

回到奠基时刻：《利维坦的道德困境——早期现代政治哲学的问题与脉络》绎读

张广生^{*}

一 引论

伴随着中国的历史感由“中国之中国”经“亚洲之中国”到“世界之中国”¹的演进，国人对以欧美为中心的“西方”的认识兴趣日益增强了。时至今日，理解西方已经成了理解我们自己的一项不可或缺的思想程序。正是在这个意义上，《利维坦的道德困境——早期现代政治哲学的问题与脉络》（三联书店 2012，以下行文简称《困境》）一书不仅能够引起人们的哲学与历史思考兴味，而且，还能够激发人们的文化批评兴致。

翻开《困境》一书，呈现在我们眼前的是马基雅维利、霍布斯、斯宾诺莎²、洛克、卢梭这些早期现代政治哲学家。如果我们相信社会进化，而且相信哲学思想也与时俱进，那么，我们大可坦率地把这些“过时的”早期人物置于博物馆中，留给那些鉴赏古董的专家们去慢慢地琢磨。省下的精力，至少能让我们更多地去领略那些“当代政治哲学”的“最新”作品。这些作品绝大多数都更关切当下社会；绝大多数都直接加入了时下激烈异常的“主义”之争中。如果当代就是人类可能“历史”的顶点，如果西方先行先达，那么我们在这顶点与终点处，照理应该能够获得最后的真知。然而，幸运的是，伴随着对西方认识兴趣的增强，国人的认识功力也变得日渐深厚了。如果，世界历史并非一条简单进化的直线；如果，“西方的没落”的说法表达的不仅是西人自身的忧患警觉；如果，我们所目睹耳闻的当代西方，碰巧处于历史循环中那衰落的弧线上，我们又该何去何从呢？如果，谁能拥有一双看穿一切历史文明与现代文明盛衰循环背后之“经常”的眼睛，他会给那些正在现在的我们什么告诫呢？难道不是要审慎判断吗？难道不是，与其追踵那些当代闻人练习表达热望与绝望的修辞，勿宁去跟随哲人前修一起去冷静地重估一切价值吗？

作为一部把自己加入到“重估现代政治思想的价值”这一学术传统中的作品，《困境》一书具有一种朴素的，同时又是迂回曲折的、夹叙夹议的写作风格。这种风格明显不是作者想有意为之就会具有的，而是被既要深入到现代政治哲学家的思想文本之中，又要在深描其

^{*}（中国人民大学国际关系学院 副教授，中国人民大学国际关系学院 100872，didezhang@gmail.com）。

¹ 参梁启超：《中国史叙论》，见梁启超：《饮冰室合集》（文集之六），中华书局1989年版。

² 鉴于吴增定博士刚刚出版了一本题为《斯宾诺莎的理性启蒙》（上海人民出版社 2012 年版）的专著，也限于本文的篇幅，笔者的评论就集中在马基雅维利、霍布斯、洛克、卢梭这里，而把斯宾诺莎留给应该另辟的单独场合去深入探讨。

思想的基础上，超越于其外的，某种知性的真诚所催生的。阅读这样的思想史作品，就像欣赏福尔摩斯探案一样，不仅因为，如果事先被告知结论就会让人兴味全失，而且，更是因为，如果读者没有自己的好奇和自己的判断，这场旅程根本就不会真正开始。明了了这一点，读者们就不会为一时难以区分，书中究竟哪些是作为探究对象的思想家们本人的观点，哪些是本书作者自己的观点，而感到困惑；或者为一直难以辨识作者到底支持哪种“主义”，反对哪种“主义”，而感到焦虑。因为，作者娴熟使用的是一把“探究扣问之诊锤”，而非一支“助战鼓吹之号角”；作者恰恰怀疑，把这些现代政治哲学家的思想化约为后世耳熟能详的、某种教条的“主义”，是不是过于看轻了奠基一代思想家所面对问题的复杂性与矛盾性；作者恰恰不是要人们通过此书去激愤地批评或捍卫当代西方的某种“主义”教条，而是要邀请那些好学深思的人们，带着自己的判断一起去冷静地重新阅读现代西方文明奠基者的思想文本，去理解他们的严肃思考和某种意义上自知难以摆脱的困境。

只有把西方的现代经验当作亟待反思的问题，而不是现成无忧的答案，我们才能和《困境》一书的作者一起超越当下喧嚣扰攘的“主义”之争，返回到西方现代历史的奠基时刻：在这一段时间里，西方现代文明的基本建制及其原则一一被发明出来，推向深入，陷入危机；伴随着“文明化”的狂飙突进，这些早期政治哲学家们陆续登场，他们从“国家的本性是什么？”，“人的本性是什么？”这样的基础深度上，思考着西方文明的应有方向。

