲取资源,批评现代人试图运用理性来作为伦理、政治和哲学的基础。根据罗蒂的观点,理性不能证实它自己的真理。他认为,科学理性无法证明它是知识的绝对、唯一真实的基础。<sup>⑩</sup> 政治和哲学必须抛弃关于这种普遍基础的信念,寻求将伦理和政治建立在本

<sup>⑦</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

<sup>⑧</sup> 参见本书第十一章。

<sup>⑨</sup> Paul Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso, 1987), pp. 106—107.

<sup>⑩</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980), pp. 316—320.



地的传统与习俗之上,以及他称为政治的对话模式,考虑社会的多元化观点,接受许多不同的认知类型和不同的思考世界的方式。罗蒂认为科学理性只是多种认知方式之一,没有哪个知识体系必定比别的体系高明。

与此类似,利奥塔也认为,现代哲学的一项特征是将有关正义、政治和科学的说法联系在一起。<sup>①</sup> 这导致政治和伦理被归结为科学,意味着现代人相信政治和道德问题能通过证据、通过诉诸理性而得到解决。利奥塔论证道,自从20世纪60年代左右以来,关于知识是什么的看法已经发生了转变。随着计算机的出现,知识和理性显然已不是基础,而是可供买卖的商品。关于知识的观念所发生的这种变化,加上社会远离工业文化、转为后工业文化,意味着理性和知识的角色必须得到重新审视。角色的转换带来政治与科学的分离,并使人们认识到,科学和理性不能成为“宏大叙事”(grand narrative)或者说所有政治和社会的基础。和罗蒂一样,利奥塔也相信有许多认知方式和思考政治的方式,相信后现代社会应当认识到科学和理性无法解决所有政治问题,也无法为政治和社会提供全面的基础。

福柯认为,现代政治哲学将理性视为现代知识和政治的凝聚力所在。<sup>②</sup> 但这种以人为中心的观点如今正让位于以语言为中心的现实,这种现实认为人的语言对界定知识并将其与政治相结合十分重要。福柯也关注权力的作用所具有的重要性。现代政治权力假定,在那些受到控制的人身上存在着首脑(国王)或其可识别的代理人。<sup>③</sup> 它也假定,社会中存在单一的权力核心,由这个核心来决定什么是可被社会接受的,什么是被禁止的。福柯断言,这种权力威胁个人的行动或选择自由。

总的来讲,后现代思想家主张现代性——包括它所宣称的真理以科学理性为基础——已死,又一个新的政治时代正在降临。<sup>④</sup> 对科学理性之普遍性的否定正带来一种关于政治和正义的多元主义理论,这种理论转向本地传统或微小叙事(mininarratives),以便为每个共同体(社群)寻求政治价值和伦理

<sup>①</sup> Jean-François Lyotard, *Just Gaming* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), pp. 22—23.

<sup>②</sup> Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Vintage, 1973), pp. 384—386.

<sup>③</sup> Michel Foucault, *Power and Knowledge* (New York: Pantheon, 1980), pp. 82—96; “Truth and Power” and “Panopticism”, in *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow (New York: Pantheon, 1984), pp. 56—60, 206—214.

<sup>④</sup> David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (New York: Basil Blackwell, 1989), pp. 113—121, 327—329.

价值所赖以存在的基础。对本地习俗和价值的强调意在尊重多样性,这种多样性既是社会组织的形式,又是令那些传统上被排除在现代对话之外的群体得到解放的手段。后现代政治不再将理性视为界定政治真理的唯一力量,而且也否认理性有能力继续担任它曾经担当过的解放力量。后现代哲学家们希望打破科学、理性和政治间的联系,这种联系将界定和控制政治权力的能力置于少数一些人的手中。如果来自科学理性的控制被挣脱,就将出现更加多元化的社会,这将带来更加开放、更加民主的社会秩序。这将使个人解脱理性的暴政,很像理性将现代人从宗教的暴政下解放出来那样。

## 女性主义与后现代政治

虽然弗洛伊德和尼采对包括后现代主义在内的 20 世纪许多政治运动产生了重大影响,但他们关于女性和家庭的观点则与创始之初的女性主义和二战以后的妇女解放运动大相径庭。在妇女角色及一般性的两性关系问题上,弗洛伊德和尼采仍然受限于传统观点,这种观点自古希腊时代起就一直延续下来。然而,与前人一样,他们的观点对旧观念也带来了新的冲击或者维护。

弗洛伊德论证道,男性气概与女性气质的区别并不仅仅是心理上或社会性的,而是有着可追溯到男女的性细胞(sex-cells)差异的生物学根源。他断言,在受精期间,男性的细胞“积极活动,寻找女性细胞,而后者,也就是卵子,则静止不动,消极等待。基本性器官的这种行为实际上是人在交媾过程中的行为的原型。”<sup>⑤</sup>

因此,在弗洛伊德看来,男性气概意味着“积极的”,而女性气质则意味着“消极的”,这种男女之分和积极、消极之分具有重要的意涵。在一方面,这意味着男女分别具有独特的性别角色。弗洛伊德说,不存在女性的力比多(libido),或者说性冲动,只有男性的力比多,它在追求其目标时不考虑女性满意与否。其次,这种区分揭示出两性不同的社会角色,男女都注定要分别担当家庭首脑与妻子、母亲这样的传统角色。弗洛伊德认为,这些角色植根于生理的、或者说自然的基础。

在关于妇女的结论中,弗洛伊德心理学的遗产也忽视女性的性需求的重

---

<sup>⑤</sup> Sigmund Freud, “Femininity”, in *Freud on Women: A Reader*, ed. Elisabeth Young-Buehl (New York: Norton, 1990), p. 344.

