

R E S P U B L I C A

主 编 李 强  
编 委 李 强  
高全喜  
刘小枫  
汪 丁 丁  
朱 广 生  
贺 卫 方

「公共论坛」第八辑

RESIPUBLICA

# 社会理论的 两种传统



Simplified Chinese Copyright ©2012 by SDX Joint Publishing Company  
All Rights Reserved.

本作品中文版权由生活·读书·新知三联书店所有。  
未经许可，不得翻印。

图书在版编目（C I P）数据

社会理论的两种传统/王焱主编；李强等编。—

北京：生活·读书·新知三联书店，2012.7

（公共论丛，第8辑）

ISBN 978-7-108-04059-6

I. ①社… II. ①王…②李… III. ①社会学—研究  
—英国②社会学—研究—法国 IV. ①C91

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第043649号

责任编辑 饶淑荣

装帧设计 罗 洪

责任印制 卢 岳

出版发行 生活·读书·新知三联书店

（北京市东城区美术馆东街22号）

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2012年7月北京第1版

2012年7月北京第1次印刷

开 本 850毫米×1168毫米 1/32 印张17.625

字 数 266千字

印 数 0,001—5,000册

定 价 45.00元

# 目 录

写在前面 1

## 公共论坛——社会理论的两种传统

- 拉里·西登托普 两种自由传统 / 3
- 马克·里拉 政治哲学：在英语世界与欧陆之间 / 30
- 朱迪思·史克拉 自由的面孔  
——两种自由在美国 / 53
- 钱永祥 演化论适合陈述自由主义吗？  
——对哈耶克式论证的反思 / 72
- 刘训练 两个传统与两种自由观发微 / 92
- 高全喜 应 奇 李 强 韩水法 刘 擎 任剑涛  
曹卫东 刘训练 薛 军 李洪雷 刘海波 肖 滨  
胡传胜 谈火生 陈 伟 徐友渔 徐向东 佟德志
- 政治理论的两种传统与汉语学界  
——学术研讨会发言选刊 / 119

## 专 论

- 韩水法 政治哲学与道德哲学 / 193  
江宜桦 “政治”概念之分析 / 222  
周 枫 个人主义：现代政治思想冲突的一个焦点 / 270

## 域外新论

- 大卫·戴岑豪斯 为什么是卡尔·施米特？ / 305  
唐纳德 自然法与自然权利 / 332

## 新知旧学

- 单世联 梁启超与德国国家主义 / 373  
王 焱 从戊戌变法到辛亥革命的历史演变  
——以康有为为中心的考察 / 423

## 学人志

- 凯利·保罗南 韦伯的自由观 / 469  
Petri Koikkalainen and Sami Syrjämäki  
与过去相遇：斯金纳访谈 / 498

## 公共书林 / 537



## 写在前面

从1734年起,孟德斯鸠呕心沥血伏案写作,用了整整十三个年头,写作《论法的精神》。1748年11月,他的这部书终于得以在瑞士正式出版。当时评论界既有好评如潮,也不乏驳难非议。其中,一位研究法学与伦理学的学者评论最为有趣,他说他感觉到,孟氏作为“一个外人闯进他人的领地行猎来了”。时至今日,孟德斯鸠的这部著作尽管早已跻身于名著之林,但是关于此书的性质,依然人言言殊。在囿于现今学科建制的学界看来,该书实在很难归类,书名像是一本关于法学的著作,其研究对象也包括了法律与政体的类型等,但在内容上却是包罗万象,并不仅仅涉及法学和政治学。即使是在那个时代的学人眼中,此书也是将那些通常看来毫无关联的东西加以综合分析,但是最终,竟然导致了一些具有普遍性原理的出现。

孟氏关于法的理念,一是自然法,即认为法是由事物的性质产生出来的必然关系。在这个意义上,一切存在物都有他们的法(法则)。这些规律是确定不移的关系。但是另一方面,在孟德斯

鸠看来,法律的不同形式又取决于特定的环境特别是社会状况。孟德斯鸠政治法学的新颖之处,就在于他引入了具体的历史—社会关系。与通常的法学家不同,他论述的是一种广义的法,所以,该书书名用以表述法的概念是“loi”一词,在法语中既有“法律”也有“规则”之意,而不是法学家通常使用的“droit”。结果,这一点也不免引来许多法学家的非议。他们认为,法非关系,关系非法。而孟德斯鸠法学观点的新颖之处,就在于他引入了具体的历史社会关系。毋宁说,他论述的其实是一种广义的法,那些正统法学家看到他引进社会关系来研究法学,觉得这不是传统意义上的法。而孟德斯鸠认为,人受很多种事物的支配,包括物质的、社会的、精神的因素,因此他提出了“法的精神”的概念。他认为,“法的精神”是一个包括所有局部的总体解释,从而将传统的法学研究提升到了社会理论的高度,在这一意义上,“法的精神”,其实也就是我们说的“社会理论的精神”。

孟德斯鸠怎样看待社会(société)这一事物呢?首先,他认为社会是有别于政治、经济等事物的;其次,他将社会视为本身具有一个整体结构的大系统,是一个其各个部分只有从总体上来看才有意义的系统。尽管社会现象从表面看来千差万别,但是在深层次上存在一定的结构,包括各种准则、制度、法律,这就是社会理论家所说的“社会建制”。法就是社会整体精神或者内在本质的一种表现,各种不同的法律虽然都是人类理性的体现,但各个国家民族的法又都有其各自的特性。后来的研究者说,孟德斯鸠把自己的哲学、社会学、法学、经济学和历史学观点结成一个恢弘的体系。由于孟德斯鸠的理论视野非常宽广,他看到了现代性的多种面相,这对现在我们所研究的很多问题依然具有借鉴意义,因

此现代法国学者路易·阿尔都塞(L. Althusser)认为,孟德斯鸠是近代社会理论的先驱。

社会理论或者社会思想的研究,起源于对于现代性的深入思考和全面探究。英国社会理论家吉登斯曾经指出,“现代性指社会生活或组织模式,大约十七世纪出现在欧洲,并且在后来岁月里不同程度地在世界范围内产生着影响。”在它诞生的第一个百年里,出现了马克思、韦伯、涂尔干等经典大师。在当代,则有哈贝马斯、卢曼、吉登斯等人。

从吉登斯的分析论述中,可以看到社会理论是近代学术的一个产物,起源于古今社会在某种程度上的断裂。现代社会制度在某些方面是独一无二的,在形式上有别于所有类型的传统制度。吉登斯认为,现代性之所以能够获得空前的扩张,最重要的原因有两个。一个是资本主义,即我们现在所说的市场经济(西方学者一般把它定义为一种经济制度,主要内容包括私有产权保护,资源主要依赖市场加以配置等)。现代性扩张的第二个制度性因素就是民族国家的出现,这是一种新型的政治组织形式。而孟氏的社会思想就同时包含对现代性这双重面向的深入思考。

---

孟德斯鸠这本书最重要的意义,在于为人文社会科学学术开创了社会理论的研究取向。在他所处的那个时代,英法两国知识界的交流非常频繁,孟德斯鸠也经常去英国旅行。当时在英国发生了工商业革命,工商业的高速发展带来了新的时代气息。古典哲学家像柏拉图曾经抱怨过贸易破坏了社会的良风与美德,但是

孟德斯鸠却认为,在商业贸易风尚产生之前,欧洲的风俗并不是善良淳朴的风俗,而是充斥着暴力掠夺等野蛮行为,主要是由于商业贸易行为的出现,才使得这种政教习俗变得和平、文雅,逐渐文明起来了,这有助于人们摆脱那些有害的偏见。孟德斯鸠讴歌商业文明给人类社会带来长久而深远的改变,所以他说,“哪里有贸易,哪里就有文明,哪里的文明就增长。”“商业文明可以使人培养温文尔雅的精神。”他的社会思想的研究主题之一,就是讴歌商业贸易的发展给人类社会带来了双重益处:一是商业通过扩大人与人之间的关系,促进市民社会共同成员开始相互了解,由此使得他们逐渐失去了攻击性,以往时代,这种攻击性时常导致战争的发生。二是商业社会带来社会的繁荣,对比于那个时代专门从事劫掠的军队与政府,政治权力对社会蛮横的干预,其实是有害无益的。对于激情与利益之间的紧张,孟氏认为,激情可以使人作非作歹,但是利益却可以起到制衡作用。不宁唯是,“虽然每个人都认为是在为自身的利益而工作,但结果却是为公共福利作出了贡献。”(《论法的精神》第3卷,第7章)美国学者赫希曼就此认为,孟德斯鸠早在斯密之前即已“系统阐述了‘看不见的手’这一思想,即关于使个人的欲求不知不觉地与公共利益合而为一的思想”(A. 赫希曼著,李新华等译,《欲望与利益》,上海文艺出版社,第2—3页)。正是孟德斯鸠开创的社会思想研究这一维度,启发了其后的苏格兰启蒙学派。

苏格兰启蒙学派是英国格拉斯哥与爱丁堡的学者形成的一个思想群体,他们和法国哲学界有很多交往,像休谟就曾经在自己家里接待过卢梭。这一学派的杰出之处在于,和十八世纪法国的启蒙哲学家不同,他们把社会视为具有自身历史的独特结构,

认为不能把应当作为独立研究对象的社会等同于个人和国家之间的关系。而在十八世纪法国启蒙学派编写的《百科全书》中却没有社会的条目,在后者看来,哲学就是最高的学问。

苏格兰学派的重镇亚当·斯密在讲授道德科学的时候,所教授的内容包括今天社会科学范围内的各个科目。他认为社会科学由两个部分组成,除公益外的其他美德部分叫做伦理学,讨论公益的部分叫法理学。亚当·斯密以及其他苏格兰思想家都不赞同当时流行的那种社会契约论思想,他们认为只有人们合作的时候才能找到所追求的东西。社会成员相互之间的爱和吸引,不得伤害的天性,就是使得人群能够走向联合的基础。亚当·斯密把这个东西称做“正义”,正义不是准备去爱别人,而是阻止伤害,所以政府一要制定行为规则,二要提供法官与司法程序,以惩处对一般人进行伤害的行为并提供救济。政府的职责除了维护社会稳定之外,还包括维护国家安全,防范外部侵略等等。在苏格兰学派看来,社会秩序是在个人不考虑公共利益的情况下追求各自的私人利益而无意识造成的。个人追求自身的利益,被视为人类行为的原动力,而公共利益不过是个人利益的加“和”。社会的自发秩序是人类行为的结果而不是人类设计的结果。自发秩序就是指社会的实践、规则、制度,它们并不是出于人们预见到会得到好处而有意识自觉地创建出来的秩序,而是追求自己目标的人无意识地导致的结果。苏格兰学派社会理论有一个最重要的贡献,他们强调理性的成长是受到社会演化的制约的,人的理性并没有跳出文明之外重新对文明做整体性重新设计的能力,因此一切社会进步都必须以传统作为基础。

当代哲学家、加拿大的查尔斯·泰勒认为,在英国,社会被视

为一个外在于政治的实体,实际上社会被划归为经济体范畴,认为社会是一系列相互关联的生产行为、交换行为和消费行为的总和,它有自己的内在动力和自己的规律,这集中体现在亚当·斯密的著作里。后来德国哲学家黑格尔研究了苏格兰学派对于社会的构想,认为苏格兰学派建构的市民社会模型只能说是社会中的市民部分,不同于家庭和国家,只是市场,只是社会的商业部分。要让这个市场得以运作、成员得以受到保护,需要有必需的制度和机构,才能有助于个人利益的实现,因此他把私人财产所有权视为市民社会最重要的特征。而关于政治共同体的观念,在苏格兰学派那里却没有得到多少重视。

尽管苏格兰启蒙学派的很多成员都承认他们受惠于孟德斯鸠,但他们却没有注意到,孟德斯鸠在讴歌商业贸易带来文明的同时,也指出贸易将人的一切关系都金钱化的弊端,因此,他同时也指出,应当通过设立制度和宪法来进行政治体制改革。希尔斯所说的那种具有“公民”观念的社会模型,主要就来自于法国社会思想的贡献。托克维尔曾经指出,尽管一个自由社会久而久之会带来富裕和财富,但是自由本身是有价值的,这和自由所带来的经济利益无关,在自由中寻求自由以外的东西就会受奴役。这是对苏格兰学派的一种批判,因为这个学派认为,“公共自由或我们所称的政治自由,只具有辅助性的或工具性的重要性,因为其重要性只在于强化个人的自由。”([英]唐纳德·温奇著,《亚当·斯密的政治学》,褚平译,第37页)

受当时政治经济学的影响,苏格兰学派把经济和生产力的决定论推到了极致。这种以物质财富生产分配来解释近代社会意义的做法,实际上是亚当·斯密的成就,也是后来马克思政治经

济学的一个重点。苏格兰学派要求建立和工商贸易发展相适应的社会政治体制。他们对社会理论的贡献,主要是把社会看做是一个过程,是演化的结果,是一定的经济社会和历史力量的产物,可以通过经验科学的方法加以分析和把握。特别是他们强调社会建制是社会行动无意的后果造成的,这就既对法国启蒙哲学家的思想误区给予顶门一针,也突破了孟德斯鸠社会理论静态分析的局限。但是他们的社会模型却都是围绕“经济人”建构起来的。

近代中国知识人大多也相信苏格兰学派的经济决定论,所以很多先前信奉马克思的人摇身一变就成为哈耶克的追随者,加拿大哲学家查尔斯·泰勒指出的这一现象,可能症结就在于此。很多人认为,经济秩序是一种最好、最理想的社会秩序,社会的各个组成部分应该推广这种经济思维和经济秩序,以至于久而久之,人们在一事当前面临抉择时,大都从当下的短期效益出发,这在现代社会中已经成为一种主要的思维惯性。

苏格兰学派总的倾向是力图用个人利益来制约激情,以道德情操来调节市场社会。也正因此,亚当·斯密具有了两种身份,一个是社会理论家,一个是道德哲学家。作为社会理论家,他特别弘扬商业社会带来的自由;但是作为道德哲学家,他也批评这种社会所特有的缺失,他在《道德情操论》里强调每个人都有看见别人受苦难、产生同情情绪的倾向等等。但是他对于市民社会及其政治体制所导致的结果,只能用一种虚拟的“道德人”来进行调和,未免过于苍白了,他没有能够从社会建制方面来纠正市民社会所带来的弊端。

施特劳斯学派的克罗普西认为,用亚当·斯密的道德教诲作为基础的社会,其实就是现代形成的自由商业社会,“斯密并不以

政治或社会生活的出现来划分文明和野蛮。他所指的文明生活，全归最高等的经济生活，亦即以人的文明程度和人的经济组织的发育程度并列。只有商业活动充分发展的社会，才配称为文明社会。”于是，“传统的政治问题，就变成了某种经济问题的呈现。”（《经体与政体》）在亚当·斯密社会理论中，我们可以看到，现代社会的政治之维，就在此失落了。

## 二

卢梭一方面自称是孟德斯鸠的传人，想要解决苏格兰学派市民社会的模型所造成的公民身份缺失问题。另一方面又受到古典哲学家柏拉图的影响，想用政治来整合社会。卢梭对平等作出了最充分的论证。他认为，市民社会以商业为基础，自然会产生一种不平等的社会现象，比如说商业社会有雇主和雇工，所以无法形成一个平等的关系。由于市民社会是人类不平等的来源，因此，他想用激情来制衡这种单纯依赖利益构成的关系。但是他和孟德斯鸠的社会观却有着根本的不同。在孟德斯鸠看来，社会是一个以客观结构或者客观因素为中心构成的体系；而在卢梭那里，社会是集个人意志而形成的以神秘的“公意”作为基础的有机体。通过卢梭，法国社会思想形成了一个可以称之为从贵族主义出发的“平等论转向”。孟德斯鸠出身于贵族，在他构想的社会里面，贵族是一个不可或缺的社会力量。但是到卢梭那儿，贵族阶层的力量消失了，取而代之的，“不是斯巴达人，也不是雅典人，而是一群自私自利的商人。”对于卢梭来说，没有平等，就不可能有自由，因此他想要找到一个出路，将平等重新注入法国的社会思



想里面。

卢梭认为,对公民而言,其生存全在于他和城邦的关系,在于他明白自己的利益和公益是一致的;而资产阶级把自身利益和公益做了一种区分,要实现他们的利益就需要社会的存在,他们利用市民社会剥削他人,同时又依赖他人生存,资产阶级必须通过与他人的关系来界定自己。假如人们不再相信公益存在的话,资产者就产生了。所以,卢梭不太相信靠自我利益产生的市民社会能够提升自由和平等。受古典哲学的影响,他没有看到现代社会正是从国家中分离出来的。他的解决方案是把社会和国家视为同一个事物。卢梭将自己原来名为《论市民社会》(*De La Société Civile*)的著作,改为《社会契约论》(*De Contrat Social*),就是在看到市民社会所带来的弊端之后,为了表示对于单纯以个人占有为中心的市民社会的异议。他想通过社会契约论,打造出一个政治与社会合一的社会模型。这其实就是回到古典哲学家的城邦国家。在苏格兰启蒙思想那里,在个人主义强劲动力的推动下,英国人建立了适合资产者的政治社会体制,但是在卢梭看来,只有让资产者成为公民,才能真正实现平等和自由。市民社会在卢梭看来只能使人堕落。在分散的个人没有经过充分政治整合的情况下,卢梭提出,解决方法是从自然状态出发,把社会分解成个人,订立契约,建立国家。但是这样一来,社会的维度就消失了。