二 “新君主”的时刻

在民族国家这一特殊的现代经验未被探索出来之前，那些接受了基督教的蛮族和罗马帝国的遗民们有两种高级政治组织形式可供效仿：罗马帝国或古典城邦。事后聪明的我们已经知道，欧洲的现代政治其实是另辟蹊径——以封建等级国家为策源中心，经过绝对主义国家演变出了民族国家。但那些站在历史转折点上的政治哲学家们和我们相比却是先声夺人者。

马基雅维利告诉我们，罗马帝国废墟上广泛分布的封建君主国和零星间杂的少数自治城邦构成了中世纪欧洲的典型政治地图，而意大利的混乱与分裂就是中世纪欧洲政治不幸的典型。¹马基雅维利把欧洲这种分而不能各成稳定邦国，合而不能成持久帝国的“困境”的内在原因归结为基督教对古典政治传统的败坏（《困境》页 26）。基督教宣扬的来世学说连同其虔诚、谦卑、隐忍、惠爱等庸常道德的宣教会使人变得伪善、怯懦，丧失政治和军事能力。为了建国安邦，持国者和未来的建国者切勿模仿那些纯洁无辜、庸庸小信的羔羊，而是要像古代政治人那样拥有权变之能力，时而像狮子一样勇猛，时而像狐狸一样狡黠。这种“能力”（《困境》页 55），相对于基督教的道德，马基雅维利称之为“德性”，他尤其强调德性词根中“力量或功能”的一面，也许是为了戏弄基督教，他有意说这种德性是在适当的时候为“善”，适当的时候做“恶”的能力。

马基雅维利的创新之处并不在于其号召以古人的“主人道德”代替自己时代基督教的“奴隶道德”（黑格尔语），而是在于其片面地回忆了古人的伟大，他希图把政治变成一个超越伦理善恶的“中立领域”（《困境》页 76）。

¹ 参马基雅维利：《佛罗伦萨史》，商务印书馆 1996 年版，第 29-35 页。

古代伟大的政治家与伟大的哲学家分享了共同的伟大政教。他们并非教条主义者，他们当然知道政治生活要求人具有审慎权变之德——在适当的时间和地点，面对适当的对象，采取适当的手段，以实现具体的目的；但这种具体的手段-目的体系是统摄在伦理与政治合一的自然目的论的哲学体系之下的。德性是有功能含义，但它作为“功能”指向“目的”——人的内在的自然目的，指向某种属人的好生活。政治生活对古人来说不仅是必要的，而且是高贵的，因为它关切并指向属人的至善，也即幸福，政治实践为了人的幸福就是要借助机遇，运用审慎之德，建立优良的政体（regime），努力使有德者有其位，以敦风化俗，立教行法，与人民共尽修己治人之责。看起来，马基雅维利对于这些，不是不理解，就是不愿意去理解。比如，人们会发现，马基雅维利公开赞赏作为政治家的色诺芬，却丝毫不提色诺芬最尊敬和欣赏的苏格拉底（《困境》页 36）。

把古人赋予政治的伦理目的连同那些“从来没有人见过或者知道在实际上存在的共和国或君主国”当作迂远辽阔的“想象”抛在一边，马基雅维利用“必然性”来打造自己的政治哲学¹。他从统治者的人数上把国家区分成君主国和共和国两种类型，国家是什么政体，金字塔的顶层统治者是什么类型的人，这种古人最关心的质的问题对他的政治学来说已经变得无关紧要了，他关心的核心问题是，国家的生存与安全。他每每带我们回到历史上建国立邦的开端，帮助我们回忆那些建国者在面对不得不面对的环境、遇到不得不做的事情时是如何驯服“命运”（《困境》页 55）的。据说，这命运里面既没有埋藏自然的目的，也没有预定的神的意旨（《困境》页 53），只是作为外在偶然性的集合的必然性。而被他辛苦地从前基督教的古人那里找回来的德性，首先不是作为实现人的内在卓越的才具来衡量其价值，而是要通过何者于保存国家生存或维持国家稳定或扩张国家生存空间有利来估价。

所以我们能够理解，为什么马基雅维利给“新君主”建议说，贵族的“性情”（《困境》页 63）是危险的，他们必然倾向于有难以满足的野心，总想去统治和压迫平民，倾向于密谋反对君主；平民是不那么危险的，据说他们的性情主要是要自己不受统治和压迫²。所以我们能够理解，古人尤其看重的绅士的“恢宏大度”——借此人们可以看出某人可能成长为高贵的政治人的自然德性——为什么在马基雅维利笔下，颇为感伤地被视作令人惋惜的旧风尚。如果，我们从事后聪明的角度来看，马基雅维利从“人们实际上怎样生活”出发，希望找出“应该”出现的“新君主”（《君主论》和《论李维》在这一点上是一致的³），那种能够赶走蛮族，统一意大利的新君主，就是“绝对主义国家”的“主权者”，他是新国家形式的塑造者，这个新君主建立的国家将把自己超拔中立足于封建等级之上，教派之上，成为更加成功的暴力与资本的集装器，那么，我们也能够理解这样的新国家希望把贵族和平民都改造什么样的质料了。马基雅维利显然知道这种“时势”需要某种新东西，但他一直不能确定这一幕新的历史剧到底是喜剧，还是悲剧；所以，我们发现，他个人虽然十分欣赏卡米勒斯这类恢宏大度的人，但作为一个预言新制度和新风尚的人，他又自韬污于“反复无常”的自嘲嘲人之中。