要性,暗示妇女会显得心理脆弱,因为她们不是男性。<sup>④</sup> 例如,弗洛伊德描述了男孩和女孩的性发展。<sup>⑤</sup> 弗洛伊德问道,为什么在女孩对母亲的强烈依恋已经结束的时候,男孩对母亲的依恋仍在持续,并成为影响政治和国家起源的重要变量? 在给出与婴儿期受到的照料相关的答案后,弗洛伊德得出结论,女孩之所以对母亲抱有敌意,是因为她们将自己缺少阴茎归咎于母亲,并且不宽恕她将自己置于这样一种不利地位上。以这种方式指责母亲,这是弗洛伊德所说的阉割情结(the castration complex)。它包含弗洛伊德所说的阴茎嫉妒(penis envy),女孩希望拥有阴茎,从而能像男人一样,因为她们由于没有男性性器官而感到自卑。阴茎嫉妒影响到女孩心理性格的许多方面,随后还会影响成年妇女的心理性格,其中包括性被动、性冷淡、虚荣,以及缺乏正义感等。总之,弗洛伊德用生物学、女性心理学和阴茎嫉妒,而不是维多利亚时代的社会习俗或成见来解释并论证女性在社会中所处的次等、被动及其他传统地位。

在19世纪,出现了争取为女性提供平等的教育,并承认和创造更多女性权利的努力。尼采反对这种努力。他宣称,相信男女平等是奴隶道德胜利的结果,使女性更加依赖男性则是“欧洲的普遍丑陋化中最糟糕的发展之一”。<sup>⑥</sup> 自从法国革命以来,女性逐渐失去了影响力,因为她们不再担当她们在社会中的适当角色和作用。

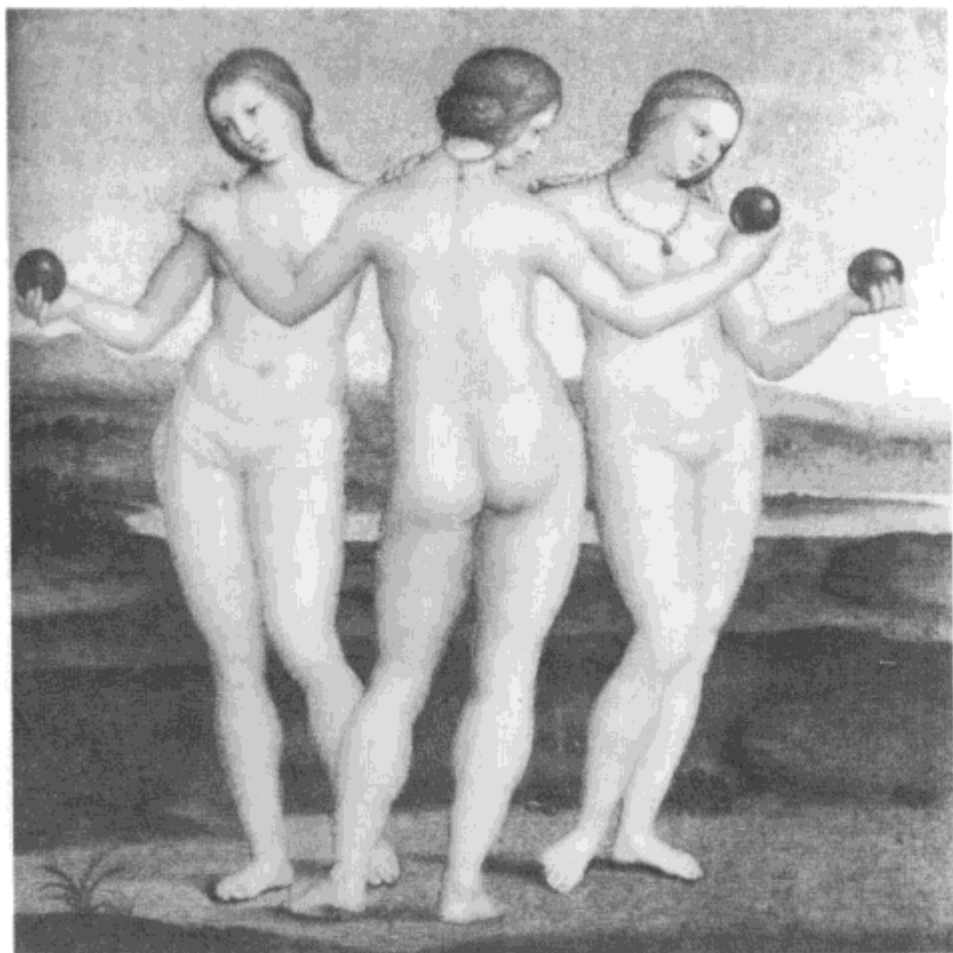
尼采认为,应当训练男人成为战士,而女人则应被训练成战士的“玩物”与“娱乐品”。他说,“男人的幸福是:我要。女人的幸福是:他要”<sup>⑦</sup>,暗示女性的欲望和兴趣应当通过满足其丈夫的欲望和兴趣而得到满足。她最应当关心的是她的容貌,而当涉及政治时,她则应当保持沉默,而且,她应当被视为男人的财产。总之,尼采谴责女性的解放和教育,认为这是违背她们本性的,认为她们不应当试图变得像男人一样,因为男人本身也不过是真正的、不受已经污染了现代性的奴隶道德影响的“超人”被腐蚀后的产物。因此,尽管19世纪欧洲的趋势是女性获得更多的平等、社会角色扩大,但尼采则反对二者,强烈要求延续女性的传统地位。

<sup>④</sup> *Freud on Women*, p. 20, 41.

<sup>⑤</sup> Sigmund Freud, “Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes”, in *Freud on Women*, p. 304.

<sup>⑥</sup> *Beyond Good*, p. 162.

<sup>⑦</sup> Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. W. Kaufmann (New York: Viking, 1966), p. 67.



▲ 美惠三女神(拉斐尔)

因为她们不是男性。

角色和尊重。后现代女性主义思想并非试图创造一种玛丽·沃斯通克拉夫特或约翰·斯图尔特·密尔所构想的政治——这种政治试图赋予女性同男性相同的权利并使她们变得更像男性,而是向女性描绘许多可能的角色,以女性的独特经验,而不是“男性化”的政治样板作为有关性别角色的判断和定义的前提。

后现代女性主义的一项希望是,通过与理性决裂、与以“男性”作为两性共同样板的那种假定决裂,最终为妇女带来真正的政治解放。从古希腊索福克

尽管尼采和——在较低程度上——弗洛伊德对后现代主义产生了影响,但当代的女性主义者还是采取了许多后现代的视角。<sup>⑤</sup> 他们这样做的原因是,后现代主义和女性主义有着许多共同的观点和关切,其中包括,后现代主义为传统上受压迫的群体提供了自我表达的空间,无需担心受到理性暴政的压制而沉默不语。<sup>⑥</sup> 女性主义者,例如桑德拉·哈丁(Sandra Harding),也拒绝理性和科学的暴政,将其视为男性的压迫工具。<sup>⑦</sup> 女性主义者在后现代主义的多元观念中看到政治解放的前景,这为女性的呼声和视角界定了一种新的

<sup>⑤</sup> 对女性主义和后现代主义的联系给出很好综述的是 Linda J. Nicholson, “Introduction”, in *Feminism/Postmodernism*, ed. L. J. Nicholson (New York: Routledge, 1990), pp. 1—16.