### 三

法国古典社会思想的集大成者,非托克维尔莫属。在苏格兰学派看来,现代性的新颖之处,就在于现代工商业的大发展;而在

托克维尔看来,现代性却意味着民主制取代贵族制的世界性的同质化进程。法国古典社会思想的模型是一个自由民主社会的模型,这是苏格兰与法国社会理论之间的一个本质上的区别,两者之间存在着一种张力。

苏格兰学派的社会理论,以自利的个人为基础,但是一味诉诸私人利益,形成的只能是一个缺乏政治维度的市民社会。由于这一社会以私人占有为基底,所以,市民社会(civil society)由此也就成为一个单纯的资产者的社会(bourgeois society)。而孟德斯鸠、卢梭直至托克维尔的法国社会思想传统视野里,“人既不是天使,也不是野兽”,“而是无和全中间的一个中项”(法国思想家Pascal语),在托克维尔看来,人们追逐财富的本能欲望与通过参与政治引人向上的境界的提升,需要一种平衡。单单是追求赤裸裸的物质利益,不可能构成真正的政治社会。近代民主作为一种同质化的力量鼓励人们去追求自己的利益。但是,值得肯定的只是那种“恰当理解的自我利益的原理”(la doctrine de l'intérêt bien entendu),而不是所有利己主义的激情。应该遏制极端的利己主义、物质主义,单纯依赖赤裸裸的物质利益只能造成鄙俗的物质主义的大流行。在法国社会思想史上,首先提出“古代人的自由和现代人自由”的贡斯当(Benjamin Constant, 1767—1830),尽管特别强调自由的消极属性,强调对于私域的保护,认为“商业已经是事物的常态,唯一的目标,普遍的趋势和国家真实的生活”。不过尽管如此,贡斯当也同时指出,危险在于,当人们都专注于享受消极自由、个人独立的时候,很容易忘掉自己的公民身份。因此,他一方面批判卢梭的方案是替暴政掩饰的华丽托词;却又同时指出,卢梭提出的问题必须正视,即怎样均衡商业社会鼓励私利的主

张与政治社会中的公民义务感和参与承担公共事务。

孟德斯鸠当初曾经指出,在君主制下,不是对于金钱的追求,而是对于政治荣誉的追求,才可以对公共福利作出贡献,使个人生命的意义获得提升。大革命之后的托克维尔接续了这一主题。在他看来,政治生活是使人趋于完美的手段,而行使政治自由,则是克服原子化社会的弊端和幻想所必需的。在《论民主在美国》一书中,托克维尔直接针对苏格兰学派的个体假设进行了批判:“每个人便开始自己顾自己,道德家们也在这样的自我牺牲面前表示却步,他们只去研究公民的个人利益是否在于为全体人民造福的问题,而当他们一旦发现个人利益与全体利益有符合和相同之处,便急于去阐明。后来这样的发现与日俱增。而原本只是孤立的观察就变成了普遍的真理。”(《论民主在美国》,中译本,下卷,第651页)在他看来,英国走的是一条通向现代社会的特殊道路,一般来说,其他国家,甚至包括欧洲的国家都很难模仿。反而是法国那样进入现代社会的路径,带有一定的普遍性。

法国社会思想当时面对的最大问题是,如何解决大革命以后法国的“原子化社会”(société atomique)的问题。所谓“原子化社会”,指的是在经过大革命以后各个阶层被夷平了,个人可以独立经商,发财致富,但是由于法国人过度沉迷在私人领域里,过度考虑私人利益,社会的政治性和公共领域就消失了,社会成了“散沙社会”、“碎片社会”(société en poussière)。托克维尔有一个著名观点,后来被研究者提炼为一个简洁的说法,即“贵族不可能,民主没希望”。在一个革命后的社会里,贵族为什么就不可能了呢?因为革命已经把贵族阶层铲平了,想要重建革命前的封建贵族等级制已经失去了可能。在现代性条件下,贵族的正当性已经流失

了,无法重建。拿破仑的侄子路易·波拿巴当政时代,大肆贩卖贵族的头衔,很多新资产阶级通过花钱去买贵族头衔,但是像中古时代的贵族那样骄傲的灵魂,却不是靠花钱就能买来的。“民主没希望”,是指因为革命以后社会的中坚力量消失了,大家都在那儿忙着发财致富,没有人考虑法国社会整体的政治问题,导致公共领域出现了缩减,公共生活逐渐消失,而社会的消失导致国家权力不断扩大,个人的自由空间不断缩减。从被革命撕裂的社会中释放出来的,只是在市场上为个人牟利的“原子化个人”,是在过去旧的社会死亡之后遗留下来的一盘散沙,因此革命后的法国面临的最重要的任务,就是重建社会。

法国大革命史的权威弗雷(Francois Furet)曾经这样解释托克维尔的观点说,十八世纪的法国社会“因为太民主了,所以没有办法拥有贵族的东 西;因为太贵族了,所以没有办法拥有民主的东西”,这是法国在大革命以后长期停顿的最大困境与悖论。在他看来,走出这一困境,除了进一步扩大政治民主外,必须通过政治过程来实现公民的整合,使公民在参与政治过程中追求自由和个体尊严,用一种超拔世俗、特立独行的气质,压倒那种由同质化的社会状况造成的追求琐屑卑微的小小快乐的风气。

现代社会的各个领域不断分殊化,那种依赖单一的经济之维构建的社会模型,无法解释政治和革命危机出现的原因,也无法解释那种剧烈的、重大的社会变迁的动因所在。单一的社会视角,只能体现出消减政治价值本身的一种企图,而无力对社会的重大变革与急剧变迁作出说明。唯有法国的古典社会思想传统,在经历过大革命的转折后,通过新的理论整合,其社会模型不再是苏格兰学派“经济人”的社会模型,而是“政治人”的社会模

型。托克维尔既肯定苏格兰学派建构的市民社会是构建平等的政治社会的基础,没有市民社会里的平等就没有政治社会里的平等,因为如果民众连从事工商贸易活动的权利也没有,遑论政治社会中贵族和平民的平等。因此他认为,市民社会是现代社会的**重要维度**,但这并不是社会的全部,他倡导公民积极参与公共事务,努力建构一个后革命时代的政治社会。在英语里,“政治社会”往往就是“国家”同义词,但是在法语里,“政治社会”是国家之外的一个独立的政治维度,社会并没有通过契约把政治权利完全出让给国家,社会永远保持着政治的维度。这是法国和英国的社会理论所具有的本质的不同。

法国古典社会思想自始至终高扬政治对于人类事务的主导作用,拒绝让政治学成为经济学的附庸,所以西方学界有论者曾指出,当今学术界从亚当·斯密转向托克维尔,意味着政治事务自身的价值正在逐渐地显现并日益受到重视。

编者谨识

2011年11月10日改定

## 公共论坛

---

社会理论的两种传统

## 两种自由传统

拉里·西登托普(Larry Siedentop)/文

张辰龙/译

没有比在“自由主义”与“社会主义”之间通常所做的对比更能降低现代政治思想的论辩价值的了。这种对比日趋肤浅，并具有误导性。它所依赖的各种假设是经不起检验的。尤其是，这种对比之造成乃是由于忽视了十九世纪自由主义思想的丰富性，而且也没有考虑到通常归属于“社会主义”的那些论证模式和论题在一定程度上是那个时期自由主义的重要构成。事实上，其中某些论证模式与论题原本是由自由主义思想家提出的，只是后来才被社会主义作家所采用。在这个意义上，公允地说两种传统之间的惯常性对比对自由主义尤其不公道——其某些后裔除外。

即使粗览一下，也可大致看出自由主义与社会主义之间的这种对比所存在的不足。比如，许多作者认为这两种传统分别给予不同的观念以优先性——自由主义是自由，社会主义是平等。然而，这种说法并没有搞清楚在某种意义上自由主义本身也植根于“天赋”平等观念之中。把支持平等对待的假设嵌入契约理论的

观念架构之中，意味着任何人都没有道德上的义务去服从他人——那就是说，支配的权利和服从的责任不再像等级社会那样写进世袭的社会角色中。因此，自由主义的基本或根本观念是平等，其对自由的信奉则由此而生。

那种认为自由主义在社会学上幼稚，其论证方式与“历史唯物主义”相比较是先验和非历史的陈词滥调，同样不堪一击。这种尘俗之见忽视了两件事情：第一，它忽视了社会主义因其对人类平等的信奉而在一定意义上自身就是先验的，并寄生于自由主义理论规范，尤其是十七世纪和十八世纪早期的契约论学派之中（卢梭的《论人类不平等的起源》对此种传递无疑起了重要作用）；第二，“自由主义在社会学上是幼稚的”这种观点还忽视了这样一个事实：正是十八世纪晚期和十九世纪早期的自由主义思想家开始拒绝把“自然状态”当做政治讨论的恰当起点，而提出取而代之的有关社会变迁的最初系统性理论。通过窄化或“苛刻化”契约理论中法律概念——借助于对主权和命令式法律的争辩——使得更加清楚地区分法律（les lois）与习俗（les moeurs）以及政治结构与社会结构成为可能。诸如孟德斯鸠和杜尔阁等自由主义者，就是最早开始独立地使用这些概念，并关注社会变化之重要性的。

这些情况为什么到今天还没有被认识到？是什么引起了在自由主义与社会主义之间进行的这种误导性对比？我认为，这是一种特殊产物：对自由主义传统中一个支脉的过分强调而排斥了另外一个支脉。然而，另外一个支脉在许多方面却是更为丰富的传统。简单点说，这两种传统可以描述成英国传统与法国传统。我要争辩的是，自由主义的标准形象几乎全部得自英国的自由主



义思想,而忽视了法国的自由主义思想——其结果,无论我们关于自由主义还是社会主义发展的形象都是扭曲的。

许多通常针对“自由主义”的批评主要适用于英国自由主义传统。这些批评中最重要的有哪些呢?至少有三项必须考虑。首先,自由主义常常被指控其关于人的概念过于贫乏,没有注意到人的社会本质。这种批评与最近关于方法论个人主义的讨论有着密切关联——它批评这种论证模式预设了一种原子化、非历史的个人(至少对大多数社会主义思想家来说),这种个人看起来似乎是初期资本主义社会所培养的一种企业家典型。实际上,它所批评的是,自由主义思想忽视了探究各种社会条件对行动者的影响,即忽视了社会化过程。

与之相近的第二项对自由主义的批评是,它逃避了这样一项困难工作,即了解不断变化的社会关系和社会态度是如何反映或源自生产方式之变迁的。从这一观点看,自由主义的一个常见特征是,过度专注于政治或法律领域,而忽视了市民社会。

对自由主义的第三项批评是,其自由概念或解放概念存在着不足。这里的论据是,自由主义关心去阐明创建和保护私人活动领域的各种准则(并据此限定国家行动的合法领域),而不重视政治参与的教化作用——无法了解履行公民责任所带来的成就感。

我并不否认这些批评,这些批评所指出的英国自由主义弱点主要源自与之密切相关的经验主义哲学<sup>①</sup>。从洛克到密尔,英国

---

<sup>①</sup> 我承认,在十八世纪英国—苏格兰人的历史著述中曾出现过重要的社会学式洞见,但是它们并没有为政治理论创建某种新的程式。

最重要的自由主义者,大多是以研究精神哲学为职业的哲学家,因而他们都把政治争论建立在经验主义(感觉主义)知识论基础之上。那个时期,经验主义认识论最显著的特征是,它受到个人对自然界认知问题的训练。也就是说,其所提出的核心问题是:个体头脑如何获取外部世界的知识,我们又怎么能够确保这种知识正确无误? 这些问题受到了十七世纪自然科学发展的激励,其解释涉及对诸如“因果关系”和“规律”等观念之含义的探究。由洛克和休谟所逐步确立的知识可靠性标准,就是要对可观察的行为规律性或一致性进行检验。依靠其从自然科学那里获得的最初启发,经验主义哲学坚持把可证实性作为对“真”知识的检验。

然而,对知识的经验主义检验引起了一个有关社会性阐释的全新问题。通过回顾,我们看到,最初的经验主义者所做的实际上是把“规则”观念转化为经验性的规律。早期经验主义哲学——或者说感觉主义思维模式——并没有对受规则管制的行为之本质提供一种令人满意的说明。它并没有解释社会规范在塑造个人意图和使行动成为可能上所起的作用,也没有探讨“自我”概念对社会背景的依赖性。卢梭是最早注意到此种缺陷并努力对其进行补救的人士之一,且取得了一定成效。十八世纪晚期和十九世纪早期的法国社会思想家们更为认真地对待语言起源,以及社会作为一种规范性秩序或受规则支配的秩序(而非简单因果秩序)之意味等问题。这些问题吸引住了诸如孔狄亚克、卢梭、博纳尔和梅斯特这些如此不同的思想家。他们探究社会行动的诸种条件,就是说,只有放入社会规则的背景之中,论及个人动机和意图才是可能的。实际上,这些法国思想家对社会研究中的方

法论个人主义提出了最初的真正批评。

十九世纪早期的法国自由主义者们,就受益于对经验主义哲学的这种批评。他们使来自洛克等英国早期自由主义者的诸种价值适应关于人之社会本质的这些新观念,而不太关心个体头脑如何获取外部或自然世界的精确知识问题。他们不再想成为精神哲学家,而倾向于成为历史学家和法学家。他们不再纠缠于证实和归纳问题,而对社会化过程更感兴趣。他们不再依据科学的进展看待历史(此时的孔德和密尔才是早期经验主义哲学的真正后裔),而更感兴趣于财产权的变迁形式、财产权所产生的社会阶级以及阶级间的冲突。因此,早期自由主义者是从个体认知问题转向对个人权利和利益的关注,而十九世纪早期的法国自由主义者则从感兴趣社会化过程转向关心社会组织的类型。他们提出各种模式以辨别和理解不同类型的社会。而且,他们开始把政治概念的各种特定版本与不同的社会结构相关联,如邦雅曼·贡斯当对“古代与现代自由”的论述<sup>①</sup>。

结果,法国自由主义者——斯达尔夫人、邦雅曼·贡斯当;一群包括罗耶—科拉尔、巴朗特和基佐在内的被称做“空论派”(Doctrinaires)的人士;当然,最重要的是托克维尔——他们迈出了对后来政治思想发展具有决定性的一步。实际上,他们坚持认为,政治理论应该建基于某种有关社会变迁的理论。他们争辩,任何政治理论都不能仅仅建立在一成不变或基本人性的假设之上,或仅仅以人的精神内容为前提。从这个方面看,法国自由主义者拒斥政治理论的演绎模式,而代之以归纳模式——不断变迁

---

<sup>①</sup> 见其 *L'Esprit de Conquête et de L'Usurpation* (Paris, 1814) 一书。

的经济和社会结构设置了政治组织不得不运行其间的各种约束。“给定”某种经济和社会条件,就只有某些政治选择才可能。举例来说,如果财产的细分、教育的普及和社会的流动已损坏了封建社会等级制度的根基,那么基于某种类似封建模式的贵族制政府也就不再可能。

这并不意味着某种经济和社会条件只指定一种政治结果。法国自由主义者,尤其是空论派和托克维尔,都强调政治选择的实际存在,但却是在某些限度之内。那些限制是由“社会结构”施加的。由此,这些空论派注意到,国家的发展依赖于封建等级的弱化、城镇的兴起和市场经济的增长。不过,在更大的格局内,英国与法国所呈现出的国家和政治观念之不同形式也给他们留下了深刻印象,他们开始探究此种差异的种种根源。

宣称空论派是政治理论之社会学研究方法的创始者并不过分。作为一贯拒绝“宪法”这一古典术语的首批政治思想家,他们认为,其难以胜任政治与社会分析。通过辨别(由公共权力实施)命令式法律和其他社会规则,他们也在政治制度和社会结构之间作出了区分,并为应用后面这些概念而提出诸如财产分配、教育和社会流动性等作为其指标。在谈及社会结构时,空论派使用的是诸如社会条件、社会状态等术语。

由于把注意力转移到习俗和社会境况的变化上,空论派实际上主张法律的效力是有限的。他们最后指出,法律不如习俗有效。如果法律抗拒社会变迁的整个“趋向”,它就无法顺利实施。如果立法者试图颠倒或忽视一个社会的劳动分工、财产分配和大众期望,他们就会丧失力量。在这种意义上,立法者们必须接受某种经济基础与社会事实为既定条件——只能寻求稍加改变而

不是推翻相互关联如此之强的各种社会境况。

弗朗索瓦·基佐在其《法国史论集》(1822)中是这样为空论派辩护的：

大多数作者正是通过研究政治制度……来设法理解一个社会的形态,及其文明程度或类型的。为了获得对其政治制度的了解,其实先研究社会本身更为明智。政治制度首先是一种结果,然后才是原因;在它们改变社会之前,社会先产生了它们。因此,不能通过观察政府的制度或形式来了解人民的状态,相反,为了获知其政府想必是什么样,本会成为什么样,必须首先考察人民的状态……