¹ 参马基雅维利：《君主论》，商务印书馆 1997 年版，第 71 页。

² 参马基雅维利：《君主论》，第 46 页；马基雅维利：《论李维》，上海世纪出版社 2005 年版，第 163 页。

³ 参马基雅维利：《论李维》，第 73 页。

三 “文明” 奠基者的困境

是霍布斯帮助我们吧马基雅维利那里欲言又止的新意更加系统，更加坦率地表达了出来。

对于欧洲宗主权与神授君权混合而成的封建等级君主国家的悲哀状况，霍布斯可以用他的“自然状态”概念来描述，那就是“一切人对一切人的战争”（《困境》页 98）。而他的“利维坦”也即“主权国家”，则是结束自然状态，带领人们进入政治社会的“良方”。我们都记着这方子的核心内容：主权至上。霍布斯告诉我们，主权是国家这一法律人格，国家并非如亚里士多德所讲，是自然形成的，而是人造物。这一点上，霍布斯和马基雅维利一样，用人取代了古代哲学的“自然”和基督教的“上帝”作为政治社会的真正创造者（《困境》页 123）。对霍布斯来说，国家这一法律人格由君主一人，还是由贵族少数，或者由代表多数的议会来扮演，都无关问题的核心，最本质的问题是主权至上。“主权国家”主权至上的原则就是要把封建等级国家中分散的法权，无论是封建贵族还是教士等级分散享有的法权集中到承担主权国家人格的“主权者”那里。霍布斯带领我们和法学家对话，告诉我们所谓“习惯法”，如果不经主权者的明言或默许的认可¹，就不能成为合法的国法；他又带领我们重读《圣经》，教导我们，在基督教体系的国家中，上帝从来都是只和主权者定约的，是获得上帝授权的主权者选任祭司辅助自己统治人民，而不是相反²。对于君主的统治是来自上帝的直接授权还是间接来自上帝授权的教会这一典型的“神学-政治”争论，霍布斯明显地是站在“皇帝党”一边反对“教皇党”（《困境》页 152）的。不仅如此，基督教各宗派之间谁的信仰才是真正信仰的争论，也被至上的主权者的公共权力降低为私人私意之争。其根据是，那些出自不同人所谓“良知”的善与恶的评断，无论是作为宗教还是道德评断，都是来自那自身根本无法建立共同准则的个人激情，不经主权者这一唯一公共权力的代表的裁断，只能算是私人意见。借助主权至上的原则，霍布斯发明了主权国家中的政教分离原则（《困境》页 154）：宗教信仰是个人的内心的私事，它在不挑战主权者的权威，不危害公共安全的前提下可自由存在；但如果那些私人私意要通过言论、出版、集会等形式变成公开表达的意见，那么，主权者出于公共安全的职责必须保有审查、批准的权利。

鉴于霍布斯自诩为第一个现代政治哲学家，所以，他必然不会同意人们把他的政治哲学化约为仅仅是英国内战或中世纪不幸经验的一时救急之方。他认为自己的政治哲学洞悉了人的本性与国家本性的奥秘，必然是医治人类永恒疾病的永恒药方。依据他的政治哲学诊断，“一切人对一切人的战争”这一“自然状态”病症的根基深植于人性之中。

无论柏拉图、亚里士多德，还是他们的古罗马私淑弟子西塞罗，还是天主教的“天使博士”阿奎那，他们的目的论的人性论，他们所谓的终极目的和至善，在霍布斯看来，根本就不真实。霍布斯告诉我们，人性构成的核心在于意气(thumos)，意气是“对欲望的欲望”。古人那里统辖在理性之下的欲望和意气被霍布斯的颠覆工作彻底解放了出来。理性被贬低成只是服务于欲望扩展的算计能力，意志则不过是人在斟酌之中的最后一个欲望。既然没有一个终极目的和至善为欲望设定方向，那么我们就难怪理解霍布斯对幸福的定义了：“幸福就是欲望从一个目标到另一个目标不断发展，达到前一个目标不过是为后一个目标铺平道路。”