<sup>⑥</sup> Sondra Farganis, “Postmodernism and Feminism”, in *Postmodernism and Social Inquiry*, ed. D. R. Dickens and A. Fontana (New York: Guilford, 1994), pp. 101—126.

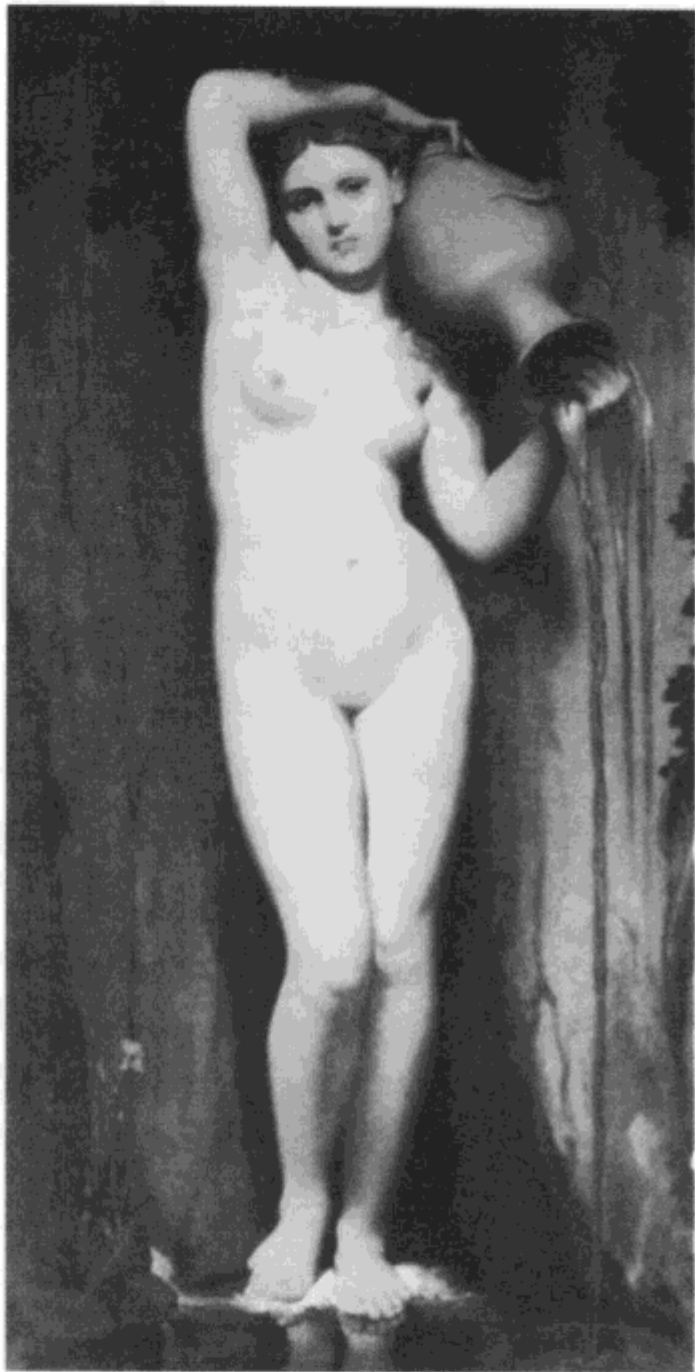
<sup>⑦</sup> Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1986); *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1991).

勒斯写作《安提戈涅》那个时代开始，经过基督教时代和现代，哲学家们已经提出了大量宗教、家庭和政治论证来界定与维护女性仅仅作为妻子和母亲的传统角色。后现代女性主义者采用的政治观点和策略是从一个很大程度上由男性主导的政治世界中发展出来的。通过采用这些观点和策略，运用一种挑战男性政治规范的眼光，他们看到了一条摆脱女性所受束缚的道路。因此，像卡罗尔·吉利根（Carol Gilligan）等心理学家就针对弗洛伊德的断言而作出回应，提出女性有她们自身独特的经验或者“呼声”；这种经验或呼声值得尊重，因为它不同于男性的经验。<sup>⑤</sup> 女性的视角既不比男性的更好，也不会更差；二者仅仅是不同的。与生长于现代性的逻辑之中的女性主义运动所倡导的政治不同，后现代女性主义能够尊重这种差异。

## 21 世纪初的政治哲学

弗洛伊德和尼采是否标志着一个时代的终结与一个新时代的开始？他们通过许多方式与以往的思想传统决裂，同时又为 20 世纪设定了基调，这是一个严厉质疑许多思想假定的世纪。这些假定组织起现代性中的政治思想，如果不是过去 2500 年中的思想的话。

现代哲学家试图创造一个新的“阿基米德支点”（Archimedean point），或者说政治秩序和价值的建构基础。<sup>⑥</sup> 这个支点是理性



▲ 泉（法国安格尔）

政治哲学是否还有意义？人们是否还能够谈论政治真理？

<sup>⑤</sup> Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

<sup>⑥</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition* (New York: Anchor Books, 1959), pp. 234—236.

和科学,它们取代了将基督教世界凝聚在一起的宗教和宗教价值。但是,哥白尼诉诸科学的努力首先将人类逐出宇宙的中心,然后又带来若干个世纪的斗争,目的在于通过运用理性来为人在宇宙中找到新的位置。最终,通过理性来追求真理恰恰损害了理性本身的事业。<sup>⑤</sup>

弗洛伊德和尼采严厉地批评现代性。弗洛伊德的观点是,作为人的灵魂斗争的一面镜子,文化是人的苦难的根源。爱欲和求死本能之间的战斗意味着,人性与其自身交战,这是一场在人们为自己创造的文化制度中进行的战争。尼采认为,现代性所信奉的各种价值是自我毁灭的,需要被取代;它们正在彻底摧毁人性。两位思想家的结论是,理性控制人性、确定社会规则、管制政治行为的能力是有限的。他们的遗产是启发了20世纪背离科学和理性的政治运动,转而寻求创建和承认一种后现代政治,以此来应对现代性的危机。

20世纪与人类历史上的其他任何一个世纪都不同。迄今为止,它是最血腥的一个世纪,无数人在两次世界大战和因观念而爆发的大量革命中丧生。纳粹主义、法西斯主义、共产主义和自由主义是人们为之争斗的主要意识形态。伍德罗·威尔逊总统曾经提出,民族主义将成为20世纪的推动力,更多人为之丧命,无论是在奥斯维辛集中营的毒气室里,还是在波斯尼亚的死亡集中营里。这些都表明,暴力与大屠杀背后往往存在着观念问题。

这个世界也见证了第一颗原子弹的研制与使用,而且,围绕着正义是否要求“各尽所能,按需分配”也发生了激烈的争论;<sup>⑥</sup>除非不平等首先有利于社会中最少得到代表的人,否则它就会是专断的;<sup>⑦</sup>只要不使用强制或欺诈手段,那么个人就有权得到他们所有的劳动成果。<sup>⑧</sup>上面第一句引文代表着马克思主义的观点,第二句代表着福利国家自由主义这一意识形态以及对政治平等与经济平等的坚持,而第三句则体现着对坚持政治自由与经济自由的自由市场社会的保守派辩护。所有这三种政治哲学学说都以许多方式代表着现代性的不同发展线索或者方面,它们诉诸政治自由或平等,以此作为基本目标,并

<sup>⑤</sup> *Politics of Transfiguration*, 76; Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), p. 38.