对于试图理解人民是如何被统治的探究者来说,首要问题是要把注意力转向社会及其构成,取决于其社会地位的个人生活样式,不同阶级的相互关系,尤其是人的境况……

基佐争辩,只有如此才能理解封建制度。土地所有者由于土地而拥有统治其居民的权力。

因此,对土地情况的研究必须先于对人之境况的研究。为了了解政治制度,需要熟知(各个阶级)不同的社会条件和它们的相互关系。为了获知这些不同的社会条件,又必须了解各种财产的本质与关系。

考虑到法国自由主义者对财产关系和阶级冲突的强调,也就不意外不仅马克思的历史资料而且其社会理论都来自基佐和托

克维尔——后来他特意称赞的那些“资产阶级历史学家们”。遗憾的是,通过把这些人仅仅刻画为历史学家,他掩盖了他受惠于这些人的性质。然而,正是空论派的社会结构概念和他们对经济变迁之优先性的强调,才逐渐创立了一种新的政治论证模式。

空论派在为政治理论创建社会学基础方面的作用一直没有受到注意。实际上,曾有两群其他思想家被宣称拥有这一功劳,但我认为这是错误的。马克思主义者有时指出,社会变迁理论是由十八世纪诸如亚当·斯密和亚当·弗格森等苏格兰人提出的,并以此作为社会学论证模式的发端。那种所谓的“四阶段”的理论,即人类发展被叙述成:(1)狩猎与采集;(2)游牧与畜牧;(3)农耕;以及(4)商业等阶段,确实是认识上的一次巨大突破<sup>①</sup>。由于生存方式被用来确认每一阶段,所以其他实践都与此存在着“功能上的”关联。但是,苏格兰思想家主要感兴趣的并不是政府问题。他们的社会变迁理论并不是计划用于探究政治问题的,或打算帮助解决他们自己时代的迫切的政治问题。因此,他们的理论虽范围广泛,但却无法塑造成政治改革的工具。而这正是空论派的不同之处。革命之后,他们面临着重建法国的各种制度,尤其是政府重建问题。

空论派的主要人物,如罗耶—科拉尔和基佐,在复辟时期都出任过重要的政治职务。因而,他们关于社会变迁的解释被改变用来阐明法国当时的困境。为了解法国社会的新境况,他们把其关于社会变迁的解释限制在封建早期以来的西欧。他们不再企图囊括全部人类发展。相反,他们设法理解法国政府形式的种种

---

<sup>①</sup> Ronald Meek, *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge, 1976).

变化是如何“源自”社会和经济变迁的,而且特别是想了解,在现代社会条件下,复辟时期继承于拿破仑的那种高度集中化国家机器在什么程度上是不可避免的,或者说地方分权还是否可能。因此,他们力图探究他们起初称之为“民主的”现代社会的结构,而其所带来的政治问题——中央集权化——则常常占据着他们的头脑。

近来,人们仍把建立现代社会学论证模式的荣誉归功于别的思想家。在《社会学传统》一书中,罗伯特·尼斯贝特重点强调了反革命作家,如伯克、博纳尔和梅斯特对于界定传统社会与现代社会之间的关键性差异所作出的贡献<sup>①</sup>。的确,反革命者们曾无情地批评启蒙时期(以自然权利理论面目出现的)的方法论个人主义,对社会研究的某种更为整体论式的方法作出了贡献。特别是,他们探究了有利于社会凝集力的种种因素,可能无意间促进了社会结构和功能概念的产生。但是,把他们强行称做社会学论证模式的创立者仍存在很大困难。他们排斥社会的根本性变化。那就是说,他们认定只有一种社会类型是可能的——即基于旧制度模式的某种等级社会。对这一模式的任何背离都被说成是堕落或衰退,而非仅仅是变化。保守派总是倾向于把此类发展归因于阴谋或异端。因此,他们并没有尝试提出能够理解西欧社会演变的模式,其论证仍然是完全规范性的。偏离他们所钟爱的社会模式,产生的不是其他类型的社会,而是“无社会”——即无政府状态或(社会)解体状态。这就是保守派贡献于社会学论证模式之发端的严重局限性。

---

① Robert Nisbet, *The Sociological Tradition* (London, 1967).

毋庸置疑,十九世纪早期的法国自由主义者确实向保守派著述学习过。例如,他们学会,要认真对待社会秩序问题,以及建立社会权威过程中共同信仰的作用。他们也得知,要认真对待社会的原子化是否仅仅为强暴统治铺平了道路这一问题——这是保守派对古典政治思想关于民主首先导致无政府状态而后走向专制这一论点的重述。但是,在论证上,自由主义者并没有采纳保守派所普遍采用的策略。他们没有将权威界定为必须采取等级社会的形式。他们开始探问,什么样的权威能够与更多的社会平等相适应。通过承认“民主”权威的可能性,他们排除了权威和权力之间的某种简单化区分,而纯粹权力的增长则被视为对(等级制度)正统权威之否弃的必然后果。

因此,是法国自由主义者进行了真正的艰苦研究,正是他们创造了最初的真正社会学术语。因为拒绝了保守派那种完全规范性的框架,他们才逐步界定了能够用来进行比较分析的诸种概念,如社会分层和精英等。这些自由主义者逐步阐明了对他们来讲分析社会变迁的主要变量——劳动分工、财产分配、教育、流动性和期望值。因此,正是法国自由主义者创造出有别于政治革命的社会革命概念。他们最伟大的门生——亚历西斯·德·托克维尔,曾推广“民主革命”概念遍及整个西方世界,这决非偶然。

总之,空论派逐渐承认社会变迁是不可逆转的,也就是说是“不可避免的”。任何企图利用制定法和国家机器取消新的劳动分工和财产的不断细分,都是徒劳的。制定法是非常脆弱的武器,无法对抗新的社会习惯、风俗和期望的冲击。空论派是如何得出这些结论的?要回答这一问题,有必要了解一些1815年到1830年期间的法国政治史。在十九世纪二十年代,巴黎发生过一



场所谓“大辩论”，一场充斥法国国民议会、新闻媒体和小册子的辩论。这场辩论是在国王的继承人贝里公爵（Duc de Berri）于1820年被暗杀之后，由相对自由的空论派政府（1815—1820）垮台而导致的。空论派政府由维莱尔伯爵的极端保王派内阁继任，它统治法国直到1827年才结束，其中1824年以后曾得到查理十世的支持。

维莱尔的极端保王派新政府着手从事一项雄心勃勃的立法计划，在空论派看来，此后几年里的此类提案就是试图在法国恢复旧制度。它接连出台了剥夺新闻自由、限制选举权、恢复长子继承权和限定继承权、对渎圣罪处以死刑、赔偿贵族在革命期间的损失等一系列法案。而空论派——包括仍留在议会中的那些人，如罗耶—科拉尔，也包括被解除行政职务的那些人，如巴朗特和基佐——当时就着手表明这些议案和法国的新社会形态是不相容的。正是在从事此类工作中，他们不仅把诸如“贵族”和“民主”等术语应用于政府形式，而且也应用于社会类型。在他们的用法中，贵族社会被界定为基本权利和各种条件不平等的社会——封建社会的等级制度是其极端形式，而民主社会则以权利和各种条件的相对平等为标志。

为了与极端保王派的立法方案做斗争，空论派发现有必要指出“贵族”社会和“民主”社会在结构上的差异，并表明在法国前者如何已无可挽回地让位于后者。说也奇怪，极端保王派那一系列粗暴提案刚好提供了所需要的种种对比点，因为它们促使人们注意现代社会在根本上区别于中世纪社会的各个方面。因此，空论派能够通过比照极端保王派议案所包含的社会模式而界定民主社会的结构。在各种演讲和著述中，他们能够阐明极端保王派

的社会模式已完全不适应于现实世界。换句话说,法国已经历了一次深刻的社会革命。财富、权力和教育已进行了决定性的重新分配。法国已由一个基于权利不平等和财产集中的等级社会变成一个建立在基本权利平等之上的社会——一个财产不断分散和流转以及劳动分工更加复杂的社会。“贵族”社会固定不变的社会等级,造就了一个寄生于某个终身性从属阶层的强大且自信的精英阶层。而在一个“民主”社会(或原子化社会,就如空论派开始所称之的),个人从固定社会位置上的解脱使个人雄心获得释放,并提高了人们的期望。这引起了人们的焦虑、竞争和社会的流动。先前类型的社会与仅能维持生存的农业相连,而现代社会则和不断增长的市场经济相关。

显然,空论派提供的是一种社会变迁理论,而非某种有关社会堕落或衰退的描述(就像梅斯特和博纳尔等保守派所做的那样)。他们为识别社会类型而对各种模式的使用主要是分析性和中立性的。仅当确定每种类型的主要特征之后,他们才细究社会组织不同类型的利弊。基佐在其《欧洲文明史》(1828)讲稿中关于封建制度的讨论就是对此的一个最好例证。因此,空论派绝不是要取消规范性政治理论,例如基佐就出版过好几部论述代议制政府性质的著作,但他们确实坚持应为政治理论提供一个牢固的社会学基础。极端保王派试图恢复“旧制度”的提案,似乎向他们例证了政治理论缺乏此一基础的种种危害。这种政治理论既不切实际又蒙昧无知。

现在应该清楚,像尼斯贝特那样的作者,其前提就是错误的。社会学论证模式的主要突破——即把政治论证建立在社会变迁理论之上的尝试,并非起源于1789年后不久由法国革命所造成

的那场争论。相反,它产生于**复辟时期**极端保王派旨在复辟旧制度的种种议案所引起的争议。参与这场辩论的自由主义者创建了一种新的论证模式。他们抛弃政治理论的那种完全规范性方法,提出了可以分析社会和经济变迁,更能对政治选择限度进行分析的各种研究模式。经过艰苦努力,他们形成了社会学论证的各种范畴。十九世纪法国自由主义思想中最伟大的著述——托克维尔的《论民主在美国》(1835—1840),就是基于复辟时期出现的这种新论证模式的典范之作。

由空论派及其门生托克维尔所完成的论证模式上的这种变化对政治理论有什么影响?那就是:(1)政治问题的某种重新界定,和(2)一种更加繁复的自由概念。

法国自由主义者用完全不同于他们十七、十八世纪英国前辈的方式,着手处理国家权力和权威问题。他们不再纠缠于古典形式的政治义务问题,也不再寻求确立一劳永逸地划定国家行动合法范围的标准。面对着比英国自由主义者所已知的更为强大的国家机器,他们试图了解什么促成了权力的集中化(尤其是阶级斗争所起的作用),以及在原子化或民主社会里地方分权的障碍可能是什么。因此,空论派开始提出新的问题:社会结构中的哪些变化与这种国家的出现密切相关?现代民主社会的结构以什么方式助长了可能使地方自治和个人权利处于危险境地的权力集中?在何等程度上,地方分权能够与政治统一相共存?

为了探究这些新问题,空论派把注意力集中在中世纪早期以来西欧的发展上。在研究社会结构变迁时,他们尤其对某件事情印象极深——即资产阶级兴起于原先封建社会的各个等级。在研究政治结构的变化时,他们同样对一件事印象深刻——那就是

平行于这一新兴社会中间阶层发展的国家的扩张。那么,二者有什么关联?空论派实际上从两个层面——概念上和历史上研究了这种关系。在概念上,他们指出,对于一种平等的基本权利结构,国家(和与之相关的主权概念)是它的一个必要条件。一种整体性政治社会的理念——其中所有人都服从一个中央集权机构,承认它有权力制定和实施约束着所有人的行为规则——是我们所谓“社会平等”含义的一部分。反之,一种等级固定的社会并不需要这样一个中央权威,因为其中的各种权利和责任都已规定在世袭社会角色之中。因此,在“个人”及其社会角色之间作出界分也就意味着国家的作用和主权概念。政治中央集权化和社会原子化是同一过程的两个不同方面。两个原先封建等级都逐渐瓦解进入新的中等社会境况——这意味着资产阶级胜利或社会平等——蕴含着国家的扩张。

然而,这是一种什么样的国家?空论派承担的第二项任务就是要阐明,现代国家的不同形式必须理解为阶级斗争之不同类型的结果。他们识别出两种基本类型——分别以英国和法国历史为代表。二者的差异,源于封建早期法国中央政府的软弱而英国在诺曼征服之后其中央政府则相对强大。在法国,王权相对于封建贵族的软弱致使王权支持新兴自治城镇的各种要求,从而在王权与第三等级之间适时地建立起一种针对封建贵族权势的心照不宣的联盟。第三等级默许王权的壮大,以便摧毁其地方性贵族压迫者。反之,在英国,却发展出一种不同类型的联盟。诺曼征服本身就需要建立一个相对强大的中央权力。面对王权专横的威胁,英国贵族逐渐和新兴自治城镇结成联盟,最终以下议院代表的身份进入议会。因此,英国贵族加入了旨在限制国王各种主

张的下议院,并为建立共同权利而战斗。结果是英国宪制的创立——其中国王的权力受到议会权力的平衡。而英国贵族与中产阶级的联盟又意味着原来的等级社会是逐渐发生转变的——基于出身和征服的封建贵族融合于新兴的基于财富的贵族。其结果是,一种更加开放的社会结构。

因此,两国之间阶级冲突和阶级联盟的不同类型所带来的政治后果是决定性的。在法国,第三等级和王权之间针对贵族的联盟意味着统治权在行政上的集中。而在英国,贵族与下议院的结盟导致的则是在立法上的中央集权。其后,到十八世纪,法国君主政体要求垄断政治权力,而在英国则是议会主张拥有主权。这一差别对两国的政府结构带来重大后果。它意味着在英国政治上中央集权——国家的扩张——并没有伴随着行政上的中央集权化。上层阶级把地方事务牢固地掌握在自己手中。但在法国,资产阶级为了摧毁封建压迫者,地方自治被牺牲了。因此,法国政府完全落入国王的代理人手中,整个国家被层级式地组织成一个整体。结果,在法国,自由习性(自治与自愿联合的习惯)消失殆尽,而在英国,自由习性则由地方自治维持下来。

这种历史性论证并非出自任何单个空论派之手。它是从1815年到1830年,在斯达尔夫人、罗耶—科拉尔、巴朗特和基佐的著述中逐渐成形的。十九世纪二十年代后期,基佐在索邦神学院的演讲中,这种论证才取得其明确的历史形式。这一形式给年轻的托克维尔留下了非常深刻的印象,他从1828年直到1830年七月革命期间一直坚持不懈地聆听基佐的讲座。托克维尔睿智地看出,空论派的论证会指向何处,以及如何应用于政治理论。在《论民主在美国》一书中,他综合了空论派的分析,将其论证建

立在两种社会类型这种模式之上,并关注从“贵族”社会向“民主”社会转变所引发的各种危险。中介性机构的消失——即世袭社团和贵族社会权贵的消失——导致社会陷于不存在自治性地方机构的状态。

人民,在开始感受到其力量的那一刻,发现贵族控制着所有地方事务,因而不再满意地方性政府,但比起地方性政府,贵族更使他们感到愤愤不平<sup>①</sup>。

他们寄望于中央政府支持其反对地方压迫者。因此,反对社会特权的斗争是经由强化中央政府而得以进行的。当社会被平等化和原子化时,权力和权威却在不断趋向集中——集中到中央政府手中,而使中央政府能够有权独自以整体的名义发言。

集中政府事务这一民主民族的自然倾向……在某种斗争和过渡时期增长速度最快,此时正值贵族原则和民主原则相互争夺支配地位<sup>②</sup>。

变化不仅仅是政治性的。随着旧社会固定的身份不平等让位于权利的更大平等,使迁徙和交易自由以及日益复杂的劳动分工成为可能,经济和社会的相互依赖愈加紧密。这些变化引出一种新规模的社会组织。它们由于国家而成为可能,转而又强化国

---

<sup>①</sup> *Memoir, Letters, and Remains of Alexis de Tocqueville* (London, 1861), vol. 1, p. 243.