¹ 参霍布斯：《一位哲学家与英格兰普通法学者的对话》，上海世纪出版社 2006 年版，第 34 页。

² 参霍布斯：《利维坦》，商务印书馆 1996 年版，第 385 页。

¹既然人类欲望的目的不能享受一次就完了，既然它要永远确保到达未来欲望的道路，那么我们就不会惊讶于霍布斯为全人类提出来的共有普遍倾向，那就是“得其一，思其二，死而后已，永无休止的权势欲。”²幸运的是，除了骄傲、自负、猜忌这些“不良的激情”外，霍布斯帮助我们还发现了一种“有益的激情”，那就是“对暴死的恐惧（《困境》页 102）”。正是出于对暴死的恐惧使得人们相互订立契约，把他们在“自然状态”中保有的相互摧毁的权力交给一个“内保和平，外御强敌”的法律人格，它就是国家，它就是“利维坦”（《困境》页 123）。而承当这一人格的人，无论是一个人还是一个集体，就成为“主权者”，“主权者”具有“主权”，其他人成为他的“臣民”。缔约进入政治社会的人必须遵守他们脱离“自然状态”这一契约，还有主权者颁布的法律，否则就会受到主权者的惩罚。主权者自身是高于这个进入政治社会的“原始契约”的，因为对霍布斯来说，是那些进入政治社会的人自己相互定约，主权者并没有和他们定约（《困境》页 126）；主权者也是高于自己颁布的法律的，因为法律就是主权者的意志；主权者可以不受约束地改变自己的法律，正如他改变自己的意志，因为只负担自己规定的义务的人，等于没有义务。

今天我们总是怀疑霍布斯给我们勾画的“利维坦”是不是太骄傲自负，太“绝对主义”，太“专制”了；但霍布斯会坦率的答辩道，你只能说我所发明的国家是“人性的”，至多可以批评说，它“太人性”了。如果人并非如古人所言那样或追求止于至善的目的，或满足于果腹的自足；那么，本性虚荣、猜忌、竞争、自负的人正配得这样国家。没有这样的国家作为公共安全的威慑者，这些皆以为自己是“第一实体”的个人，在自由运动中只会陷入相互摧毁的可悲深渊。许多人在情感上十分不喜欢的“利维坦”——这一“骄傲之王”，恰恰是“骄傲”的“自由个体”和同样自由的其他个体为了还能像原子一样做自由运动，而必然会提出来的逻辑要求（《困境》页 128）。如果坚持霍布斯一样的知性真诚，如果我们承认霍布斯式的“小写的人”的“真实性”，那么，我们就应该接受其“利维坦”这一“大写的人”的“真理性”。

霍布斯不仅阐明了现代国家以个体为建构起点，以维护个体的权利为目的的法权结构，而且明确意识到了这一结构下个体与社会和国家之间的矛盾。如果没有国家，个体与个体之间的战争恰恰表明，作为个体集合的“社会”自然会趋向“至恶”（《困境》页 109）；为了避免“暴死”，国家，这个凌驾于个体和个体集合成的社会之上的法权的轴心才被人发明出来——但“主权国家”只是把从前存在的苦涩矛盾吞到了“利维坦”的内部，却没有能够完全消化掉：维护个人权利和履行集体义务的矛盾，政治原则与宗教原则的冲突，只不过被置换为了公共领域与私人领域的矛盾与冲突。按照施密特的看法，霍布斯的国家学说倾向于把国家变成无关善恶的，空洞的中立者，因而为后世自由主义发展出的形形色色的自由掏空强壮的“利维坦”的肚腹埋下了伏笔。的确，无论是在“对内”还是“对外”的方面，如果忘记自己原本要解决社会冲突的理论承诺，“利维坦”就会变成一个彻底失败的隐喻（《困境》页 154），在这一点上，施密特的批评切中了霍布斯式“困境”的要害；不过，霍布斯作为后世许多“主义”的理论启发者，包括自由主义的理论启发者，他的“反政治神学”（《困境》页 157），和那些向自由主义一隅发展其理论学说的人相比，展现出了更多的矛盾与含混，正是这种矛盾与含混，使霍布斯的理论仍然保留着与某些后辈相比，更加深刻宽广的视野。霍布斯的理论不可能坚决地把国家化约为社会，正因如此，国家不仅仅只被看作是社会的“守夜人”，恰恰相反，在霍布斯看来，没有国家，整个社会就会陷入到“无边的暗夜里”，没有国家，人类社会根本就不会有“白天”。尽管如此，霍布斯并没有一种“超出现代、甚至超

¹ 参霍布斯：《利维坦》，第 72 页。

² 同上。

出西方文明的更高政治哲学视野”（《困境》页 158），面对强大的精神对手——基督教，他只是把个人与社会、个人与国家、政治与宗教的对立作为人类不可避免的前提处境接受下来；“利维坦”是人工打造的一艘“大船”，它能够防止人群沉入“暴死”的“至恶”深渊，至于“大船”上的人们要驶向何方，他的政治学说并不能直接回答，据说，作为激情的动物，他们在“大船”的载浮下，可以不断从一个欲望目标，向另一个欲望目标不断转换，社会也会因此而“文明”和“繁荣”。