<sup>⑥</sup> Karl Marx, “The Critique of the Gotha Program”, in *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978).

<sup>⑦</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

<sup>⑧</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

得到理性逻辑的支持以捍卫它们的真理主张。

到 20 世纪下半叶,许多人怀疑政治哲学是否还有意义,或者说人们是否能够谈论政治真理。也许色拉叙马霍斯和智者们在阐述相对主义时是对的。加入后现代主义吧。

后现代主义以若干种方式挑战现代性所持的假定。首先,后现代主义批评者质疑现代人在描述自然及人与自然关系时采用的方式。至少自培根的时代起,也就是 17 世纪,现代思想家(可能卢梭是个例外)认为人与自然及自然世界是相分离的,将摆脱自然状态、进入社会视为有积极意义的进步。<sup>⑤</sup>此外,现代思想家一般都将自然视为某种服务于人的需求的东西,某种可资利用的东西。于是,科学的一项目标就是协助人类控制并利用自然来服务于人们的需求。现代人将自由同理性联系在一起,认为理性具有选择目标和作出决定的能力。

对现代价值的后现代挑战攻击了人与自然的这种关系,主张人并非外在于自然,而是自然的一部分。这意味着,现代工业文明并不具有它声称拥有的美德;也许自然应当得到更多的尊重。因此,对现代性的后现代挑战对环境保护运动给予了重要的理论和精神支持。环保主义者的要求包括停止污染,停止砍伐热带雨林等等,针对的是有关人们如何生活、彼此间如何互动、人与物质世界之间如何互动等方面的一些基本问题。虽然环保要求是政治性的,但在这些要求的核心,它们也挑战更广泛、更深刻的由现代性所持有的文化假定。<sup>⑥</sup>

后现代主义挑战现代主义的另一种方式是使受压制的政治群体的要求正当化。如果理性的对话不是真理的唯一鉴定者,那么,以前被认为非理性的其他类型论证观点就有更多机会不受压制地得到人们的关注。因此,理查德·罗蒂和让-弗朗索瓦·利奥塔所提出的后现代挑战主张,不存在宏大叙事或宏大价值;相反,本地的共同体和传统,或者说微小叙事,决定着各地自己的价值和真理。

这意味着后现代主义的又一项影响:一种新的、以共同体为基础或者说

---

<sup>⑤</sup> Shane Phelan, "Intimate Distance: The Dislocation of Nature in Modernity", in *In the Nature of Things: Language, Politics, and the Environment*, ed. J. Bennett and W. Chaloupla (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), pp. 44—64.

<sup>⑥</sup> 参见 Jane Bennett, *Thoreau's Nature: Ethics, Politics and the Wild* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1994)。

社群的政治得到正当化,所有的地方共同体,无论如何界定,都是自身真理和行为的鉴定者。<sup>①</sup> 社群主义(communitarianism)直接挑战现代性,将政治的关注点从对个人自主或自由的强调转向对集体(共同体)的强调。这种转变将个人自由置于共同体情感的支配之下;在此过程中,个人自由的优先性受到质疑,而当诸如霍布斯和洛克等现代思想家攻击君主依据神授权利而得到的权力时,个人自由优先对他们而言是很重要的。后现代主义试图解放所有受到压制的呼声,这种努力可能正在削弱现代性所持的核心价值之一——自由与理性的联系。因此,后现代主义的社群主义价值观就对解放与自由事业具有正反双方混合的影响。

然而,考虑到20世纪末和21世纪初的事件,后现代主义的影响是深远的。在一方面,柏林墙的倒塌、欧洲共产主义的崩溃和资本主义表面上的胜利促使一些人得出结论:西方已经获胜,自由主义已经征服了它的所有敌人,历史的终点已经到来。<sup>②</sup> 然而,2001年9月11日发生的悲剧事件,乔治·布什总统随后对全球恐怖主义宣战,以及他将朝鲜、伊朗和伊拉克称为“邪恶轴心”的一部分,这些事件都引起人们这样一种忧虑:观念仍然很重要,西方价值观并不一定已经获胜。正如一位政治理论家所描述的,如今的战争也许发生在圣战与麦克世界之间——这指的是西方的经济与政治全球主义(globalism)同伊斯兰文化间的冲突。<sup>③</sup> 最后,即使在西方内部,围绕着观念和意识形态也是争论不断,发生在西雅图、华盛顿和全球各地针对世界贸易组织的权力的街头抗议就表明了这一点。

如今的后现代挑战是否已经改变了20世纪和21世纪的政治理论?在许多情况中,政治理论仍然深陷于宇宙论和形而上学问题,这些问题自古希腊时代起就一直存在。于是,诸如柏拉图等哲学家就提出政治理论,用它来模仿宇宙之中不变的真理和现实。柏拉图捍卫绝对真理这种观念,反对智者派的攻击,他们相信不存在这种真理,而且政治相对主义是唯一的选择。中世纪思想家在宗教基础这个问题上采用了这种绝对主义立场,信仰位于宇宙中心的上帝。

现代人寻求建立一个理性的体系,在其中塑造知识与政治。科学改变了

<sup>①</sup> Michael Sandel 编辑的《自由主义及其批评者》(*Liberalism and Its Critics*, New York: New York University Press, 1984)是一部很好的社群主义文集,其中对许多现代主义的假定提出质疑。

<sup>②</sup> Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Avon Books, 1993).

<sup>③</sup> Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld* (New York: Times Books, 1995).