<sup>②</sup> 同上。

家的作用。由此,以诸如封建庄园、社区、行会,甚至还可能包括家庭等传统联合体的损害为代价,国家得以迅速扩张。

这会带来什么后果?与由贵族社会等级制造成的权力和权威地方化相反,个人从固定社会身份中解脱出来——日趋平等或原子化——为中央集权铺平了道路。面对集中性官僚权力的扩张,一个民主式社会结构提供不了任何“天然”阻碍。

托克维尔从空论派那里借用了原子化社会这一形象化描述,并使之成为所有社会学比喻中可能最有效的一个。这一形象比喻似乎使他联想到民主社会的中心特征——以损害地方自治为代价的社会组织在规模上的变化。这一比喻还可能把遥远的官僚权力确认为新的敌人。早在1822年,罗耶—科拉尔就已使用原子化社会这一比喻,用以指出威胁民主社会的中央集权化问题。

我们已经看到旧社会的毁灭,随之,旧社会内部所孕育的大量家庭组织、独立的地方行政官员……这些君主制内真正的共和因素也消亡了。这些机构确实没有分享主权,但却处处抵制它,并顽强地捍卫对主权的限制。现在,这些制度中没有一个幸存下来。革命使个人孤独地立于世界上……它甚至解除了社区的(可以说是)物质联系……这一景象史无前例。在此之前,人们只能在哲学家的书籍中看到一民族被如此肢解,分解为其最终成分。

考虑到原子化社会已经显露出中央集权化倾向,所以也就没有必要到别处去寻找其起源了。中央集权化到目前还没有成功抬头,成为权威原则。然而,它小心前进,直至成为必须。事实上,在仅仅存在个人的地方,所有的事务只要不

是个人的,就必定是公共事务、国家事务。在不存在独立的地方行政官员的地方,就只会存在中央权力的代理人。这就是我们何以会成为一种受行政管制的人,由不负责任的文职官员掌管,而这些文职官员作为中央权力的代理人自身也受到那种权力的集中管理<sup>①</sup>。

因此,国家权力的扩张与伴随传统中间性团体毁坏的社会原子化之间存在着内在关联,成为空论派的一个立论前提。

对于空论派,孟德斯鸠权力分立理论的不足似乎突然之间变得明显起来。这一理论依赖于一个隐含的先决条件,即一种贵族社会结构的存在。在孟德斯鸠的理论里,用什么去限制权力的中央集权化呢?孟德斯鸠假定,立法机构整体或部分地由传统上层阶级的代表组成——他们会把地方事务掌握在自己手中(像英国模式),因而能够防止专制性中央行政机构的扩张。假如由贵族社会结构所提供的、对中央权力扩张的非正式约束被移除,其后又没有任何正式限制施加于其权威之上——因而也就无法限制其权力的扩张,那么这种扩张就会继续存在。在一个民主社会或原子化社会,对于抵御已被国家“主权”概念合法化了的权力的过度集中,中央政府内部的权力或功能分立并不是充分的保障。因为当中央政府的这些机构采取一致行动时,社会中并没有留下任何独立的抵抗中心,也不存在进行对抗的任何法律手段。

在一个民主社会,某种程度的地方自治如何与国家的扩张相调和?怎样在社会中心和边缘之间建立起权力平衡?这成为十

---

<sup>①</sup> P. Royer-Collard, "De la liberté de la presse", *Discours*, 2 January 1822.



九世纪二十年空论派所界定的政治问题。在他们的影响下，托克维尔学会以同样的方式看待这类问题。他在1828年写道：

在组建一个国家时，应避免两大弊端：一个是社会组织的全部力量都集中于一点，另一个是它被扩散到整个国家。选择哪一个都有利有弊。假如所有力量都被捆绑在一起，那么这一捆绑一旦松解，所有事物都会四分五裂，乃至整个民族不存在。而如果权力被分散，则行动就会明显地受到阻碍，但是每一处却都有力量<sup>①</sup>。

不久，托克维尔得出结论，不是英国而是美国提供了解决办法。英国之所以避免了行政性中央集权，是因为它在很大程度上保留了一个贵族社会。而美国则提供了在一个民主或原子化社会中有关地方分权的唯一成功案例。为什么？联邦制度之所以在美国取得成功，是因为在那里不存在一个需要去摧毁的贵族社会。因此，美国联邦制似乎为欧洲在针对社会特权的过渡性斗争赢得胜利之后应该出现的地方分权制度提供了范例。为了证明地方自治与社会平等可以共存，而那些认为仅在固定的社会等级制度中社群才存在的人是错误的，托克维尔把美国联邦制变为富有教益的神话。通过考察权威与权力在一个政治系统内可以被移交的不同方式，美国联邦制为托克维尔提供了批评有关国家和权威单一概念的工具。借助于联邦主义者这一案例，他得以证明

---

<sup>①</sup> Alexis de Tocqueville, *Journeys to England and Ireland*, trans. G. Lawrence and J. P. Mayer (London, 1958), pp. 23—24.

民主或原子化社会结构的天然弱点——其权力和权威集中化倾向——能够通过政治改革予以纠正。

这种对权力和权威下放的崭新关切——带着对中央集权化趋势的反对——成为法国自由主义者的标志。这也影响了他们关于自由概念的讨论。通过关注不断变迁的社会结构，他们发现自由的经验主义概念——伯林所称之为消极自由的物事——存在着不足。按他们的观点，自由的消极或物理主义概念（被界定为障碍或强制的不存在）在社会背景中——即在由规则管制行为这一背景中——并无多大用处。虽然在为区分强制性行为与自由行为提供最终标准方面，它依然重要。但是，除此之外，它对澄清在一个现代民族中可以找到的自由之不同类型没有太大帮助。它没有识别出受规则管制的行为的不同形式，或者说它根本没有利用在法律和习俗之间、在政治与社会结构之间所作出的界分——而法国自由主义者却把此种界分视为现代政治思想的成果之一。这样，自由的消极或物理主义概念就暴露出其早期经验主义的出身。它不能证实，意图、动机以及实际上行为本身只有在社会规则的框架内才可理解。正是这个原因，它也无法在“强制不存在”和“义务不存在”之间作出区分。

因此，法国自由主义者力图使自由概念适应社会背景或由规则支配的背景——把自由概念的不同版本与社会结构的各种变化相联系。他们发现，最接近消极概念的，是作为个人特权之权利或自由权的中世纪观念，也就是说，自由或权利的意义并不依赖于一般规则，而最终依赖于个人意志、抵抗侵犯和实施其命令的能力。在这个意义上，被定义为不存在障碍或强制的自由消极概念显示出其等级社会的更大特性，即“权利”被理解为个人特

权。而在平等社会，“权利”被界定为普遍性权利，并意味着对他人的责任。因此，可以证明，“平等的公民自由”观念意味着公共职责和某种自我约束，而作为特权的贵族式自由观念则没有这种意味。

在一个权利被如此看做个人事实所有物的社会里，强烈的个人独立意识就会产生于统治阶级中间。随着社会的平等化，随着创设了由公共权力普遍界定并予以保护的权利与规则之新观念的国家出现，那种极端独立意识必定会削弱。权利的政治保障及其普遍化的出现意味着一种互惠观念，而这在认定天生不平等的等级社会是难以理解的。

显然，一旦权利被视为依赖于规则并具有普遍适用性，那么“公民自由”理念对于识别由法律界定和保护的自由行动领域或不受强制的行动领域就变得很重要。但是，公民自由并没有言尽现代国家背景中自由的所有含义。对于确认个人在社会中可以用来影响法律或规则制定过程的政治参与形式，“政治自由”理念是必需的。在一个权利观念首先与个人意志以及实施命令和抵抗侵权之能力相关联的社会里，是不大可能把自由构思为本质上包含权利和责任去参与制定约束所有人的法律的。然而，出于同样的原因，个人的抵抗意志以及此种意义上的消极自由可能被这样一个社会削弱：参与在这种社会里提供了另一种可供选择的自由概念。

无疑，“自我强迫接受规则”就是卢梭在其《社会契约论》中所宣称的自由含义。但是，按法国自由主义者的观点，卢梭走得太远了。卢梭把参与从公民自由权项（及受它们保护的消极自由）背景中抽离出来，而使之等同于“美德”，由此把自由概念折合

为道德概念。通过在古代自由与现代自由之间作出其著名的对比,邦雅曼·贡斯当对卢梭的策略提出异议。其论点的含义是,现代社会中的“参与”必须与尊重公民自由权项相调和。试图建立像斯巴达模式的某种古代城邦,既忽视了现代社会规模上的全然不同,也忽略了造成个人与群体间正常关系上发生观念转变的道德革命。所以,贡斯当和其他法国自由主义者主张,对参与和公民责任的强调不应危及针对于群体或国家的个人基本权利领域。只有承认此类权利是现代社会中的“美德”,个人主义者的觉悟才会获得提升。强调古代模式那种排斥个人自由或选择的参与或政治自由,乃是固持一种属于全然不同社会的美德概念——在这种社会,美德在于团结一致或完全融入群体之中。因此,法国自由主义者们一方面用心区别和保护良心与公民自由的作用,另一方面又尽力辨别和捍卫政治权利与公民美德。

不仅如此。与他们一贯关注各种社会结构相符,法国自由主义者们也把自由概念应用于社会结构,并识别出“自由”的另一意义——他们在许多方面发现,维护自由的这一含义很有意思也最为重要。这就是“自由习性”概念。自由习性被理解为,当公民自由和政治自由(或参与)在社会中结合在一起并互相强化时,在个人中间所养成的一套态度和习惯。这一概念尤其为斯达尔夫人和托克维尔所使用。他们用自由习性意指一种个人能力感,这种能力感既鼓励独立自主又促进自由联合的习惯,从而塑造了所有社会关系。自由习性造就了一种依恋于地方自由并在众多自愿社团中结合在一起的积极公民——这是防止过度中央集权化的唯一真正保障,而中央集权化反过来会破坏自由习性。

留心一下托克维尔在《论民主在美国》一书中是如何运用“自

由”的这些不同含义进行其论证的,会很有吸引力。从地方自由的发展和兴旺的自愿社团中,会获得什么期望?首先,会导致政治权利的增加。在定期的各次国家选举之间,公民不再是政府运行的消极看客。影响(地方、地区以及全国性)各级政府行为的权利,将逐渐培育出一种行使这些权利的公民责任感。只有这样,代议制政府才会完全实现。仅有中央层级的代议制度还不够。如果它们只是孤立存在,就一直不稳固。追随空论派,托克维尔坚决认为,任何类似法国那样,企图把中央层级的代议制度和具有超强执行力、高度集权化的行政机器合并一起,对(所有意义上的)自由都充满危险。

从地方自由发展中可期望的第二个好处是,个人独立于国家的意识得到加强。也就是说,政治权利的行使和参与政府的实践会使人们更加认识到自己的公民权利,并增加他们反对行政权力滥用和立法权力侵犯以捍卫公民权利的决心。实际上(公民自由的背景中的),参与很可能导致新的权利要求和扩展公民自由的呼吁。随着有关权利重要性的意识越来越清晰和牢固,公民更难驾驭,越加不可能容忍对公民自由权项的侵害或消减。因此,托克维尔并不相信可以确立一种永恒的标准,可以一次性彻底安排好个人行动的合法领域。沿着扩大参与的方向改善政府,将是扩展公民自由之更加有效的推进器。

从发展地方自由和参与中,托克维尔与其他法国自由主义者期望获得的第三个,也许最大的好处是,一种个人能力感。这也正是他们所意指的自由习性之养成。正如我们已经看到的,这些自由主义者对社会结构变迁的关注,导致他们把自由概念运用于政治制度领域之外。他们对警觉而积极的公民带给所有社会关

系的好处印象深刻。这种精神可能被讥讽为塞缪尔·斯迈尔斯式的自助精神——后来的社会主义者就是这样挖苦的。然而，这是对法国自由主义者心中所思所想一种粗糙的、化约主义者式的描述。像卢梭一样，他们对政治的教化作用深有感触。与英国功利主义模式不一样，他们并不认为人的欲求或偏好是给定的。相反，他们指出欲求、意图和制度结构之间存在着关联。一个像法国模式那样，使公民受到监护的专制国家的行政机构，不是毁坏（已获得自由的民族中）自由习性的根基，就是阻碍其发展。在这种社会中，冒险精神和对自愿结社的信赖就会下降，而有利于追权逐势。由国家就业部门所提供的各种优惠和保障，就会成为野心追逐的目标。公职人员的看法变成一种标准，并逐渐形成氛围，甚至延及私人或商业活动领域。

托克维尔和其他法国自由主义者对奠定英帝国壮大及其繁荣的进取精神印象深刻。他们把原因追溯到其自由习性——英国上层阶级依然保持而并没有被中央集权式国家机器排挤掉的掌管自己事务的习惯。然而，托克维尔也了解，虽然英国当时的社会平等化水平还没有达到法国的那种状态，但迟早要面对与民主性的社会革命相伴生的政治危险。他不断寻找英国行政性中央集权化的迹象——而终于在诸如济贫法改革案和工厂监督法案等十九世纪三十年代和四十年代的各项改革中发现了它们。

由法国自由主义者所提出的这种新的社会学论证模式——把社会结构变迁与政治制度和思想的变化相关联的尝试——是一项极具原创性的突破。其主要结果是，这些审慎的自由主义者几乎不由自主地都成为现代政治思想中对参与的最早一贯支持者。有时，这一荣誉被归于卢梭。但是，他在《社会契约论》中对参与

的论证所依赖的各种假设和界定却在根本上削弱了其有效性。由于假定“真正的”自治仅在小规模共同体中才可能，卢梭未能提出一种能够应用于民族—国家变革的论证。由于卢梭在某种程度上模糊了自由与道德的区别，可以说他蒙蔽了某些后来的自由主义者，使他们看不到政治参与的好处。十九世纪早期的法国自由主义者避开了这些陷阱。他们并没有为有限政府进行太多的辩护，而是论证分散政治权力的最大可能性——以便权力下放能够有效地对权力集中施加限制，增强大众对侵害公民自由的抵抗。他们对社会结构的兴趣，引导他们把自由概念运用于习性——自由习性，但并没有像卢梭那样威胁到自愿行为与强制行为的区分。托克维尔对新英格兰乡镇精神具有启发性的运用，就是对此的例证。

这种新的论证模式并没有在英国自由主义中发展出来。通过比较托克维尔和其同时代的约翰·密尔的著述，能最好地阐明这一现象。密尔是在基于认知问题至上的自由主义传统中培养出来的（这导致他支持归纳法），为其政治理论提供基础的功利主义在方法论上是个人主义的而非社会学的。因此，青年密尔的自由主义对探索社会组织 and 政治组织变迁模式没有多少兴趣。在他熟悉圣西门主义者以及基佐和托克维尔的著述之后，密尔自己也惊讶于英国自由主义和法国自由主义在这一点上的差异。他非常赞赏他们的工作（正如其评论所显示的），但他却感到无法用同样的方式进行论证。由于无法使用这种新的社会学模式进行论证，他只好安于采纳其中某些结论，而并没有提供产生这些结论的社会学论证基础。因此，在《论自由》和《代议制政府》中，我们找到的只是密尔对来自托克维尔的那些论题的介绍——中央

集权化的危险,对地方自由和多样性的威胁,以及政治的教化作用。

这些观念与青年密尔的功利主义没有任何关系。正如托克维尔所喜欢指出的,社会政策的功利主义模式是一种高度集权化模式。它专门强调集合的价值,侧重于实现最“明智”或最可取的各项满足间的平衡。效率与合理性是其判断各种政策建议的标准。和古典经济学一样,功利主义认为欲求是给定的。它对不同类型的社会组织塑造个人欲求的方式不感兴趣。由此,他们对参与的估价同样不明确。密尔从更具社会学传统的法国自由主义那里,引进了自我发展和自由习性的这些论题,使它们适应他在其间受过教育的那种弱历史模式的政治论证。因此,密尔是通过提出一般原则而后演绎出其结论来着手论证的。但是,当他突然介绍诸如全体划一或舆论暴政这些对自由的威胁时,读者会感到相当困惑。这些威胁似乎涉及某些特殊的社会条件,甚或和某种社会变迁理论有关。什么理论呢?然而,密尔所做的只是介绍法国自由主义者的某些结论,而没有引介其前提——即他们的政治论证建立其上的社会变迁理论。

密尔承认他受惠于托克维尔,但他却使《论民主在美国》中的论题适应一种未受新社会学论证模式影响的论证模式。密尔的论证方式不至于让譬如说洛克感到惊奇,而托克维尔的论证模式则可能令其无法理解。到法国十九世纪早期,潜在的社会根本变化和社会革命之深刻致使欧洲社会遗留的等级制度分崩离析、面目全非。这一点牢固地确立在法国自由主义者的头脑中。相反,在英国,渐进主义的成功使旧的社会结构得以大体保留。英国不触动等级社会的早期发展经历曾长期吸引法国自由主义者。但在十九世纪,英国社会的真正开放却又限制了英国自由主义思想



的范围——妨碍其形成对社会变迁的某种系统旨趣，而这种旨趣却成为法国自由主义的标志。英国自由主义者把英国社会相对开放的等级制度视为当然。在这一意义上，似乎应该公平地说，十九世纪和二十世纪早期的大多英国自由主义思想也依赖于某种隐蔽的社会学前提。

在托克维尔和密尔之间进行比较极富启发性。尽管他们彼此友谊深厚并相互影响，但托克维尔和密尔却代表着自由主义思想的两极——到十九世纪中叶，这两种传统已明显分道扬镳。

所以，法国自由主义者把大众社会的问题——原子化与中央集权化——引入现代政治思想的主流决非偶然。到1815年，他们对贵族社会的延续不再抱任何幻想。或许由于法国社会变迁更突然、更剧烈，自十九世纪早期，法国自由主义思想就开始接受，政治理论问题不能和社会结构问题脱节。结果是，从托克维尔到雷蒙·阿隆，其论证模式具有较强的历史性而较少先验推论。确实，他们很少关注逻辑起点与定义的精准，而更为关心去阐明概念如何与各种观点或意识形态相联结，以及这些观点或意识形态如何产生于特定的社会条件，转而又是怎样促进社会条件改变的。因此，和马克思主义者一样，“变迁”成为法国自由主义者政治理论的中心，二者与英国自由主义史中可以追溯到的那种静态论证模式构成鲜明的对照。