在霍布斯式的国家与社会分离的前提下，洛克进一步探讨了现代西方文明的建制原则。和霍布斯对人类“自然”境况的阴暗估计相比，洛克的理论起点似乎乐观了许多。在洛克看来，以封建贵族为典型的那种充满激情地追求“相互承认”，激昂地追求荣誉，不惜“战斗至死”的精神，不能代表更加“普遍”的人性。更加“普遍”，更加“自然”的人性是那种为照顾好自己的自我保存而勤勉劳动的“贪生”精神。因此，洛克的理论虽然分享了和霍布斯一样的“自然状态”概念，但“自然状态”被他改造得更加具有“和平”色彩（《困境》页 270）：“自然状态”中个人们所拥有的“自然权利”，主要不是杀死对方的“战争权”，而是通过自己的劳动获取和占有生活资料的“财产权”¹。这些处于“自然状态”中的个人们，可以不诉诸战争，而靠理性与自然法来排解纠纷；但“自然状态”只能诉诸自然理性，却缺少众人承认的明言的法度，及其下公正的裁判者与执行者”，这是明显的不足，为了弥补之，就需要通过契约建立政治社会（《困境》页 271）。不过，这个作为政治社会关键的“裁判者与执行者”需要和其他个人一起缔结契约，不能像霍布斯那里的“主权者”那样，仍借助停留于“自然状态”来供给法律和“暴死的恐惧”。问题是，如果主权者自身在法律之下，那么，高于主权者意志的法律来源在哪里呢？洛克可能会回答说，在“社会”（《困境》页 123），好像在和主权者缔约前，个人们自己先相互缔约，而后又和主权者缔约，前一个缔约行动造成了“社会”，后一个则造成了“政治社会”或“有政治”的社会。既然“有政治”的社会的目的是保护财产，那么“社会”的核心构成法则就是“财产”吗？这个离“自然状态”更近的“社会”不依靠霍布斯的主权国家，是如何能存在的呢？洛克的尝试的解释逻辑是，个人的劳动（《困境》页 273）确认了财产占有这一“原始的正义”，即便从大自然中把土地等生活资料标记为自己所有，超出了自我保存的需要，只要不浪费，因大自然本身的丰裕而仍然能留有足够的自然资源供其他后来者占有；金银等被发现作为财产的等价物，也即货币，又补充了“交换的正义”，货币使人们在劳动及其产品交换的基础上造成了“社会”。但明智的洛克明显觉得，货币发明所释放的占有的贪婪本身难以自证其“自然正当”，所以他又增加了占有作为手段价值的功利论证：那就是这种贪婪所刺激的勤劳本身，据说可以使自然生产率增殖百倍，以至于一个英格兰的粗工，会生活得比美洲印第安统治者都幸福。²

我们今天知道，财产权是欧洲现代资本主义文明的重要机制，从财产权衍生出了市场社会或布尔乔亚社会。为确证这一社会秩序合于自然正当的论证，人们总是回头重读洛克的相关学说。但是，洛克恐怕觉得即使附加了功利主义的论证也不足以证明有财产的市民就可以构成社会的基础。事实上，洛克希望在最传统的社会单位——“家庭”里，“父权”家长不仅仅是家庭财产的主人，还要让自己维持的家庭负担起教育孩子的责任。不过值得注意的是，他和柏拉图争论，教育不应该由国家来担当，据说，这样会导致费尔默所喜欢的，家庭与国家同构的“父权制”（《困境》页 301）。尽管如此，洛克一直关心的“教育”不断诉诸的仍然是一个绅士教育的传统。虽然这些绅士之少只占人群十分之一二（《困境》页 303），但这些身体强健、德才兼备者才是洛克的教育真正关注的核心培养目标。当然，除了传统人文教育

¹ 参洛克：《政府论》（下篇），商务印书馆 1996 年版，第 18 页。

² 参洛克：《政府论》（下篇），第 27 页。

的条目，“商业计算”这些虽取自商人，为传统绅士所轻视的“手艺”，因为有助于维持家产，也被洛克列入“新绅士”教育的条目。¹无论如何，洛克谈到了太多罗尔斯式的“无知之幕”所遮蔽的“家庭”（《困境》页 282）和“德性”（《困境》页 304,307），因为他敏感地意识到，以劳动与商品交换为主要领域的“市民社会”附加上一个负责公共安全的“政府”还不足以立家兴国奠立一个更加牢固的“自然”基础。看来，后世的学者们关于洛克到底是“自由主义者”，还是“共和主义者”的争论不是完全空穴来风的，至少，这些争论关注到了洛克本人理论的复杂性，洛克既要对那些古典绅士谈论劳动与财产的价值，又要对那些新生的布尔乔亚讲德性。洛克的政治哲学与其说开创了一个自由主义思想传统，不如说是顺应了一个无法逆转的平等与民主的社会趋势（《困境》页 305）；在顺应这一趋势的同时，洛克的“补救方案”是对家庭及其应该负担起的教育功能的强调，虽然在今天，伴随着个人权利对家庭“自然地位”的削弱，这一补救方案显得不是很成功，但洛克明显知道自由平等社会不能依靠纯粹的“权利”原则来维持，至少需要立足于人性根底上的哪怕最低限度的“善与德性”为补充。