人们认识现实及个人与上帝在宇宙中各自地位的方式。哥白尼将人类从宇宙的中心逐出,然后由牛顿将宇宙重新描述为以类似钟表或机器的方式运行,上帝日常并不介入。查尔斯·达尔文发展了进化论,对人类的起源提出质疑,同时也质疑了作为动物的人同其他动物究竟有何不同。弗洛伊德质疑个人对自己的心灵有多少控制力。最后,阿尔伯特·爱因斯坦(Albert Einstein)和其他物理学家发展了宇宙理论,不仅质疑宇宙的起源,而且质疑宇宙是否有中心。这些反复出现的挑战首先使科学与宗教对抗,促使人们怀疑关于上帝之存在及人类道德之存在的一些最基本假定。在此基础上,理性转向自身,追问它是否能确定它所作出的断言具有真理性,甚至它自己的方法是否具有真理性。结果是,到20世纪结束时,看起来不再有一种可信的宇宙论可以像以往那样作为政治理论的基础。

## 结 论

在历经所有这些世纪的质疑之后,是否还有可能作出可被认为是真实、最终的有关政治与正义的断言,并且对其进行有效的辩护?是否还能提出任何新问题,或者更重要地,是否还有任何与以往给出过的答案完全不同的新答案?哲学的结论是否就是道德相对主义和政治相对主义?人在一个或许并无中心或界限的宇宙中处于什么地位?这是否会导致哲学家质疑人的目标、自我认同、甚至于存在真理的基本可能性?在新千年的开始,这些还只是有待解决的一些问题。

## 补充读物

Abramson, Jeffrey B. *Liberation and Its Limits: The Moral and Political Thought of Freud*. New York: Free Press, 1984.

Arac, Jonathan. *After Foucault*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1988.

Arac, Jonathan, ed. *Postmodernism and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Bettelheim Bruno. *Freud and Man's Soul*. New York: Vantage, 1984.

Connolly, William. *Political Theory and Modernity*. New York: Basil Blackwell, 1988.

Feyerabend, Paul. *Farewell to Reason*. London: Verso, 1987.

Feyerabend, Paul. *Science in a Free Society*. New York: Schocken, 1978.

Foster, Hal, ed. *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Seattle: Bay Press, 1983.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality*, vol. 1. New York: Vintage, 1980.

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage, 1973.

Gay, Peter. *Freud: A Life for Our Time*. New York: Norton, 1988.

Harvey, David. *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Basil Blackwell, 1989.

Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.

Strong, Tracy. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Young-Bruehl, Elisabeth, ed. *Freud on Women: A Reader*. New York: Norton, 1990.



## 第二十章

# 观念的发明者与他们的发明： 持续的挑战

### 观念的重要性

观念是否重要？<sup>①</sup>或者说，在进行比较时，譬如同经济学进行比较时，政治哲学家们的所有著作是否不过是毫无意义的词汇？<sup>②</sup>

就我们所知，政府源自人类获得身体安全和尽可能降低经济匮乏程度的需要。这些是最早的公共利益或大众福利观念。在哲学或政治哲学出现之前，可供选择的政治方案要么是生活在部落环境中<sup>③</sup>，要么是生活在统治着军事帝国的君主管制下<sup>④</sup>。在这两种政府形式中，暴力都是实现政治变革的首要手段，因为这两种形式中的决策者通常都反对变革。部落希望人们遵循不再改变的古老传统。军事帝国的统治者通常是以管理军队的方式治理人民的独裁者，希望人民完全服从他们的命令，而这些命令完全是以统治者的自我利益为基础的，在最低程度地听取其他精英的意见之后即作出决定。正是观念的发明创造出额外的政治选择。观念仍然为我们发挥着这种功能，因为我们所生长于其中的文化很像那些部落政权和帝国政权，在我们的年轻时代即向

---

① 请回忆一下本书第三章对柏拉图有关观念的现实性的讨论。

② 参见本书第十八章对此问题的进一步讨论。

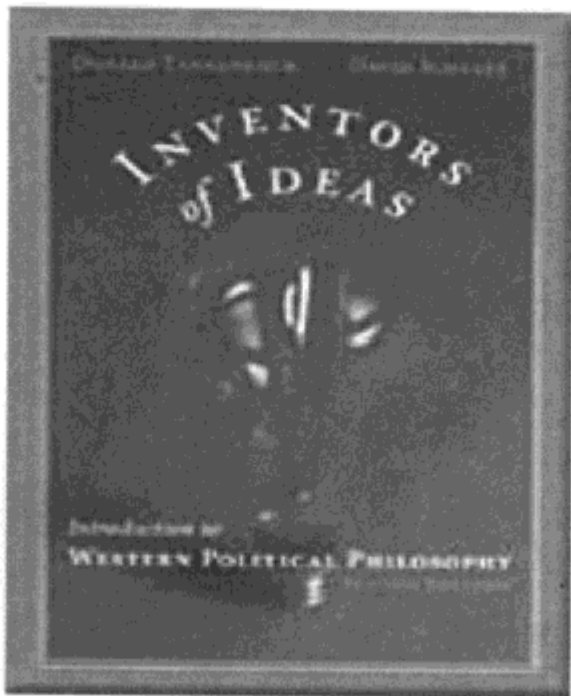
③ 这方面的例子包括《圣经·旧约》中的希伯来人，梭伦之前的雅典，匈奴人，哥特人，以及在现代世界中数量不断减少的土著民族，他们大多生活在世界上的欠发达地区。

④ 例如，古代亚述、巴比伦或埃及。

我们灌输这样的思想：我们所处的政权是最伟大的，我们应当认为它是我们唯一的选择，而公共利益则要求我们完全忠于它。在最好的情况下，对政治哲学的研究旨在用于提出不同的公共利益观念。

► 本书英文  
原书书影

伟大的思想家们提供了各种价值，这些是我们自己即使在经年累月地同朋友与其他公民讨论之后也无法发明的。



政治行动和政治制度或者以政治哲学家所发明的政治观念为基础，或者以这种观念之缺失为基础。随着时代的发展，伟大的思想家对他们所在共同体面临的危机作出回应，提出新的观念来回应于社会问题。他们过去是，现在也是杰出的人类，但（就像我们一样）也有着缺点和局限。不过，无论你是否支持他们的观点，他们的所有观念都有着巨大价值，因为他们试图通过建立新的政治景象来提出解决问题的新途径，这种新型政治将为他们所看到的混乱带来秩序。而且，由于他们是哲学家，他们给出原因来支持他们对“谁应当统治？应当怎样统治？应当为谁的利益而统治？”等问题的主张。于是，他们就使我们能从比较的角度来考察我们文化的价值，并使我们能理解或许不是正统文化之一部分的各种观念。