## 政治哲学：在英语世界与欧陆之间\*

马克·里拉/文

林峰/译

二十世纪的大半时间，一道鸿沟横亘于英语世界和欧洲大陆的政治哲学之间。

众所周知，鸿沟并非一夜形成：它的源头，可以追溯至法国革命之后的十九世纪初期，当时，哲学沉思在欧洲首度呈现出清晰的民族风格。欧洲的思想家，迟至十七世纪，仍使用共同的语言拉丁语，由此他们得以直接地与同时代人、间接地与中世纪及古代的思想家发生交流；到十八世纪，拉丁语虽渐不为人所用，而启蒙运动的景象却是处处可见的，这使得启蒙思想家的著作可在整个欧洲为人赏识：康德读休谟，休谟读霍尔巴赫，而卢梭更是无人不读。革命之后，这原先伸延得极远的心智的共同体突然瓦解，在原地生长出众多独立的圈子，它有着更为严格的语言和知识途

---

\* 本文是 Mark Lilla 为其主编的《新法兰西思潮》(*New French Thought: Political Philosophy*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994)一书所写的“引言”的前半部分。

径的限制，即以德国谢林与黑格尔的哲学为例，要译成英国边沁和密尔的语汇而不失其意，总不能做到。今日我们名之为“大陆”哲学和“英美”哲学的两个类别，其一脱胎于德国唯心论，另一脱胎于英国经验论和怀疑论，而它们的发端，均在十九世纪这一可以名之为“哲学民族主义”的进程中。<sup>①</sup>

但两种传统中政治哲学之间的疏远，却有更具体的原因可作解释。不足为怪的是，这原因是一种政治上的原因，而要理清它的来路，又需要回转到十九世纪。英美的政治思想，始终不脱自由主义这一条狭窄的轨道，这已是历史的常识。自然，这是欧陆观察家所持有的看法，自托克维尔始，他们即作如是观。托氏以为从我们英美人身上能发现一种无可救药的自由派气质，他为之惊愕不已——姑不论这种惊愕是赞赏或是批评；而晚近两个世纪，自由主义的思想 and 自由派的政府虽历经革命、工业化和总体战争仍岿然屹立。我们身处庐山之中，这些国家的历史在我们眼里，就远未见得有这样的和谐，我们的念头立时就会转到那些态度激进的异议分子和我们的保守分子身上。话虽如此，我们中即使最激进、最保守的思想家，对于自由主义政治的最基本原则，如有限政府、法治、多党选举、法官和文官的独立、文官对军队的控制、个人自由结社及崇拜的权利、私人所有权等等，鲜敢背离，这也确乎是事实。我们中间最尖锐的政治论争无论所涉及是英国的选举权还是美国的奴隶制、民权问题，都只关系原则的应用和

---

<sup>①</sup> 虽然英美分析哲学的根基在弗雷格、维特根斯坦和卡尔纳普等德奥哲学家，但各国的差异依然十分巨大，而每间隔一段时期便出现的哲学“折中论”，从维克多·库辛(Victor Cousin)到理查德·罗蒂(Richard Rorty)，虽意在消除差异，却恰可为这种差异始终存在的明证。

制度的结构,极少触及它的合法性。刘易斯·哈茨那部饱受诋毁的作品《美国的自由主义传统》,在此点上倒无可厚非。即以今日而论,我们的政治哲学家固然对自由、平等或“社群”三原则孰优孰劣争论不下,但对于自由主义政府的基本制度却都不假思索地加以接受。在我们的政治思想史上,无论各种思想怎样地千差万别,相互攻讦,但它内部从未发展出一个前后一贯的反自由主义传统也是事实。

但在欧陆,这类传统却得以立足。其实,尽管不同国家原因不一,革命以后的欧陆政治思想史相当程度上可视为一部敌视上述基本原则的反自由主义的历史,这一反自由主义在各国形态各异,但都产生于革命结束后不久——欧陆思想家对革命的后果有尖锐的意见分歧。于每一个国家,我们都可发现保卫教会、保卫王权、有意恢复它们权威的反革命的一方,以及态度与他们同等坚决、但主张正好相对,愿以更激进的民主形式或社会主义形式继续法国革命所肇始的事业的一方。时光流逝,双方除对自由主义一致地抱有敌意外几无共同之处,而仅此已足以把自由主义在整个十九世纪都排挤到边缘。此外,他们共有的敌意亦造成原初自由主义思想的被扭曲,支持者把它理解为一种狭隘的经济学说,而反对者亦将之视为保护新兴中产阶级经济利益的政治说教。在十九世纪欧洲,自由主义日渐用作某一帮派或政党的标签,而非表示一种现代政体类型的术语。<sup>①</sup> 确然,到世纪末,法、意、德均已成功建立在诸多方面堪称“自由主义”的立宪政体,但

---

<sup>①</sup> Guido De Ruggiero 对十九世纪自由主义的比较分析,至今犹不失其价值,参见他的 *The History of European Liberalism* (Oxford, 1927)。

它的实现方式却不是把欧洲人转变为自由派人士，而是在各种非自由主义的政治势力之间形成微妙的平衡，使它们互相牵制。在英美，自由主义政治的基本原则广为人们接受，而在欧陆，它不过是一种苦涩的妥协造成的结果，这样的妥协几乎任谁都不满意。日后被称为自由主义“政治文化”的东西在欧陆难觅踪影，也少有思想家推动它的生长，及至“二战”拉开帷幕，这些半自由主义政府早已悄无声息。

法国革命后的一个半世纪，英美和欧陆的不同政治进程导致现代西方政治思想的内部分裂，而思想的分裂最终又将它们推向不同的政治进程。“哲学民族主义”并非凭空造出。而战后知识生活呈现的一个矛盾是，最初造成“民族主义”的政治环境虽已不再，但此种主义却依然故我。十九世纪的政治原则分歧也反映出政治历史的差异：在英美，自由主义一直奉行而未绝，而在欧陆它却几乎不为人知。及至战后数十年间，法、意及西德一跃而为兴盛的自由主义共和国，<sup>①</sup>此种转变虽不能说是一夜之功，也不是一帆风顺，但从今日看来，战后欧洲政治史本质仍可说是一部向自由主义演变的历史，在制度上，在公众的风俗习惯上均是如此。无论今日西欧政府面临的挑战为何（这样的挑战为数不少），它们已不再是法国革命后一直纠缠欧洲自由主义不休的传统意义上的挑战，而是欧洲自由主义政治单位内部萌生的挑战，且与英美遭遇的挑战多有重合之处。

---

<sup>①</sup> 按本文理解的自由主义的含义，甚至“社会民主党”的政府亦是自由主义式的。Alain Bergounioux 和 Bernard Manin 所著 *Le régime social-démocrate* (Paris, 1989) 一书将战后社会民主党视为与美国模式不同的“多元自由民主”作了分析。

尽管如此,战后欧陆政治思想的总体倾向依然是反自由主义。虽然它右翼的一支不免受到法西斯经历的连累而迅即消失,了无踪迹,但左翼的带着社会主义或共产主义倾向的反自由主义却因战争而更加得势。所以如此,原因很多,且依国家而不同,但它的结果却各个相似。<sup>①</sup> 在德国,三十年代马克思主义者卢卡奇、霍克海默、阿多诺、布洛赫等人的著作又受注意,以后得年轻一辈思想家如哈贝马斯之力大放异彩。在意大利,葛兰西《狱中札记》一经刊行即成为了解意大利政治和文化关系的关键文本。而法国则有如萨特所云,马克思主义成为时代“不可跨越之界限”,它虽曾被按照存在主义、超现实主义、结构语言学甚或弗洛伊德心理学等等作重新的诠释,但这于它的地位丝毫无损。简言之,在英美,自由主义思想历经二十世纪各种冲击而岿然不动,甚至得到了加强,但欧陆却鲜有捍卫自由主义政治思想的斗士;实践上欧陆固已开始与英美一起尝试自由民主,理论上它却仍轻视自由主义,以为不值得一种同情的研究。

于是就有历时数十年之久,发生在政治哲学方面的某种冷战。欧陆思想家有意置英美自由派作品于不顾,反之亦然,虽然自六十年代中期,英美学界亦开始了对一批欧陆名家新作的翻译、讨论。此举或可说意味着对自由主义时代之性质的争论波及了更大的范围,而它本身不过是将冷战的战场移到了国内。最终结果无非证明了,以分析哲学的语言对待自由主义自身问题的学者与更多从历史的视角,以马克思主义、法国结构主义或德国批

---

<sup>①</sup> 我另有文章对其中原因作了更细致的探讨,见“*The Other Velvet Revolution; Continental Liberalism and Its Discontents*”, *Daedalus* (1994, 春季卷)。

判理论等等的语言批评当今自由主义社会的学者之间的裂痕之深。自此，在英美世界出现两个独立地看待政治哲学之任务及方法的研究途径，虽然它们一再表白了对对方的尊重与理解之情。

这一场哲学冷战，真正的受害者正是战斗者自身，他们渐渐变得与“哲学民族主义”盛行时期的思想者一样的狭隘。在英美，双方并非没有互通声气——这是有的，至少作过努力。毋宁说他们是过度专注彼此的对话，以至于对现今欧陆思想著作及经历日渐地隔膜。欧陆知识人物，看到某些享誉近四分之一一个世纪的“欧陆派”作家的旧作仍旧激起我们的争论，每每感到诧异：无论这些著作及其价值可以怎样地解释，凡熟悉当今欧陆思想、又非假手翻译渠道的人，莫不知道欧洲人已然进步到新问题新方法了。在欧洲，“哲学民族主义”每况愈下，不仅英美思想的翻译、认真研读的程度均超过以往，对自身政治哲学传统，无论是起于战后或者源于法国革命的传统，欧陆哲学家也作了再思考。这种再思考所及，包括对这些传统的方法、语言及判断的批判的审视，而又尤其是对斯特恩（Fritz Stern）论及德国时所谓“反自由主义之失败”的审视。今日的欧陆政治思想已发生了大的转变，只是几乎不为现今英语翻译作品觉察罢了。政治哲学的冷战今日只是英美人的自扰，与欧陆第一流的心灵已没有干系，这是我们可以得出的印象。

## 法国反自由主义的兴衰

晚近对欧陆传统的再评价，论影响之大，成果之丰，无过于法国。二十世纪大半时间，法国知识分子都被崇拜者视为对政治作

批判性思考的典范,是足可替代英美自由派,同时又受人欢迎的一种形象。但近一二十年,法国人转而又以批判的眼光看待自己的这一遗产,对其中代表人物掀起声势浩大的反对运动。对此,我们自可视之为法国知识生活中一种自然的代际交替,而“弑父”正是这一代际交替过程一个古老而醒目的现象;但与以往不同的是,这一次,反对运动还推动了对欧陆长期以来的反自由主义作认真的再思考,而战后法国哲学不过是这一反自由主义潮流的一种晚近的表现。今日年轻一辈的法国思想家都有一种适逢末世的感觉,这种末世,如果不是指整个历史的终结,称之为一段近两个世纪之久的历史的终结,终不为过——这两个世纪正是他们的民族政治意识得以表现的世纪。这一代思想家,日渐将现代法国政治和政治思想视为一场斗争,一场围绕革命所缔造的社会的特性而进行的持续不断的斗争,而这个社会最近五十年已变得日趋自由主义。正是因此,他们不是矛头要指向反自由主义的新锐,而是从哲学上直面现代法国或欧陆思想中的反自由主义现象本身。我们固然可以说过去十年法国出现了自由主义的“复兴”,但至少以最严肃的思想者的眼光看,这一复兴所指并非一种狭隘的学说;毋宁说它所指的,是当法国政治生活的各种反自由主义势力之间的历史紧张关系处处呈现枯竭的征兆、而新的紧张又在一种自由主义的政治单位中产生之时,与自由主义相关的政治思想的复兴。既然因自由主义时代之合法性而挑起的法兰西内战已经偃旗息鼓,于是就有今日对这一时代特性更严肃、更不带感情的讨论。

事实上,法国通往自由主义的道路并非畅通无阻,与英美道路也不相像,今日法国人自己笔下的知识和政治史常常便是这般



写法。他们如实地指出,法国自由主义作为一种学说发端于十八世纪启蒙运动对绝对君主制的批判,而它们的自成一派正得益于这种经历。<sup>①</sup>虽然孟德斯鸠的著作与英美自由派精神极为接近,伏尔泰等一千启蒙哲学家的著作却少有政府理论的阐发,而偏重现政权与教权的批判。革命前数十年间,在法国鲜有对政治制度客观具体的反思,及至革命后的十九世纪,情况亦未见改善,政治论争很快转入革命遗产的论战,而为英美发展出的自由主义政治,论战中却几乎没有触及。这一点,历史学家弗雷(François Furet)在过去的二十年里,通过其著作对之有条理分明的揭示。<sup>②</sup>那个时代,人们对革命的看法一如今天,革命是一道分割现代世界和古代世界的门槛,对革命的立场即表示对现代性的立场。这表明,一种严格政治意义的、对现代政府的目的和限度的争论,不久便要为“现代”的争论取代。

以此种眼光看,十九世纪的法国史充斥各种共和国、复辟、革

① 将自由主义作为政治思想研究的最新的史学著作可参见 André Jardin, *Histoire du Libéralisme politique* (Paris, 1985), 以及 Louis Girard, *Les libéraux français* (Paris, 1985)。它们都是极好的参考书,亦表现出良好的判断力,只是前者篇幅巨大,后者又仅仅限制在 1814—1875 年。英语读者若希望了解十八世纪的情形,也许仍愿意借助 Kingsley Martin, *The Rise of French Liberalism*, 2nd ed. (New York, 1954), 而了解十九世纪则是借助 Roger Henry Soltau, *French Political Thought in the Nineteenth Century* (New York, 1959)。

② 关于弗雷对法国革命在法国人政治生活及思想中遗产的议论,以 *Interpreting the French Revolution* (Cambridge, 1981) 一书最为简明扼要。他对革命的解读,所依据却是他更偏爱的历史著作,包括 *Le gauche et la Révolution française au milieu du XIXe Siècle* (Paris, 1986), *In the Workshop of History* (Chicago, 1984), *Marx and the French Revolution* (Chicago, 1988), *Revolutionary France, 1770—1880* (Oxford, 1992)。他与 Mona Ozouf 合编的 *A Critical Dictionary of the French Revolution* (Cambridge, Mass., 1989) 一书中相关条目亦值得参考。

命及帝国的经历,而英美意义的自由主义精神却不能真正见容,即是不足为怪的事情。但这非谓法国人这一时期没有广泛的自由及相对的政治稳定,或者法国未曾使自己的自由主义思想传统得以发展。这一世纪的前半叶,法国曾兴起一场重要运动,参与者有今日受到广泛研究的贡斯当、斯达尔夫人、托克维尔和基佐。<sup>①</sup> 这些自由派之异于保皇派及激进派者,在于他们既批评革命的手段,尤其是它的恐怖,却又甘心于在革命所创立的社会里生存。而今日,他们所以能得如此普遍的器重,正在于他们的专注革命,视之为通往现时代的门槛,这恰为今人的先导。十九世纪的自由派以为(今日他们的门徒亦作如是观),于革命中降生了一种新的社会类型,甚而一种新人类,于这些新事物,旧制度底下的种种范畴不复再有理解的功用。这种理解,非完全地依赖现代的范畴不能做到。姑不论他们描述这一社会的语词是“现代人的自由”(贡斯当)或“民主”及“身份平等”(托克维尔),他们以为,较之复辟绝对君主制,或更晚出的社会主义,自由主义的政府形式更可以适应这一社会的力学要求。然而,其

---

① 对十九世纪法国自由派的再发现,始于雷蒙·阿隆 *Main Currents in Sociological Thought*, 2 vols. (New York, 1965—1967) 一书论及托克维尔的章节。晚近涉及所有这些思想家(奇怪的是斯达尔夫人却是例外)的法语文献为数不少。一般的了解可参阅 Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism* (Princeton, N. J., 1994)。关于“托克维尔”,可参阅 Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, 2nd ed. (Paris, 1993), 弗雷为 *Démocratie en Amérique*, 2 vols. (Paris, 1981) 一书而作的序言,以及本书收录的 Marcel Gauchet “托克维尔”一文。关于贡斯当,可参阅 Gauchet 为 *De la Liberté chez les modernes* (Paris, 1980) 一书而作的序言, Philippe Raynaud 在 *De la force du gouvernement actuel de la France* (Paris, 1988) 一书中的序言,以及本书收录的他的“贡斯当”一文。关于基佐,参阅 Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot* (Paris, 1985)。

时他们的著作主要是批评与反对的作用，是要抗衡那个时代的种种事件，包括：革命退化为恐怖，拿破仑独裁及其帝国的兴起，及 1848 年的社会动荡，故而在他们身后未能有很大的知识上的影响。