四 “自然宗教”的意图

“绝对君主”通过“主权至上”配之以“政教分离”的原则，帮助欧洲人从其进退维谷的“神学—政治”困境中开辟出了“民族国家”这一逻辑上先有“国家”、后有“民族”的新秩序空间；随后，这一新的政治社会内部，又有了“国家”与“社会”的两分。这一渐渐形成的制度构架，与思想家们抨击启示宗教，开展理性启蒙，传播科学与艺术的宣教实践一起，共同汇成了现代西方充满矛盾的“文明化”的进程。如果说，霍布斯、洛克对现代西方的“文明化”进程虽然抱有些许疑虑，但大体上顺应此种“不可逆转的大势”而运思自己的政治哲学的话，那么，卢梭的政治哲学则饱含对自己前辈们开创的“进步”事业的深刻怀疑和批判，卢梭是“文明化”“大势”的激烈的“反动者”。

在卢梭看来，现代国家和市民社会的形构，以及启蒙哲人鼓吹的科学与艺术的“繁荣”，对欧洲人来说并非“进步”的福音，相反，很可能是“衰落”的征兆。为了启发我们，卢梭带领我们重新审视了古埃及、古希腊和罗马，甚至是古代中国盛衰循环的历史。²他告诉我们，邦国的强大正是和淳朴的民风、高贵的德行联系在一起的，而奢侈虚文的“文明”恰恰是亡国丧邦的前奏。这一“比较文明”的视野让卢梭对自己所在的现代欧洲的症候给出了诊断：风俗浇薄，品味败坏，人心腐化——“自以为自己是其他一切的主人，其实比其他一切更是奴隶。”³这一切是如何发生的呢？为了避免这种沦落，人和他们所构成的社会和国家又当如何呢？为了回答这些问题，我们必须和卢梭一起继续踏上他的“重估”之旅。

卢梭继承了霍布斯、洛克这些前辈研究政治社会的方式，那就是为了避免当下习俗偏见的遮蔽，哲学家要把自己的探究转向“自然状态”下“自然的人”。但他认为，霍布斯和洛克所发现的“自然的人”只是被文明习俗所污染了的“伪自然人”，这些人头脑中已经有了

¹ 参洛克：《教育片论》，上海世纪出版社 2005 年版，第 270 页。

² 参卢梭：《论科学与艺术》，商务印书馆 1997 年版，第 11 页。

³ 参卢梭：《社会契约论》，商务印书馆 2002 年版，第 8 页。

太多的权势、名望、自负和贪婪。¹卢梭发现，真正的“自然人”只有淳朴的“存在感”，他们的“自我保存”欲望，不过是在自然必然律之下的消极的自然冲动，饥饿便直接去寻找食物，吃饱便鼓腹闲游，根本没有“长虑顾后”的“占有欲”；他们也没有死的概念，遑论“对暴死的恐惧”；他们天性温良，怀有对同类天然的同情。真正自然人那种在自然律下顺应人的生存需要的有限欲望被卢梭称作自爱(amour de soi)，它有别于自负(amour-propre)。后一种不自然的欲望是一种虚荣（《困境》页 323），它把对别人优胜的镜像视为对自我的确认，那正是文明人的欲望实质。正因为“自然人”如此，所以，真正的“自然状态”是悠闲散居的个体之间的“自由、平等”状态。

然而，火山、地震、洪水等外在环境的刺激，还有人们交往中语言和理性的发展，都使得人的“不自然”的欲望增长，其最终的结果就是，我们将堕入“占有欲”和“统治欲”及对它们的“报复”和“反抗”所推动的“战争”的边缘。为了摆脱这种危险，最先是富有的人出于自身长久利益的考虑，开始建立政治社会。这些由“富者支配穷者”经“强者支配弱者”到“主人支配奴隶”的政治社会，历史上虽然都被合法化，但其合法化的结果却是使得人们被奴役的境况愈加悲惨²。面对这一幽暗的人类状况，卢梭认为，人虽然不可能简单返回前一政治社会的状态，但可以用“自然”的标准构造一个准自然的生活状态。卢梭的方案是，以“公意”重建社会契约（《困境》页 319）。公意不同于“众意”，众意是个体意愿的简单算术叠加，公意则是每个人从自己的“良知”出发，瞬间形成的作为真正的整体的人民所表达的意志，公意建构了政治社会的“主权”³，有公意才有作为主权者的人民，才有合法的“主权”。卢梭告诉我们，以此标准缔结社会契约而实现的联合不仅会使人像从前一样自由，而且他的能力、思想和整个灵魂都会得到空前的提高。