无论是亚里士多德关于人性和宇宙的思想、圣奥古斯丁关于两座城邦的观点、马基雅弗利的精英和大众、霍布斯和洛克关于自然状态的描述、玛丽·沃斯通克拉夫特对性别角色的批评、密尔的自由观念、马克思对资本主义的批判，或者弗洛伊德对人心理的刻画，他们的观念都带来了变化。他们以此作为弱者的武器，反抗那些作为压迫性政权的工具的其他观念。政治运动和革命以他们提出的这些观念为旗帜，集合在它们周围，协助推翻君主制、创建议会，用共和国和无产阶级专政来取代沙皇和皇帝，并拆除铁幕和柏林墙。他们的观念能够成为团结不同民族的力量，但也能被用来分割不同的民族，因为民族和文化会被推向战争，反对持有相反观念的民族敌人或文化敌人。

对政治哲学的研究能为我们展示历史上的各种政治模式，我们能通过人为、抽象、但终究有意义的术语，例如古代、中世纪和现代等，对这些模式加以考察。这些术语以及相关的观念提出新的视角，让我们能以可能对实现促进政治进步这一目标有用的方式来评价、甚至是改变当前的

对政治哲学的研究能为我们展示历史上的各种政治模式，我们能通过人为、抽象、但终究有意义的术语，例如古代、中世纪和现代等，对这些模式加以考察。这些术语以及相关的观念提出新的视角，让我们能以可能对实现促进政治进步这一目标有用的方式来评价、甚至是改变当前的

政府结构、组织与行为。<sup>⑤</sup> 因此，它们有助于将我们从受到少数人——或者多数人——的奴役的状态下解放出来，从而增进我们作为自由、负责的公民采取行动的能力。<sup>⑥</sup> 我们之所以离不开它们，是因为伟大的思想家们提供了各种价值，这些是我们自己即使在经年累月地同朋友与其他公民讨论之后也无法发明的。因此，没有了这些观念，我们能转向何处来寻求这些独到的眼光？

## 连续性与变化

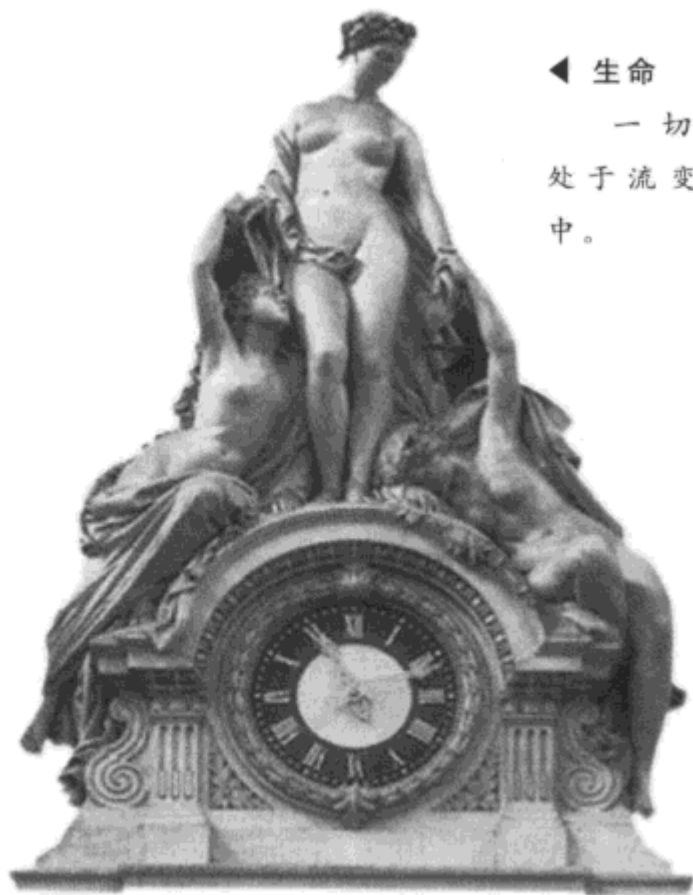
从柏拉图到后现代主义者，政治哲学家们使用正义、权威、法和政府等术语。这是否证实了哲学家阿尔弗雷德·诺思·怀特海

(Alfred North Whitehead)的看法——西方思想“由柏拉图的一系列注脚构成”？在某种意义上，在政治哲学事业中有着某种连续性，因为它往往包含着为理解人在宇宙中的地位而付出的努力。最近，著名天文学家斯蒂芬·霍金(Stephen Hawking)在谈到理解宇宙起源的努力时说：

如果我们真的找到一种完整的理论，那么，它的主要原理应当是只要假以时日就都能为所有人所理解，而不是仅仅为少数一些科学家所理解。到那时，我们所有人，无论是哲学家、科学家还是普通老百姓，将都能参与讨论下面这个问题：为什么我们和这个宇宙存在着？如果我们找到这个问题的答案，这将成为人类理性的终极胜

<sup>⑤</sup> 关于政治进步的早期定义，参见第一章。也许值得考虑一下：你最同意哪位政治思想家、哪种观念？哪些观念对政治进步最有用(请注意，这两个问题并不一定是同样的问题)？你能怎样更好地捍卫你自己的政治理想，抵挡由不同哲学家提出的不同观点的挑战？你现在对观念的发明者及其建议的重要性在多大程度上更明白(或更不明白)了？

<sup>⑥</sup> 确实，倘若没有政治哲学，自由或任何其他政治观念还会有什么意义？参见奥威尔(Orwel)笔下的宣传家们对观念的歪曲使用，这可使你得到一些解答这个问题的线索。



◀ 生命  
一切都  
处于流变之  
中。

利——因为到那时，我们将知道上帝的想法。<sup>⑦</sup>

但是，相同术语的用法是否随着时代的发展而发生巨大的变化，以至于不同的思想家用它们来指代不同的事物？如果确实如此，那就将证实古希腊哲学家赫拉克利特(Heraclitus)的说法——一切都处于流变之中，这可以由如下事实得到验证：“人不能两次踏进同一条河流。”

用历史的眼光来看，我们认为这两种观点都有一定的道理：连续的变化是生活的常态。这种变化可慢(如中世纪期间)可快(如现代或后现代)。也许有人试图减缓变化的步伐(他们被称为“保守派”)，或者甚至通过否弃新观念来使已发生的变化倒转(“反动派”)，还有人希望逐渐推进变化(“自由派”)，或者通过接受新观念来迅速实现转变(“激进派”)。