至十九世纪中叶，这一思想上固然重要，但终未结出果实的自由主义为世称的“共和主义”取代，它是一种极富法国特色的学说。在法兰西的政治语汇中，“共和派”是最欠精确却又引用最多的一个，即使今日马克思主义衰退之后，政治家或知识分子中不以此自我标榜的仍少之又少。这个概念将我们带回到革命所使用的语言中，这一套语言，于根基上处处都是对古典时代，尤其罗马的共和主义的指涉。<sup>①</sup>当革命恐怖过后，在支持革命却希望规避它极端一面的人们中，有种做法很是普遍：人们言谈间只提“共和国”，而极少提及“民主”一类的观念——那些极端的方面，责任或许正要追究到这些观念的头上。无论米什莱的历史著作或是 1848 年的事变，在其中共和主义的含义都是要继承、发扬 1789 年精神。但这种含义却因时间发生了变化，最终成为不同于激进社会主义和民主政治，也不同于教权主义及反动运动的又一选择。它的核心原则经历十九世纪而日益彰显，其中包括，代替教会道德的自我克制的世俗道德；在公共学校受

---

<sup>①</sup> 把共和主义作为思想加以研究的经典著作是 Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France* (Paris, 1982), 并辅之以 Paul Bénichou 对浪漫主义的研究著作 *Le temps des prophètes* (Paris, 1977)。而 Philippe Raynaud “Destin de L'idéologie républicaine”, *Esprit* (1983, 冬季卷) 以及 “Aux origines de notre culture politique”, *Esprit* (1979, 春季卷) 则将两者一并讨论。还可参阅 François Furet 和 Mona Ozouf 新近合编的 *Le siècle de l'avènement républicain* (Paris, 1993)。

教育的积极主动的公民；高度集权、依据多数原则统治的政府；部分通过国民教育、部分通过一场天长日久的消耗战——它的目的旨在消灭作为多样性之反映的各种符号，而消灭法国方言的运动即为一例——而实现的文化的同质。简言之，共和主义将普遍性政治原则与沙文主义的政治原则融为一体；共和派即指某人对体现于法国革命的那些永恒原则持捍卫的立场，而这些原则，一方面固可以说能够行诸各国而有效，另一方面却独独对法兰西青眼有加，选择它作为这些原则的最高化身。“这共和国，”尼考莱(Claude Nicolet)揶揄道，“是专为高卢人设的。”<sup>①</sup>

时下共和主义与自由主义的关系常常引起争论，即使那些重视反自由主义在革命后法国政治生活中主导地位的人士，亦未能达成共识。有人断言，共和主义即是自由主义在法国的表现形式，1875—1940年这一段第三共和国的历史，即是真正意义的自由主义政治文化在经历一个世纪的革命与反动之后在法国成形之际；<sup>②</sup>通观十九世纪，共和人士中固然有 Jules Ferry 和 Léon Gambetta 代表的左倾的一派，但也确乎有信奉自由主义的一支，如 Charles Renouvier 和 Lucien Prévost-paradol。另有人以为，第三共和国之实践及理论与古典自由主义理论难以调和，即使是法国人自己的自由主义理论，譬如托克维尔或贡斯当的理

---

<sup>①</sup> *L'idée républicaine en France*, p. 504.

<sup>②</sup> André Jardin 在 *Histoire du Libéralisme politique* (第 25、26 两章) 即作如是观。Louis Girard 在 *Les libéraux français* (266—268) 有更细致的观察。

论亦然。<sup>①</sup> 其实，这一时期屡屡地诉诸共和国及个人主义所遇的敌意均证实，贡斯当最为戒惧的对“古代人的自由”的怀乡症并非虚妄，而托克维尔之关注旧制度下种种坚持已久的习惯，亦由时人对文化齐一、政治集权的称颂证实他的先见之明。第三共和国早期史的显著一点即是因共和主义原则而起的冲突，这既见于学校教育的世俗化，亦可见于那让人永久纪念的德雷福斯案件。诚然，法国在“一战”之前已然建立相对稳固、半自由主义色彩的立宪共和国，但同时它却明白表示自己不与自由主义思想传统为伍。<sup>②</sup>

姑不论我们如何看待共和主义在知识上的发生，1914—1917

<sup>①</sup> Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944—1956* (Berkeley, 1993) 一书的第十二章将共和主义视为本质上反对自由主义的学说，他的评论给人印象深刻。还可参阅 Tzvetan Todorov, *On Human Diversity* (Cambridge, Mass., 1993) 一书，其中第三章讨论了共和传统中的种族和民族主义。涉及第三共和国之缺乏“权力更替”(alternance)和自由，最好的法文论著是 Odile Rudelle, *La république absolue; Aux origines de l'instabilité constitutionnelle de la France républicaine, 1870—1889* (Paris, 1986)，以及 J. P. Machelon, *La république contre les libertés? Les restrictions aux libertés publiques de 1879 à 1914* (Paris, 1976)。

须注意，此处选列的许多作者之所以要区别自由主义与共和主义，乃是因为他们更偏爱后者。譬如，François Furet 和 Mona Ozouf 在 *Le siècle de l'avènement républicain* 一书就以为共和主义传统抵制了自由主义倾向中“享乐主义”与“个人主义”的成分而对之取维护的立场(第 20—21 页)，而弗雷在其许多晚近的作品中，愈发地倾向于将第三共和国的经历与革命后法国历史中持续不断的各种争斗加以区分。至于从哲学的方面维护共和主义而批评自由主义的著作，参阅 Luc Ferry 和 Alain Renaut, *From the Rights of Man to the Republican Idea* (Chicago, 1992)，第二部分。

<sup>②</sup> Mona Ozouf 提到过，第三共和国的奠基者们，更多地表现出孔德的实证主义而非启蒙运动的精神，参阅其论文“Entre l'esprit des Lumières et la lettre positiviste; Les républicains sous l'Empire”，见 *Le siècle de l'avènement républicain* 一书。

年之间的深刻变化推动共和主义更加疏远了自由主义。虽第三共和国尚有二十年的余寿,但它早年代表的一种文化的综合却因这时期的事件而土崩瓦解。由大战而致的生灵涂炭对共和派致力的公民道德不啻是个嘲弄,同时激起先锋艺术在审美上作更为激烈的推进。<sup>①</sup> 而以一个关注政治的知识分子的眼光看,俄国革命却是更有意义的事件。这一事件,在整个欧陆左派都有决定意义的影响,它标志“现实的社会主义”首次落成。诚然,这只是“一国之社会主义”,但自有补救之道。自此,因有苏联这一新型政治的具体实例,十九世纪胡乱拼凑而成的欧洲社会主义阵营遂为共产党咄咄逼人的国际主义所压倒。而这一进程之所以在法国激起特别的回应,原因乃在于,俄国革命不独是对社会主义及社会主义者事业的推进,它还是一场革命,故而它看似续写了法兰西的革命传奇。此前的革命史上,所有事件无一不在法兰西发生,从1789年到1848年,继而是巴黎公社,莫不如此,至第三共和国成立而登峰造极,从此革命一去不返。但另有一批知识分子,他们将革命视为一永恒的过程,不断需要拓展、需要孕育;于他们,第三共和国不啻一种背叛。而今日的法国共产党和苏联即如昨日之无套裤汉,而革命亦因此国际化了。<sup>②</sup>

这在两次大战间遂造成知识界于政治立场的两极分化,每一

---

<sup>①</sup> 这些演变中最有影响的当属超现实主义,其影响力不仅及于艺术,以后又波及法国哲学及社会科学研究。超现实主义作为一种战后发生发展的经历,参阅 Maurice Nadeau, *The History of Surrealism* (London, 1987) 一书。

<sup>②</sup> 法国社会主义向共产党的国际主义的转变,可参阅 George Lichtheim, *Marxism in Modern France* (New York, 1966)。这一转变与革命传统的关联,参阅弗雷, *Interpreting the French Revolution* 第一部分。

极均立足共和主义的某些因素，而共同地敌视以自由主义立场解释这一传统。其中影响日盛的反动民族主义者 Maurice Barrès 和 Charles Maurras 代表了右翼一支，他们在战前即以反德雷福斯派的身份崭露头角；左翼此际对革命的理解已偏离法国社会主义的内部传统而转向德国哲学，此中俄国移民科耶夫（Alexander Kojève）扮演了关键角色，他的黑格尔《精神现象学》讲座影响了整整一代法国知识分子。他以为黑格尔思想之核心乃是历史的“主奴”（master-slave）辩证法学说，而他对这一学说的理解乃是参照的早年马克思（其手稿刚见天日）及早期海德格尔（其时尚不为法人所知）。<sup>①</sup> 法国自由主义因此种发生于政治哲学中的所谓德国转向而别具一格：十九世纪时它不脱教会或激进社会主义者的语言，如今对自由社会之批判却句句不离黑格尔、马克思，这一状况一直到晚近方始有了改变。

如上述，法西斯主义的战败使右翼反自由主义在知识界永远失了信义，而左翼在战后欧陆却炙手可热，其中尤以法国为然，法国因战争的失败与投敌失了体面，成为自由主义过时论之明证。而法国政治史与知识史之分道扬镳正见于此时，因为自由主义实际证明并未过时，战后三十年今人称为“光荣三十年”，期间前后

---

① 科耶夫讲座的部分内容已经翻译出版，见 *Introduction to the Reading of Hegel* (Ithaca, N. Y., 1969) 一书。Michael Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France* (Ithaca, N. Y., 1988) 中对科耶夫的影响作了极好的描述，尚可参阅 Dominique Auffret, *Alexander Kojève* (Paris, 1990)，这是一本传记。他与列奥·施特劳斯的通信向人们揭示了更多的他的思想，这些通信由 Victor Gourevitch 和 Michael Roth 作了编辑，收录于施特劳斯，*On Tyranny*, 2d ed. (New York, 1991)。

两度出现本质属自由主义的共和国,且其经济也蒸蒸日上,将法国的社会面貌予以完全改变。<sup>①</sup> 法国社会战后的自由主义进程并非势所必然,因法共及其联盟的挑战仍在。反殖民化过程又是一团乱麻,最终以阿尔及利亚的血腥战争收场,而这一冲突又将法国置于军事政变的威胁中。而尤为要紧的,是戴高乐的令人捉摸不透。饶是如此,至六十年代中期,事实已确定无疑:法国纵使偏离了常规,亦不至于转入法西斯主义或共产主义,其理由仅仅是,此种社会运动的基础因丰裕社会的日臻成熟而不复存在。同时,它亦不至于成为十九世纪的“共和国”。第五共和国的宪法表现得更加自由主义,同时行政方面大权在握,又有两院制的立法机构,专司司法审查的宪法法院,在此一框架中,迅速地生长出一个福利国家。共和国学校教育中严格的世俗道德亦已不见,取而代之的是对宗教的更大宽容——其时宗教奉行者日渐稀少——以及个人更多的自由表达。

这一遍及西欧的朝向自由主义的缓慢演进,在事后的今天自然更容易看个分明,而在五十或六十年代便不能够。但此外另有一种因素,更阻碍此种演进为当时发现,此即,当日法国知识界几近一致地对自由社会持先入的拒绝态度而宗奉某种马克思主义,宗奉自称享有对马克思主义解释权利的法共。这一时期,既有见之于萨特与梅洛—庞蒂著作中的马克思主义的存在主义及人道主义的发展,有两人对斯大林主义相异的反应,1956

---

<sup>①</sup> 有两部经典著作彼此几无差别地描述了这些变化,见 Jean Fourastié, *Les trente glorieuses* (Paris, 1979), 以及 Henri Mendras, *La seconde Révolution française* (Paris, 1988)。



年以后法共的意识形态转变,至六十年代初又有阿尔都塞支持的一种更为正统、且是反人道主义的马克思主义的兴起,凡此种,已屡屡为人提及,无须在此赘述。<sup>①</sup> 此处须提醒读者注意的,是所有这些知识分子的反叛与此际实际发生的社会变革几乎毫无瓜葛。纵有瓜葛,亦不过如今日许多法国作者承认的,战后法国知识界的马克思主义发展史须理解为一系列的反动的运动,其矛头所指,正是这种种自由主义变革,以及一场革命的憧憬的破灭。<sup>②</sup>

然而,当此之时,法国知识分子几乎整个心意都为马克思主义占据,仅有的两个例外,一是卡斯托里亚迪(Cornelius Castoriadis)和勒福尔(Claude Lefort)1949年成立的“社会主义或野蛮制度”(Socialisme ou barbarie)小组,它曾印行一系列著作、杂志,以

① Tony Judt, *Past Imperfect* 是晚近关于这一历史时期的一部英文著作,该书编辑的书目文献极为有用,其中包含对所有相关文献的评论。其他较好的英文著作,除他自己的 *Marxism and the French Left* (Oxford, 1986) 以外,还有 David Caute, *Communism and the French Intellectuals, 1944—1960* (New York, 1964); George Lichtheim, *Marxism in Modern France*; Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France* (Princeton, N. J., 1975); Michael Kelly, *Modern French Marxism* (Oxford, 1982)。

更晚出的著作有 Rémy Rieffel, *La tribu des clercs; Les intellectuels sous la Ve République* (Paris, 1993), 它试图为这一时期作一全面的历史描述,惜乎缺乏重点,只可作一般的参考。Sunil Khilnani, *Arguing Revolution; The Intellectual Left in Postwar France* (New Haven, Conn., 1993) 更胜一筹。

② 可参阅 Pierre Nora 对“异化”一词的分析,见其“Notre histoire. Matériaux pour servir à l'histoire intellectuelle de la France, 1953—1987,” *Le Débat* (1988年5—8月)中“Mots-Moments”一节。Thomas Pavel, “Empires et paradigmes,” *Le Débat* (1990年1—2月)对此作了回应,他批评了以一种单一的维度对战后那一段时期的解读方式。

无政府—工团主义的眼光批评共产主义是官僚极权制度；<sup>①</sup>但另一例外雷蒙·阿隆，对于晚近自由主义的复兴更显重要。阿隆是战后法国知识生活一个独一无二的人物，他与他的“小同志”（*petit camarade*）萨特同受三十年代海德格尔学说熏陶，在希特勒执政后都曾短期逗留德国，但这些经历于他们却有全然不同的后果：阿隆钟情于自由主义怀疑论，一贯敌视各类历史决定论，包括马克思主义。他在漫长的职业生涯中，曾多次著述阐述这一主题；此外，他也是一位正规的报人，曾促成几篇要紧的评论的发表。只是，战后数十年间，阿隆在其知识同行中几乎全无影响，时人有云：“宁与萨特一起错，不与阿隆一起对。”他死于1983年，死前不久，法国知识界方始自行放弃马克思主义，开始更广地阅读他的著作。<sup>②</sup>

---

① 卡斯托里亚迪经营这一小组直到七十年代初，以后他独立撰写政治与心理分析著作。作为一个既批评共产主义又批评自由主义的无政府—工团主义者，他身处法国，一直是个异类。Lefort最初为人所知是在四十年代，当时他是梅洛—庞蒂门下一个托洛茨基分子，是 *Les Temps modernes* 的合作人。他以后脱离了这一小组，而逐渐靠近自由主义传统。对这一小组历史发展的讨论，英文著作有 *Dick Howard, The Marxian Heritage* (London, 1977)，以及 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France* 第五章。一部完整的法国反共产主义史，应当包括 Boris Souvarine, Kostas Papiomnou 等人，以及诸如 *Le contrat social, Preuves, Contrepointy* 一类的杂志，这样的史著尚未问世。

② 阿隆的重新发现起因于八十年代对他的一系列采访及他的回忆录的出版。有英文版，分别收于 *The Committed Observer* (Chicago, 1983), *Memoirs* (New York, 1990)，这些都是研究他的思想的极好的入门读物。他的哲学、历史、社会学及社会评论多已翻译成英文（见后文参考文献）。Daniel Mahoney 晚近的 *The Liberal Political Science of Raymond Aron* (Lanham, Md., 1992)，是极好的导读。有关阿隆的生平及思想，参阅 Pierre Manent, “Raymond Aron”, *European Liberty* (The Hague, 1983), Stanley Hoffman, “Raymond Aron (1905—1983)”, *New York Review of Books* (1983年12月8日)。

三十年代的种种倾向，塑造了战后最初十年马克思主义左翼的政治、知识面貌，这些倾向包括第三共和国内在的虚弱，包括人民阵线、大萧条，以及海德格尔学说与超现实主义。其后二十年间声名鹊起，属结构主义——外人称之为超结构主义——的一代思想家，生长环境多已不同，对他们有重要影响的经历是战争及职业的选择，是五十年代早期知识界笼罩的斯大林主义，以及光荣的三十年，其中，末者或许最为重要。对这一结构主义运动的相关人物做理论探讨的文献数量可观，但多言过其实。<sup>①</sup>其中大多均视结构主义为三十年代法国激进主义的延续，仿佛列维—斯特劳斯，罗兰·巴特、拉康、福柯及德里达便与萨特、梅洛—庞蒂一脉相传，而它的家系即使上溯至科耶夫亦无不可，科氏正是宣称“历史的终结即是严格意义的人之死”这一主张的第一人。<sup>②</sup>不过，甚而于六十年代即可明白看出，真实描述结构主义的政治态度实非易事：其时，法共及其知识界的发言人如萨特之流即对第一代结构主义者的著作作全部的批评，以为它们纵未成为新型的社会保守主义，亦已全然放弃马克思主义；而在阿隆与卡斯托