是卢梭为后世提供了“人民主权”这一现代“民主共和”理论不可或缺的概念。但后世的人们在论证人民主权的正当性时，往往会忘记卢梭对“民主共和”的承载者，也即“人民”的高度的道德要求。形成合法政治社会的不能是众意，而是“公意”，“公意”与淳朴良善的人民不可分离，这样的人民每个人都是有“良知”的个体。可在一个“风俗浇薄，品味败坏，人心腐化”的“开放社会”，寻找这样的人和人民又是多么艰难的一件事呢？为了回应这一难题，卢梭不得不提供一个更加整全的解决之道，卢梭的教育方案（《困境》页 322）作为其政治哲学不可或缺的组成部分，如此重要地呈现在了我们面前。为了找到这样的人和人民，卢梭不得不发明一种“教化”（culture）的方法，经过这种教化，生活在文明中的普通人，既可以拥有严肃的公共精神，更接近古典城邦公民，又能抵御住“文明化”的腐蚀，而更接近于淳朴的自然人。卢梭的教化方法假设了人性的可塑性(perfectibility)。15岁之前，导师让爱弥儿远离文明的规约，在自然必然性的支配下学会认识自己有限的自然欲望，了解它的易满足性，同时让爱弥儿认识到文明的虚荣奢华的外在性，培养他尽可能不依赖于政治社会的独立性⁴。15岁之后，抑制欲望的教育又转向了激扬意气的教育。导师要通过发展爱弥儿的想象力，把他对异性的渴求扩展为对同类的友爱和同情，从而为爱弥儿成为有高尚的道德情操和主动奉献精神的公民打下基础。

如果说，霍布斯和洛克把人性从柏拉图意义上的高贵的理性的支配下解放出来，用“自我保存”的平庸理性在背后悄悄遥控那意气 and 欲望的混合物的话；那么，卢梭则用自己的哲

¹ 参卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆 1997 年版，第 148 页。

² 同上，页 141。

³ 参卢梭：《社会契约论》，第 25 页。

⁴ 参卢梭：《爱弥儿》（上），商务印书馆 1994 年版，第 319 页。

学把欲望和意气分隔开来。欲望只是在自然必然性对人的强制下才显出自己的合法基础，但这种合法基础相对于意气所要求的“自由”却又是第二位的。这种超越自然欲望的自我规定能力单独地提供了人的本质规定，那就是人的“自由”。这种自由与其说是人天性的善，不如说是人性超越善恶的“可塑性”。现在，自由的可能性攻击了自负、贪婪的文明，攻击了“自我保存”的恐惧，代之以一种解放出来的意志激情。可是，谁又能保证这意志的激情不是私人强烈欲望的另一种形式呢？为了回应这种疑问，萨瓦牧师用“良知”¹的概念帮他的学生于习俗的启示宗教之外回忆起了“爱善”的“自然宗教”，这一更加融贯的“自然教导”（《困境》页 325）。“意志自由”必须和“灵魂不灭”以及“上帝设计”这两个信条一起，构成这一“自然宗教”的关键。

早期的现代政治哲学家们面对欧洲纷乱的“神学-政治”困境，发明了现代自然法学说，他们不满于古代和中世纪哲学家为个体于自然法秩序之差序中安排的位置和相应责任，他们不相信个人承担了这有机秩序中的责任，就同时实现了自己的德性与幸福的一致（《困境》页 370）。他们通过“自然状态”的假设把个体从所有的目的秩序中抽离出来，个体变成了目的，而通过社会契约重新打造的个体与个体联合的政治社会则丧失了自身的目的，沦为个人这一“至上目的”的工具。萨瓦牧师的“自然宗教”告白，虽然也严厉批评了启示宗教的宗派狂热主义的危害，但同时强调，自己的“自然”教诲与时代流行的那些同样攻击启示宗教的启蒙哲学家们不同。这些启蒙哲学家在把人们由信仰引向理性，由神启引向自然时，却在自然观上走向了机械唯物主义和偶然决定论，在认识论上走向了怀疑主义，道德学说上走向了相对主义（《困境》页 331）。卢梭的萨瓦牧师则为我们展现了对“自然之书”（《困境》页 362）的不同读法，藉此为我们呈现了一个联接“自然”与“自由”的“道德宗教化与宗教道德化的方案”（《困境》页 325）。首先，从个体的“自然”角度，萨瓦牧师发现，灵魂是个体这个圆周的圆心，灵魂而不是肉体才是实体，灵魂是不灭的，灵魂有其主宰并超越肉体的功能：良知能爱善，理性能知善，意志能择善。其次，就整个的自然秩序来说，上帝是这包括人在内的庄严圆周秩序的圆心，是这一秩序的设计者。卢梭借萨瓦牧师之口所表达的“意志自由”、“灵魂不灭”、“上帝设计”的告白看来是要引领人们返回到某种古代斯多亚式的自然法教诲，他教导人要秉着自己的良知，倾听更加高贵的自然之声与神意，在更加整全的秩序中完成自己的天职。