理解并思考关键观念——这是政治哲学家的发明——的发展、变化和更新，这使我们有可能在世界上实现更大的政治进步和人类自由，而色拉叙马霍斯及其后继者同古老的部落与帝国政权一样宁愿我们只关注此时此地，不去尝试发明和学习新观念与新实践。他们希望使我们停止质疑、甚至完全忘记观念的发明者，从而屈服于他们的暴政权力，以此作为未来的唯一选择。

因此，新的政治观念能为我们提供一种视角，告诉我们许多有关生命意义的道理，以及政治和与政治相关的思想在协助我们塑造更有意义的生活时所发挥的作用。通过这种方式，新的政治观念不仅有助于我们理解变化中的世界，而且也提供一种方向感，帮助我们看清变化正朝什么方向进行。然而，它们不能为我们展示未来的真正面貌，这需要通过日复一日的建设来实现。<sup>⑧</sup> 曾几何时，君主制是人们喜欢采用的政府形式，而现在则是各种通常与自由和平等相联系的民主制度成为最受人们欢迎的政府形式。谁知道未来将出现什么新观念并得到认可？从事发明的能力受到历史的限制，或者如卡尔·马克思所说，“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去

<sup>⑦</sup> Stephen Hawking, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Blackholes* (New York: Bantam, 1990), p. 175.

<sup>⑧</sup> 本书没有讨论到的一位现代晚期哲学家阿尔伯特·加缪(Albert Camus)，在《西西弗的神话及其他散文》(*The Myth of Sisyphus and Other Essays*, New York: Random House, 1955)中说，我们已被宣判(condemned)要建设我们自己的未来。在《反抗：论反抗的人》(*The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, New York: Random House, 1956)中，加缪提出关于我们能做什么的想法。

承继下来的条件下创造。”<sup>⑨</sup>换句话说，观念的发明必须在有着 2500 年历史的传统之中进行。

## 结 论

通过强调思想家们思考的主要范畴，本书为理解和评价西方政治哲学中的各种观念提供了一个进行比较的框架。这些范畴包括方法论、人性观、个人与集体的关系、科学与信仰的关系、理性与情感的关系，以及性别与公民权的关系等等。本书也探讨了发明者们创造的许多新观念的内容。

古代哲学家柏拉图提出了一些关于正义和秩序的难题，并证明对这些问题的思考会如何带来可据以判断现实中存在的政府的标准。亚里士多德考察了混合政府与传统共同体的作用，以及不同种类的共同体在界定公共利益时的等级关系。

大多数中世纪思想家专注于将宗教共同体作为政治思想和行动的中心，而现代早期思想家则淡化了共同体的角色，强化了个人的角色。马基雅弗利倡导在由有美德的公民与官员构成的民族国家这种新环境中的个人自由，这将促进私人领域内的个人自由的发展。霍布斯强调了清晰界定主权权威的必要性，以便最大程度地减少犯罪暴力；他还强调了订立政治契约的必要性，以便界定政府的权力范围。洛克强调了“财产”、需要社会契约的公民社会以及负责任的立法机构的重要性。

新现代思想家们论证道，强调个人的现代早期思想家并未提供“真正的”自由，而是通过将个人与其所处的“合乎自然的”社会环境相分离而在实际上腐蚀了个人。他们强调的是能克服贫穷与异化的新型共同体。因此，卢梭强调政治平等，强调以公意作为新的、小型政治共同体的基础，在这种共同体中，财产将不会对政府决策产生影响。马克思指出经济在全部历史中发挥的作用，作为共同体的基本前提，将实现历史的目标，即所有人的经济平等。最后，现代晚期思想家约翰·斯图尔特·密尔试图通过同时考虑个人自由的社会价值以及对个人的重要性来协调现代早期思想家与新现代思想家的关注焦点。

政治哲学事业出现于一种非常人性化的需要：对若干种也许互不相容

---

<sup>⑨</sup> Karl Marx, “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte”, in *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978), p. 595.

的、与政治相关的观念,我们每个人在作出选择时都会感到一种张力,而政治哲学正是要调解这种张力。本书关注的一项主要张力是,如何适当地平衡个人与集体各自的地位?看起来,我们的本性同时需要二者,以便我们能成为真正的人。这种观点对我们当前正在进行的探索带来几个值得思考的问题,以便我们能至少缩小这些理想之间的差距,同时促进政治进步:

- 哪位哲学家的观点最好地协调了个人与集体的关系?
- 其他哲学家的发明对促进这种协调具有什么意义?
- 我们如何能将这种协调用来解决我们如今面临的一些实际问题,包括国内与国际问题?<sup>⑩</sup>
- 运用我们的发明者们发明的观念,有一些实际问题看起来仍然不受政治进步的影响,这些问题是什么?未来的观念发明者和作为这些观念潜在的执行者的我们仍将受到持续的挑战。这些问题对这些挑战而言意味着什么?<sup>⑪</sup>

在理解了我们所考察到的所有思想家的观点之后,我们就能评价“新”提出的观念,了解它们在多大程度上是“新”的(或者重复出现过的)。我们也将认识到,任何观念、哲学或思想家都会受到批评,尤其是来自那些持不同的总体视角——例如古代的、中世纪的、现代的或后现代的——人们的批评。

于是,人们就会对对立的价值观作出回应,就像一名严格的智者批评他人所持价值中包含的矛盾,但却拒绝承认自己的矛盾那样。或者,人们会在得出这样一种结论——没有哪种哲学学说能在实际上促成理想世界的实现——之后,发展出一种充满反讽、冷峻的犬儒主义思想,不再尝试促成变革。最后,我们也有可能变得努力参与协调张力,通过运用诚实的、以哲学家们的观点为基础的批评来促进政治进步。我们可能并不同意他们的观点,但却总是乐于接

---

<sup>⑩</sup> 例如,想像一下你是X国的公民(X国与1991年时的苏联、或者一个新创建的国家相似),这个国家在政治上、经济上和道德上都处在崩溃中。领导人已经辞职,而你必须参与选举一位继任者。有两位候选人竞选这一职位,每位都提出一项复兴这个国家的计划。每位候选人代表着一种领导风格和价值、规划与观念。你的任务是:跟随他们的竞选活动并选择其中一位。两位竞选者是:苏格拉底和色拉叙马霍斯。

<sup>⑪</sup> 例如,考虑一下眼下这个问题:是否有可能以一种人性的、不对任何一方造成伤害的方式来协调传统学说与现代学说、传统政府与现代政府。“9·11”悲剧将这一挑战带到了美国。或者考虑一下控制核武器、生物武器和其他大规模杀伤性武器这个问题。思想家们的观念是否会带来成果?还是说需要有新观念?