---

① Thomas Pavel, *The Feud of Language: A History of Structuralist Thought* (Oxford, 1989) 是一部新著，其之所以能与上述这些基本持无批判态度的文献不同，得益于他对语言学历史的精通，以及他对结构主义所由兴起的文化背景有极为详尽的了解（他在第156—157页，对上述文献作了评论）。晚近法国的观点，参阅 Vincent Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge, 1980), Jacques Bouveresse, *Le philosophe chez les autophases* (Paris, 1984), François Dosse, *Histoire du Structuralisme*, 2 vols. (Paris, 1992), 前者是一部极重要的著作。

② Alexander Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris, 1947), p. 388. 此中的联系，可参阅 Vincent Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge, 1980), 第一章。

里亚迪一类的反共产主义人士,这些著作无非将黑格尔所谓“理性的诡计”及马克思唯物辩证法中已有的历史决定论,往非政治一面作了极端的引申。最终,这一知识冷战的交战双方醒悟,他们对自由主义纵然看法有异,在一点却所见略同:他们均预先设定一种现代的人道主义,在其中,个人的自主并非纸上谈兵,而是现代政治的目的所在,是可以为理性所发掘的。<sup>①</sup> 凡此种种假设,俱为结构主义矢口否认。

结构主义运动虽表面上不与任一政治学说发生关联,而其实对六七十年代法国绵延不绝的反自由主义着力甚大。要理解此中奥妙,上述的种种即是关键。列维—斯特劳斯之人类学研究,巴特之文学评论,拉康之心理分析讲座,确乎看不出丝毫与政治的关联。倘非要说其中存在关联,那就是它表示了,他们已从五十年代意识形态的相互攻讦中抽身出来。<sup>②</sup> 即使福柯与德里达的早期著作,对一切政治意味的思想都远远绕开。但换一层意义,未始不可说他们使一切都政治化了,因为若照启蒙运动和自由主义传统所设想的,自由的个人并非独立的存在,而是结构的产物——姑不论这结构是语言的、符号的、文化的、心理的、意识形态的、逻各斯中心的(logocentric)结构,或仅只是权力的结构——则只需对种种结构作政治的分析,就可以将一切人类经验都作政治

---

<sup>①</sup> 例如,他们都同样令人吃惊地攻击阿尔都塞,萨特的攻击可见于 *Arc* (1966) 专为他著作而出的一期专刊上对他的访谈中,亦可见于 *Situations IX* (Paris, 1972) 所收的他的论文。阿隆的长篇评论可见 *D'une Sainte Famille à l'autre* (Paris, 1969), 而卡斯托里亚迪的评论,见 *La Société française* (Paris, 1979)。

<sup>②</sup> 参阅 Vincent Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge, 1980), 第三章。

的解释。结构主义者自己以为如此阅读他们的作品属“歪曲”而予以抗议，有许多甘愿放弃这一标签。但不论如何，他们的作品在法国遭遇的即是这一种阅读方式，被视为对自由主义中产阶级社会深刻的政治抨击。其时正逢社会更见丰裕，而工人阶级每况愈下，法共身患硬化症之际，简言之，亦即马克思主义描述之政治世界不复存在之际，而结构主义在人们眼里不啻为抵抗此种趋势提供了新的可能。<sup>①</sup> 所不同者，现在并非依据对历史的理性分析而对人之非人化予以行动的抵抗，而是视“人”、“理念”及“历史”等概念为意识形态压迫的产物予以理论的抵抗。这一切经历新左派运动及1968年事件而显明，如福柯《规训与惩罚》那类独树一帜的历史著作，向自由社会投下重重的疑云，其程度胜过了阿尔都塞六十年代中期对马克思《资本论》艰苦的分析。

由此，1968年后法国反自由主义处于极不和谐的境遇中。对现代自由主义生活的方方面面均提出质疑的结构主义，它在知识界的支配地位，似乎让人对一切试图借助政治行动避开“权力”触角的可能性都彻底断念。倘若“人”和“作者”都已死，那么显然见得作为自己行为的“作者”的人亦已死。此外，五月事件非但没有颠覆第五共和国，反让它得到了加强，一如卡斯托里亚迪曾哀叹的，当1968年夏季将尽，加油站重新开放、允许大众乘私人轿车赶赴他们私人度假别墅之时，革命即烟消云散了。说五月事件为推翻法国人日常生活的等级界限，使之更不拘泥于形式、更为现代，出力甚多，这并不为过；这一意义上它是一场真正的文化革

---

<sup>①</sup> 此点参阅 Marcel Gauchet 对“Discourse, Structure”及“Désir, Pouvoir”这些术语的分析，见“Notre Histoire”中“Mots-Moments”一节，见第43页注<sup>②</sup>。

命。但由于经济增长而致的财富的丰裕、社会的流动及个人主义,却使由工人、工会、法共及知识分子组成统一的左翼联盟思想受到损害。倘若说五月事件真有所指,它反映人们不满于消费的社会,而这一不满却正是借助这一社会本身所有的、极具个人色彩的语言表达的。<sup>①</sup>于政治上,五月事件标志着马克思主义影响减弱,左翼虽有毛泽东主义以及流行于七十年代初期的各种运动如女权运动、生态运动及“第三世界论”相助,但也不能久长。于知识上,支持战后反自由主义的残余的,是一盘结构主义、新马克思主义、尼采主义、海德格尔主义及弗洛伊德主义的大杂烩,且无一具有萨特意味的政治性。

一面是政治上日渐地自由主义化,另一方面是在思想上却始终对自由主义持有敌意,这一种让人困惑的景象却正是八十年代自由主义政治思想复兴所处的背景。这里,关键依然是政治上发生的事件,包括索尔仁尼琴《古拉格群岛》的翻译、柬埔寨的屠杀、坐船出逃的难民、波兰团结工会的兴起,等等,这些世界范围的事件在西欧其余地方几乎未有反响,却在法国人中突然激起深刻的信仰危机。这些事件始于七十年代中期,其时距1989年事件——以及因这一事件而起的对欧洲其余左翼力量的再思考——为时尚

---

<sup>①</sup> Gilles Lipovetsky 在一篇论文中提出,只有将1968年5月的事件视为因战后自由主义生活而产生的社会的一种新的个人主义的表达方式,这一事件才可以得到解释。他的观点激起了许多的争论。参阅他的“May'68, or the Rise of Transpolitical Individualism”一文,还有 *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain* (Paris, 1983) 一书中收录的他的文章。卡斯托里亚迪表达了相反的观点,见 Edgar Morin, *Claude Lefort and Cornelius Castoriadis, Mai 1968*, 2nd ed. (Brussels, 1988) 中他的文章。还可参阅 *Pouvoirs* (1986年,总第39期)关于这一问题的专刊。

远。至于为何这些事件能产生如此影响，而另有许多事件，如1956年布达佩斯事件及1968年布拉格事件却不能够，这需要留待将来的历史学家作答。但不论原因怎样，这种影响却实实在在地存在。不过几年之间，一度追随萨特、以为马克思主义是我们时代“不可跨越之界限”的知识分子即开始承认，共产党之统治亦可能出现于我们的视野中，这种统治并非历史的意外。<sup>①</sup> 追随福柯的人们，从前视教室、病房和办公室为披上一层薄薄伪装的集中营，现在却看到真实存在的集中营。至七十年代末，人们终于着手对战后共产主义的公众记录作公开直率的讨论，与此同时，对西方自由主义社会作更冷静客观的观察亦成为可能。“怀疑的时代”自此一去不返。

1981年密特朗当选为法国总统，以及同时发生的社会主义党战后首度赢得议会多数席位，将这一进程推到顶峰。密特朗执政时，自1958年以来便长时期笼罩第五共和国的戴高乐及借戴高乐名义统治法国的保守党的阴影，终于一扫而空，第五共和国实现了自由主义的正常化。但就更深一层意义而言，这一时期亦代表了在法国围绕革命遗产的斗争史的最后的一幕。革命之合法性、之诠释，以及使之重新焕发生机，这种主题至今伴随法国政治思想史已两个世纪。期间，多数时候支持方与反对方势均力敌，间或也有“共和派”的统治。但“二战”结束，反革命一方失势之后，法共独力支撑，成为希望“完成”革命的一方唯一合法代表；而

---

<sup>①</sup> 最先觉悟的是“新哲学家”(new philosophers)，参阅 André Gulcksmann, *The Master Thinkers* (New York, 1977), Bernard-Henri Lévy, *Barbarism with a Human Face* (New York, 1977)。

密特朗和社会主义者的同时当选,正表示革命传统与第五共和国自由主义制度的和睦共处。它的意味,与其是表示左派执政,毋宁说是宣告长期的反自由主义政治传统的终结,以及“中间派”共和国的开始。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参阅 François Furet, Jacques Julliard, and Pierre Rosanvallon, *La république de centre* (Paris, 1988) 中对“法国例外论的终结”的分析。尽管三位作者对密特朗的历史意义看法一致,但由此得出的结论却大相径庭,这尤其表现在对晚近法国政治中包含的“自由主义”和“共和主义”成分的评价上。



## 自由的面孔

——两种自由在美国\*

[美]朱迪思·史克拉/文

应奇/译

自以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)的名文《自由的两种概念》1958年出版以来,一直在英语世界的政治哲学家们关于政治自由的所有讨论中占有压倒性的地位。尽管批评之声此起彼伏,但它仍然是我们的大多数观点的分析基础。原因是对于消极自由,伯林给了我们一个非常明确的定义,并且为这个定义做了辩护,排除了所有其他定义的可能性。在他看来,消极自由就是不受干涉地完成我们的计划的可能性。与之相对,伯林把积极自由定义为我们的更高级的自我对于我们的激情和利益的胜利,也是对于我们的低级的自我的胜利,而后者可能正是我们真实的自我。在政治中,这种自由常常被用来为家长式的压迫性的政权涂脂抹粉。

由于自由主义花了半个世纪的时间,试图将自己与极权主义

---

\* Judith Shklar, "Les visages de la liberté," *XXXII e Rencontres Internationales de Genève* (1980), 这里根据 Stanley Hoffmann 的英译 "Positive Liberty, Negative Liberty in the United States" 译出, 载于 *Redeeming American Political Thought*, eds. by Stanley Hoffmann and Dennis F. Thompson, The University of Chicago Press, 1998, pp. 111—126。

的意识形态划清界限,这些区别被认为是非常有用的。但是这种自由观念也由于它的过分狭隘而受到了批评。在我看来,这似乎并不公平。模糊的定义很少是准确的。我想在这里说明的是,两种自由之间的这种对比是与焦点在于权利观念的美国政治思想的历史不相干的。对权利的这种坚持的理由与其要到洛克(Locke)的遗产中去寻找,还不如到至今仍然萦回在我们脑际的奴隶制的记忆中去寻找。权利并不是允许我们实现自己目标的敞开的大门(open door)<sup>①</sup>——也就是伯林定义的消极自由——但权利允许我们不受其他人的干涉,实现自己的目标。在美国,主人和奴隶的斗争并不是一种超历史的黑格尔式的想象(a metahistorical Hegelian image),而是每天都在发生,至今仍然没有消失的事实。权利是向政府提出的要求,要求它积极地行动以便保护少数人、黑人、弱者以及所有二等公民的自由。权利并不是伯林所谓自由的条件,没有权利,人们就无法享受消极自由。权利具有一种独立的价值。权利也不是解放的行动。它们本身就是自由,因为它们构成了没有终点的一种永久的社会过程,一种政治生活方式。它们是自由的历史的结果,而理解这部历史必须常常把奴隶制作为它的背景。

但是奴隶制并不能说明一切。美国的法律制度也为极大地提高赋予个人权利的重要性作出了贡献。正是那两种遗产的交汇在二十世纪创造了把自己表达为旨在实现更多的权利的常常

---

<sup>①</sup> 伯林在晚年与伊朗学人贾汉贝格鲁的对谈中,把消极自由的问题简化成“有多少扇门是向我敞开的”。而把积极自由的问题简化为“这里谁是主管?”“谁在控制?”参见 R. Jahanbegloo,《伯林谈话录》,南京:译林出版社,2002。——译者注

是更为频繁的和更为迫切的要求的自由主义。正如托克维尔已经注意到的,美国的所有政治问题都变成了法律问题,因为它们或迟或早都是由法院特别是最高法院解决的。自从共和国诞生以来,人民已经就法律的司法复审原则达成共识,因为一部成文宪法要求法院有权威决定议会两院通过的和总统签署的法律是否真正合宪,这已经成了一种惯常的信念。正因为我们的所有权利都铭刻在宪法中,每个公民能够而且必须在司法机关面前主张他或她的权利。美国的政治文化是彻底地法条式的和以法院为核心的。最重要的是,少数人的权利是掌握在法官而不是为选举他们的多数公民服务的那些立法者手中的。因此,为了从政治生活中清除种族歧视和奴隶制的所有其他的痕迹,就不可避免地要诉诸法院而不是立法机关。一言以蔽之,自由意味着每个人都有权利针对想要剥夺他的完整的公民资格和宪法权利的所有那些人,有效地在法院中捍卫自己。这种自由并不是一种消极的享受,而是一种永久的政治行动形式。

在像美国这样的民主国家中,曾经有过奴隶制和最高法院这两种反常的现象,这是令人惊奇的。前者违反了民主正义的最基本的观念。《独立宣言》声称,不以被统治者的同意为基础的政府是不正义的。这个宣言也许并不是一部法律,但它也不是单纯的宣传品。它是政治道德在共和国的诞生之初许下的诺言。但是对奴隶们来说,从来就不存在同意的机会。民主的原则只是非常缓慢地开始加之于他们头上的,而且在大多数时间里,这种进程并不是以民主的方式发生的。十九世纪的内战和现在的法院对这一进程的贡献要比民选代表大得多。奴隶并不是由多数人解放的,而是在战争期间得到解放的,战争的最初动因并不是终结

奴隶制,但无论如何,它是以奴隶制的终结而告终的。即使反对奴隶制的林肯也不是一个废奴主义者。像大多数美国人一样,他希望奴隶制逐渐地和合法地消失。

尽管如此,民主仍然是根据人民主权或多数规则来定义的。宪法以“我们人民”开篇。但是虽然宪法只字未提最高法院,事实仍然是,除非宪法被修正——而这是极端困难的一件事,主权者是九个老法官。他们拥有最后决定权。这是一种显然与民主不可调和的制度,但它来自于以下三个事实的结合:从殖民地和革命时代继承下来的法律传统,对任何政府的不信任以及对自己没有什么信心的民主。这种结合为美国留下了两个主权者:人民和最高法院。这意味着美国是没有主权者的。解决内在于联邦的和多元的制度的冲突以及保护公民的权利,这是一个过程。既然存在着这种复杂的情形,美国的自由的戏剧就并不是自由与平等之间,少数人和多数人之间,或者个人和大众国家之间的一场简单的斗争。因为所有的权利都要被尊重,正义和自由在政治情势寻求的目标中就是不可分离的。直到出现无人认为有可能实现的这种乌托邦式的国家,政治自由依然是对权利的追求。

这种意识形态的和历史的背景会对以赛亚·伯林的两自由产生什么影响呢?我们必须记住他是在动员起可怖的狂热的意识形态冷战期间发表他的演讲的。既然“自由”一词具有巨大的声誉,就连最具压迫性的意识形态也声称是它的捍卫者。因此,伯林的首要任务就是把所谓消极的自由,自由派的自由与他们的极权主义敌人的虚假的自由区别开来。消极自由是“开放的门户”,或不受任何人的妨碍行动的可能性。我的自由就如同我能够不受任何人的干涉特别是官方的干涉做我想做的事情的空

间那么大。而且他注意到了他的许多批评者没有注意到的东西：穷人也想要他们的消极自由；他们也拒绝在他们的日常生活中受到控制和操纵。没有自由就是他们必须忍受的一种更严重的剥夺。

伯林的第二个目标是更为哲学化的。在把自由与所有其他的政治价值分离开来时，他想要证明把它们结合成一种唯一的公共善是不可能的。不存在柏拉图式的和谐，也无法为一种唯一的支配性观念的至尊地位进行辩护。促进公众的健康、教育和正义，改善生活水平，鼓励艺术与科学，保护自然，这些都是有价值的社会目标，但它们是独立于自由的，而且实际上它们会限制我做自己喜欢的任何事情的能力。也许这些其他的公共善是自由之所以可能的条件，但它们本身并不是自由。总之，人们必须作出选择。但是选择的必要性并不是政治价值的这种多样性的唯一后果。它也蕴含着宽容和政治多元主义。而个人主义和多元主义这两个观念显然十分适合美国的社会状况及其政治冲突的当前形势。因此，它们为伯林的论文赢得广大的美国读者作出了巨大贡献。