至此，卢梭的政治哲学达到了现代自然法与社会契约学说的顶点。一方面，他的政治哲学宣告了早期现代政治哲学的危机，在批判现代前辈的基础上，那被从人的自然本性中剥夺的内在目的，通过伟大自然秩序的设计者——上帝，透过人的“良知”又曲折地还给了人，这好像表明，上帝透过自然，保证了人通过“公意”建立有机的、伦理与政治合一的政治体的可欲性与可能性，在这一点上，卢梭好像要把我们转化成古代的“人与城邦”；另一方面，合法的政治秩序的建立在于卢梭的逻辑上又依赖于每个个体，但个体的“意志自由”被赋予的高度地位又意味着，人不仅可以选择“善”，而且可以选择“恶”，因为“自由意志”总是不能等同于“善良意志”，善良意志更不能等同于来自上帝的“普遍意志”，这样，“灵魂不灭”这一条款就变得十分必要了，因为它可以给那些个体，也即“自由的”“可能性”们以足够的时间，去和自然一起去实现上帝的设计，在这一点上，卢梭好像又开辟了后世的“历史哲学”。

一直徘徊于“自然”与“历史”之间卢梭的政治哲学，通过自己对“文明化”现代进程的批判，重新敞开了“现代人”与“古代人”的争论：一方面，卢梭知道，伟大立法者是良好政治的真正开端，却没有像柏拉图那样公开支持建立“美德定次”的“封闭社会”与等级

¹ 参卢梭：《爱弥儿》（下），商务印书馆 1994 年版，第 377 页。

政体，因为卢梭认为，人从本性上就爱自由平等，为爱自由平等的人们立法的人，最好是“外邦人”，他为“他们”建立了良法，便转身离开，如此，伟大的立法者与淳朴人民的相遇变成了真正的“偶然”；另一方面，卢梭虽然强调意志自由的道德与政治价值，却没有像康德那样公开宣称“开放社会”的历史演进必然会实现“天意”，因为卢梭知道，良善风俗来自“自然的人”，“自然的人”来自“封闭”的“自然教育”，如此，那伟大的立法者，作为“反文明”的“自然之教”的导师又没有完全离开，而只是“隐”于“文明”社会之中，他孤独地漫步着，或许在独自感受着“存在的喜悦”，或许在寻找着能够和自己分享这种喜悦的朋友们。

五 结语

一百五十多年来，“现代西方”，这个“他者”，作为中国最重要的“挑战者”，已经把自己的影响力逐渐渗透到了作为“应战者”的中国的心智内部。以至于，许多人只记得西方是我们最重要的参照者和师法者，而忘记了中国和西方的关系，无论是对手还是伙伴，都是一种“挑战—应战”的“文明间的关系”。如果每个文明都有各自盛衰的节律，我们就不应该盲目地把几种当代西方流行的，无论是右翼的，还是左翼的“主义”，当作“最后”西方的“最后”方案，而是应该拉长历史的透镜，冷静地审视西方现代文明的得失。《困境》一书的洞识正在于此，它以娓娓道来的笔触，深描了西方现代文明奠基时刻就产生的内在矛盾与困境，那些经历和预断到自己文明困境的政治哲学家们展开了严肃的争论：“现时代的我们，到底应该顺势，还是逆势，应该效法古人，还是今人，才能更好地把握自己文明的方向呢？”只有重新回忆起西方内部的“古今之争”，我们才能抛却把“现时代的西方”视作历史的“终结者”的幻想，揭开把中国与西方的差异仅仅看作是“中国之古”与“西方之今”的“古今之别”的迷误；只有既深入西方的现代经验，又超越对这一历史经验的自我确证，我们才能回到“中西之辨”的超越西方文明的视野，重新思考中西文明各自的“古今问题”。好学深思的读者一定会问，如果逢彼文明之衰，此文明就会必然因此而盛，因此而喜吗？我们自己的文明又处在历史循环的哪个节点上呢？如果把《困境》一书看作是作者邀请我们去发现这一问题，并寻找答案的一次远航的话，作者已经陪伴我们走出很远了，如果想继续这一发现之旅，有心的朋友应该做好准备，把这一次的终点当作新的起点，自己去重新开始。