受批评,接受更新观念,进行进一步的对话。

如果你愿意遵循上述最后一条途径,你可以从思考如下几个问题开始:

- 哪些政治观念是我们所有人都应当——或者都不应当——尊重的?

- 你认为下列哪项价值对所有个人及(或)社会是最好的?

个人享有的抵抗政府的特定权利——尤其是不受伤害或不在身体、政治、经济或社会领域处境恶化的权利。这些权利包括:所有人、尤其是无辜者的生命权与享有安全的权利;在被逮捕、审判或监禁时受到政府官员正义或公平对待的权利,包括适当的法律程序和无罪推定;言论、宗教和出版自由;加入以非暴力的方式追求任何目标的团体的自由,不受歧视或迫害。

成为社会生产性成员的权利。包括不受奴役的权利、平等的工作权利、自由改变职业的权利。

所有人的基本需要都能得到满足。包括最低水平的工资或生活水平(提供适当的饮食和住房);普遍的教育、医疗、老年保障;清洁的环境。

即使我们自己不能成为观念的发明者,对这些问题以及与之类似的问题加以考虑仍然能使我们以我们自己的方式对政治哲学事业作出贡献。于是我们就能像笛卡尔<sup>⑫</sup>那样说:我思考,所以我自由。

► 复活节岛上的石像

我思考,  
所以我自由。



<sup>⑫</sup> 参见第十一章。

## 补充读物

Anastaplo, George. *But Not Philosophy: Seven Introductions to Non-Western Thought*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2002.

Barber, Benjamin. *Jihad vs. McWorld*. New York: Times Books, 1995.

Friedman, Thomas. *The Lexus and the Olive Tree*. New York: Farrar Straus Giroux, 1999.

Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993.

Putnam, Robert. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.

Sterba, James. *Social and Political Philosophy: Classical Western Texts in Feminist and Multi-cultural Perspective*. 2d ed. Belmont, Calif.: Wadsworth, 1998.



# 致谢

许多人士对本书作出了贡献。我们阅读过许多作者的著作，他们的眼光帮助我们更加充分地理解大师们的观点；参考书目列出他们中的许多人。我们的学生们经年累月地通过他们的问题和评论促使我们重新思考许多观点，推动我们为他们的后继者写出尽可能最好的著作。

以下人士阅读了全部或部分书稿，并提供了非常有价值的改进建议：William Everdell, St. Ann's School, Brooklyn, N. Y. ; Sugwon Kang, Hartwick College; Gary Johnson, Lake Superior State University; Christopher Kelly, Boston College; Harold Levy, University of Maryland, Baltimore Country; W. Wesley McDonald, Elizabethtown College; George Menake, Montclair State University; Ellyn Schumacher; Peter Stillman, Vassar College; James Stoner, Louisiana State University, Baton Rouge; Dale Tahtinen, Michigan Technological University; and Amie Godman Tannenbaum, Gettysburg College.

我们感谢沃兹沃思出版社(Wadsworth Press)的以下评审者提出的评论和建议：Peter Lawler, Berry College; John Pottenger, University of Alabama, Huntsville; Jack Waskey, Dalton State College; and Ruth Ann Watry, Northern Michigan University。同时也感谢那些评阅了由圣马丁出版社(St. Martin's Press)出版的本书第一版的人士：Andrew Aoki, Augsburg College; Andrea Ciliotta-Rubery, State University of New York, The College at Brockport; David Freeman, Washburn University; John Gunnell, SUNY Albany; Thomas J. Hoffman, St. Mary's University; Michael Hoover, Seminole Community College; Barbara Knight, George Mason Univer-

sity; Bradley Macdonald, Colorado State University; Richard K. Matthews, Lehigh University; Chris McDonald, University of Georgia; Kenneth Peter, San Jose State University; John Young, Andrew University; and Edward Younkins, Wheeling Jesuit University.

同时,我们也感谢以下人士的支持: Bruce Auerbach, Albright College; Susan Behuniak, Lemoyne College; Jane Bennett, Goucher College; Aryeh Botwinick, Temple University; Marla Brettschneider, University of New Hampshire; Ron Christenson, Gustavus Adolphus College; Lisa Disch, University of Minnesota; Kate Forhan, Siena College; Barbara Koziak, St. Johns University; Alan Levine, American University; Joseph Losco, Ball State University; Francis Moran III, Jersey City State College; Nancy Love, Pennsylvania State University; Lori Marso, Union College; Wilson Carey McWilliams, Rutgers University, New Brunswick; Peter O'Brien, Trinity University; Kent Rissmiller, Worcester Polytechnical Institute; Steven Salkever, Bryn Mawr College; Gordon Schochet, Rutgers University, New Brunswick; Mary Segers, Rutgers University, Newark; Sussan Siavoshi, Trinity University; Paul Stern, Ursinus College; James Ward, University of Massachusetts, Boston; and Kerry Whiteside, Franklin and Marshall College。唐纳德·坦嫩鲍姆尤其感谢纽约大学的 H. Mark Roelofs,感谢他在这些年里提出的建议和理解。

我们很幸运地得到沃兹沃思出版社的两位编辑的极大支持: 我们的编辑 David Tatom 和助理编辑 Heather Hogan。没有他们的帮助,这本书根本就不会面世。

我们两位作者的合作非常有效率,令人满意。如果说,合作著述的好处之一在于我们中的每个人都有助于另一人增强其论证,那么,另一项好处岂不是每个人都可以声称,任何残留的错误或疏漏必须归咎于另一人没能指出这些错漏,或者提出改进建议? 为了保持理智上的诚实,答案必须是否定的。我们共同造就本书的任何成绩,但对于任何残留的缺点则各负其责。最后,我们欢迎那些认为本书是本有价值著作的人们,以及那些想要提出改进建议的人们对本书进行评论。

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

SS号= 1 1 9 4 4 9 8 6

书名= 观念的发明者：西方政治哲学导论

页数= 3 8 6

下载位置= <http://image2.5read.com/image/ss2.jpg.dll?did=b32&pid=B048BC622DF664A80DEC775D41F27F63A5C81E106BF106A7867C96C1A01CE044E4D807512BBFA812DCE53D5EB664D573AFC7102E5EA4DACE98820F7B6381E6C457B88CED5049C66A6BB64CE9A8EA808ECFCFA89130C4980E5C23180F&jid=/000001.jpg>

作者=

出版社=

出版日期=

报文=