尽管如此，这些理论仍然遭到了严厉的批评。没有理由认为政治价值的多样性会导致任何确定的后果。它能够把我们引导到无政府状态，或者导致把这些价值中的一种或另一种强加于人，其容易程度就正如它会导致宽容一样。价值必然是不相容的、只具有伯林归属给它们的自由主义的含意，这种观念已经遭到了质疑。另一个批评是更为哲学化的。它声称正义和公平是追求所有其他的公共价值的必要条件，因此必须具有绝对的优先性。人们必定会注意到，这一种批评意见——它说的是，如果没有对于所有人的正义，那么无论自由还是任何其他的公共善就都是不

可能的——在美国是如此有力,因为它是植根于奴隶制的历史和至今仍到处可见的奴隶制的持续的后果之中的。这并不是说正义和自由是一回事,而只是说,在美国的历史环境中,正义能够具有一种至高无上的政治价值。但是,虽然美国的作者们已经提出了这些针对伯林的反对意见,我在这里并不打算对此加以考察。

我感兴趣的是,两种自由之间的这种对比是与美国的历史不相干的,而且不符合我们自己的经验。即使我同样担心,如果一个人对积极自由作出哪怕是最小的让步,那么他就已经不知不觉地滑向极权主义的地狱,但我仍然相信这一点。不过在我看来,积极自由不能被还原成通过理性把我们从较低下的激情解放出来的那种经验——这种经验鼓励了自命科学而且借口我们没有它们开明而恐吓和压迫我们的政权的意识形态。伯林自己认为这种结果是积极自由的滥用,而不是它真正的意义。他一开始是把它定义成威胁性要小得多的东西。它是要成为自己的主人而且不依赖于任何人的欲望。但他马上就发现这里有一种危险的幻觉。例如,人们也许会有这样的感觉,那就是成为自己的主人而又无须是真正自由的。像被链条拴着的爱比克泰德(Epictetus)一样,一个人能够通过把自己与世界分离开来从而赢得心理上的自主,但这并不是政治自由。而且,服从自己理解和知晓的必然性也不是政治自由。但这些幻觉并不是内在于积极自由之中的。

事实上,想要成为自己的领域中的主人显然是消极自由的另一面。如果一个人不是他自己的领域中的主人,他又怎么做他想要做的事呢?问题出在政治的层面上。投票,选择代表,或者被自己的族群的成员所统治与消极自由并不是一回事。自愿地服

从政治主子与没有任何主人并不是一回事。伯林正确地谴责在受民族主义影响的那两个观念之间画上等号的做法。但是成为自己的家园的主人的欲望并不必然立刻导致个人的狂热或集体主义的意识形态。很容易证明积极自由经常被滥用,而当这种滥用出现时,屈从于族群和它们的领袖的并不是本真的自由而是个人的动机。尽管如此,认为参与政治生活的权利和成为积极公民的事实不过是自由的规则和条件而不是自由本身,这种想法就是把消极自由还原成消极的和没有政治内容的一种心理状态。最后,“成为自己的领域的主人”这个表达式如果不是意味着以一种有效的方式在政治上行动起来的权利,那又指的是什么呢?

不足为奇的是,这种分析哲学是没有历史感的,也缺乏对观念的社会内容的任何理解。这就使得它对于政治思想成为无用之物。如果想要发现某种具体的内容,我们就必须回到伯林如此仰慕地征引的邦雅曼·贡斯当(Benjamin Constant)和托克维尔这两位著作家那里去。他们是我所谓恐惧的自由主义(the liberalism of fear)的最佳倡导者,但他们并不一样。他们两人都维护一种贵族式的自由,因为他们担心民主的力量会毁灭私人生活必需的空间。但贡斯当想到的是雅各宾党人,而托克维尔感到忧心忡忡的是民主的文化。很少有美国人有贡斯当那样的看法,因为他只字未提私人生活的好处。谁想成为像这种神经过敏者一样的自由人呢,阿道尔夫(贡斯当的小说《阿道尔夫》的主人公)吗?另一方面,托克维尔对于美国人的自我批判,特别是在保守的知识分子当中,有更重要的意义。一个理由在于,尽管他悲叹伟大的独特的天才的匮乏,而且不信任窒息美国人的个性的平等主义精神,但他强调自愿的结社能够发挥的重大作用。顺便要指出的是,我仍

然认为他并不了解美国文化的许多方面,特别是清教徒的内在生活的重要性。而正因如此,我们才必须再次质疑民主文化的观念。确实,民主的道德是存在的,但有一种术语的人类学意义上的整体的文化吗?我对此表示怀疑。绝对明显的是,托克维尔在政治上所担心的是政府会成为软性的但却是压迫性的而且也许是穷兵黩武的。足够令人惊奇的是,与托克维尔同时代的美国民主党人中最激进的人士也担心政府变得过于积极并具有过度扩张的权力,但却不是基于与托克维尔同样的理由。

就意识形态和文学而论,托克维尔是在我们历史上最有创造性的时期来到美国的。这是杰克逊(Jackson)的时代,在这个时期,民主的观念依然活跃而且广为流行。正是在内战前十五年,废奴主义形成了,而且伴随着一种正义学说,它可以概括成法律的平等保护(equal protection of the laws)这个表达式,也就是把法律同等地适用于所有人这个要求,人们也可以在著名的宪法第十四修正案中找到这个表达式,而这个修正案在现代最终成了公民权利即所有公民的平等自由这个观念的基础。民主党人和废奴主义者既非消极的亦非积极的而是两者的结合的权利自由主义的形成作出了贡献。我在这里要考察的正是这种自由主义,而不是对伯林的论题的批评添油加醋。相反,为了说明在美国发生的为了自由的永久斗争,我将要利用他自己的区分。指出这些区分在与伯林思考的历史情境十分不同的历史情境中具有另一种意义,这与他并没有什么矛盾,正如三十年后用他的观念进行思考与他并没有什么矛盾。我并不想否认美国有这两种自由;我只想指出它们是相互深刻地联系在一起。

消极自由是杰克逊式的民主党人的思想意识的核心,这种思



想意识正是在托克维尔来到美国的时候诞生的。他们不断地重复着“最好的政府就是管得最少的政府”和成本为零的政府,他们至今还在这样说。那么他们担心的是什么呢?显然并不是绝对君主制或拿破仑式的军事独裁。他们最大的恐惧是,富人剥夺他们的政治权利和用他们的金钱去收买民选的代表和其他的公共服务,并确立一种得到保护的和终身的精英阶层。较少的统治,较少的腐败,以及特别是没有对公民权利的威胁,这就是他们想要的。在一个具有平等主义的政治制度和非平等主义的市民社会的共和国,这显然是一种自然的反应。财富的这种不平等被人民的多数承认为正义的和自然的,但是同时,他们要求所有的公民被政府以同样的方式加以对待,而且具有同样的政治权利。

民主党人的政治担忧也被他们对于一般意义上的欧洲,尤其是他们所谓贵族制的不信任加剧了。那种恐惧在这一时期的政治现实中也是有根基的。梅特涅(Metternich)的欧洲与美洲距离无限遥远。美国是唯一的民主共和国,它的公民感到非常孤立。他们也意识到欧洲人对他们的蔑视,而他们成百倍地回敬他们。当年轻的瓦尔特·惠特曼(Walt Whitman)还是布鲁克林的一名记者时,他夸口说,欧洲的这些腐朽的旧制度的好日子已经过去了,它们的生命的黄昏已经来到了,而这为被压迫的人民预告了一个壮丽的黎明。他写道,正是在这里,在美国,自由的旗帜已经树立起来了,而人民统治自己的能力将在那里得到检验。封建主义的所有残余都正在走向毁灭。

像惠特曼这样的民主党人是如何想象欧洲的封建主义的呢?当然不是我们从马克·布洛赫(Marc Bloch,法国年鉴派史学家)那里学到的那样。那么他为什么会如此害怕它呢?毕竟世袭的

政治特权已经不存在了，而贵族的头衔也已经被宪法禁止了。他认为封建主义是独占财富和政治权威的一种制度。根据托马斯·潘恩(Tom Paine)和其他民主著作家们的看法，征服欧洲的蛮族国王们已经把他们的所有土地分给了他们的军事部落，并与部落首领一起进行没有任何法度和正义可言的统治。为了夺取政治权力，这种贵族已经利用了对财产的独占权，而且在针对人民的这种阴谋中得到了同样具有独占性的教会的帮助，这种危险并没有消失。根据一位杰克逊派的参议员的看法，“是人民统治还是财产统治这个问题始终没有得到解决。”

对这样理解的贵族制的最好补救就是消极自由：政府不干涉公民的经济或宗教生活，不为他们做想做的事情的自由设置障碍。任何政治权力都会危及他们的权利。例如，税收能够被用来提高武装力量，而武装力量能够剥夺手工业者和农夫的权利，并使政府被操纵在像这些人（指富人和有闲阶级）暗中羡慕的欧洲人那样的富人和有闲阶级手中，而这些人除了鄙视诚实的劳动之外一无是处。他们会奴役更贫穷的人。而对奴役的恐惧到处都能被发现，包括在语言中。人们常常会听到“我们正在变成奴隶”这样的呼喊。这是在英国革命期间已经爆发出来的控诉。实际上，“奴隶”这个词在美国有一种非常精确的含义。人们知道“奴隶”一词指的是什么，人们如此恐惧的是什么。它并不是一个空洞的隐喻。没有政府，人们就不能奴役任何人。奴隶制是法律强制下的被迫劳动。

不过，一个最低限度的民主政府至少有一种义务：保护人权。而总统这个唯一被全体人民中的多数选择出来的人能够像一名护民官那样行动。他的义务是保护人民免遭富人、狡诈的人和贵族

掠夺者的侵害。在那个时期,人们对法院还没有什么信心,法院是由非民主的利益相关者支配的,其既得权利得到了极好的保护。只有总统,1812年内战的老英雄,才能在对政府权力的尽可能多的削减中维护人民的权利。确实,这些观念并不融贯,但它们已经确立了一种非常持久的心态。在二十世纪,罗斯福(Roosevelt)总统甚至罗纳德·里根(Ronald Reagan)也具有对捍卫权利的消极权力的这种不合理信念。概括来说,民主的消极自由意味着一个极其有限的政府,但它仍然足够强大,能够保护人民在其敌人面前的权利。

那么公民用这种自然权利的意识形态做什么呢?他们投票,参加政治集会,在那儿听冗长乏味的演讲,而最重要的是他知道他不是一名奴隶。他憎恨黑人,而且他担心沦落到比一个奴隶强不了多少的社会地位。他十分清楚奴隶制意味着什么,尽管法律把奴隶制限于黑人,他仍然感到害怕。奴隶是没有权利的,而如果他——一个白人手工业者——的权利比贵族要少,那么在这种意义上,他更接近于奴隶而不是自由。这就是消极自由和有限政府的一个更进一步的理由,后者无法把他贬低为内战之后所谓二等公民,即黑人的政治地位。最大的恐惧就是成为“黑人”(Niggers)。“工人阶级的唯一支柱就是伟大的权利平等原则。”最早的美国工会领袖说,没有这个原则,“我们就是白奴。”这些情感被不断地表达出来。这就是激进的民主党人的噩梦。

在某些方面,这种民主的意识形态并没有被从南方蓄奴的大种植园主们的公共信念中完全消除掉。这似乎是令人惊奇的,因为这些种植园主,基于他们的农业心态,对决斗的爱好以及对瓦尔特·司各特(Walter Scott)爵士的小说的嗜好,倾向于模仿古老的欧洲贵族,而且他们常常被指控就是贵族。这是一种幻觉。棉

花种植是一种商业行为,他们的土地就如同任何其他东西一样是一种商品,而且他们并没有欧洲贵族那样的祖源意识。他们实际上是最反欧洲美国人。他们具有对他们的权利和共和精神的一种激情,这种激情甚至比北方的民主党人还要强烈。从伯克(Burke)到废奴主义者,这一点都已经被注意到了并得到了很好的理解。对奴隶主来说,他每天都可以看到完全缺乏自由意味着什么,自由是他们最珍爱的所有物。自由是他们的身份的本质。正如一位最明智的废奴主义者理查德·希尔德雷思(Richard Hildreth)指出的,个人自由的激情无论在哪里都没有比在自由中长大并学会珍视它的价值的贵族的心灵中更为强烈,因为他们每天都能目睹奴役这种可怕的极端情形。对他们来说,不成为奴隶是至关重要的。对他们的权利的最轻微的减少立刻就表现为奴役的企图。他们所有的辩论,他们所有的修辞,无论是关于税收的,关于交通的,或是关于最为生死攸关的他们对于自身的宪法权利和自然权利的,都充斥着对被奴役的这种恐惧。没有人比奴隶的主人更喜欢消极自由,也没有人比他们更多地谈论公民和自然权利。实际上,他们是他们自己的领域的主人,而且他们感到自由。的确,他们得到了消极自由的好处。

确实,南方的奴隶主的个人自由比北方的公民要来得少。在奴隶叛乱时,他们有义务参加半军事的团体。他们必须控制住他们的奴隶并且对奴隶的行为负责。而正因为他们害怕废奴主义的宣传,他们自由地谈论和阅读的权利也受到了严格的限制。他们的文化生活也是贫乏的。欧洲的移民不想住在南方。虽然奴隶制限于黑人,它也是一种没有在爱尔兰裔农民中间激发起多大信心的制度。他们都居住在北方的大城市中。像北方的手工业

者一样,与其说他们憎恨奴隶,不如说他们更憎恨奴隶制。而这与其说是由担心奴隶的解放会造成白人工人的工资下降所导致的,还不如说是由极端的种族主义所导致的。对他们来说,自由就意味着不是奴隶。这就是南方的主人和北方的民主党人的意识形态交汇和趋同的地方。

对于一个享有像奴隶主那样广大的自由的人,我们怎么能说他并不是真正自由的呢?在我看来,他们的自由是一种纯粹的消极自由。他们感到自由,而且他们有足够的权力,能够不受任何妨碍地行动。正是考虑到这一点,自由主义者开始转向另一种权利观念,这种观念更适合霍布斯(Hobbes)的自然状态,而不是即使主人也在其中不断地谈论公民权利的现代共和国。人们开始思考更多政治上的、法律上的和更为现实的变革,而不是把黑人输送到西印度群岛或非洲。由于过于相信宪法的精神,政治废奴主义者直到最后时刻都希望法院会逐一废除奴隶制。因为法院是人们要求铭刻在宪法中的权利的地方。但这个计划失败了。最高法院宣称黑人在美国永远不会成为公民,而且他们无权得到白人的尊重。三年之后,内战爆发了。

这个故事的教训并不是宿命论的。一百年后,自然权利的意识形态和主人的独立精神在他们从前的奴隶的后代的事业中发挥了极好的作用。而且,即使人们仍然相信美国的自然权利,人们完全知道,尽管有《独立宣言》,这些权利并不是自明的。它们是宪法权利,它们实际上意味着什么是由法院决定的。这种权利根本不是奴隶主的无限的消极自由。尽管如此,法律的平等保护不应当被理解成对能够限制消极自由的平等的一种要求,而应当被理解成自然权利观念的政治的和法律的实现。因为,如果黑人

是人,那么他们就拥有权利,而主人的消极自由就不再是一种独占。

然而,为了实现这个目标,就必须把某些积极自由的因素引入人权观念之中。朝向这个目标的第一步是由废奴主义者迈出的,他们主要是清教激进分子。这在欧洲也许是难以理解的。我们必须记住美国的奴隶制是最恶劣的可能性;只有古代希腊具有众所周知的一种可比较的制度。奴隶的解放是被法律禁止的,而自由的各州有把逃亡的奴隶送回他们在南方的主人的责任。这就意味着所有公民都与奴隶制有牵连,这一事实对少数废奴主义者构成了良心上的重压。虽然欧洲人在十八和十九世纪已经拥有奴隶,但那些奴隶并不生活在他们中间;他们离得很远,在海外,而且十分隐蔽。只有美国人在国内就有被奴役的劳动力。在那种环境中,奴隶制不但是—种立宪民主体制中的反常现象,而且是对无论何处的现代启蒙舆论的冒犯,美国人是知道这一点的。但没有任何东西比唤醒宗教良心更为重要了。最著名的废奴主义者威廉·劳埃德·加里森(William Loyd Garrison)曾经责备波士顿的所有基督教徒,因为他们缺乏热情。他自己就是一名教徒,清教原则的化身。在他眼中,奴隶制是与魔鬼结盟,是与纯粹的和绝对的邪恶的契约。对他来说,多数人的意志,实定法都是没有价值的。他只知道上帝的意志,而且他知道他的责任是什么。他被称做“伟大的解放者”,“我绝不妥协,我绝不欺骗,我将被倾听!”这是铭刻在波士顿中央公园的他的雕像的基座上的话。他认为当一个人被政府强迫与道德上的邪恶结盟时,就无法相信他是自由的。废除奴隶制将把人们从不可忍受的原罪中解放出来。而且,他不想受到政府的强迫去帮助奴役他的同胞。怎么能对这样一个人说,当他没有感到自由时,他是自由的呢?显然,他

在一起寻求两种自由：消极自由和积极自由。对他来说，它们是不可分离的。但这并没有任何威胁性的含义。相反，他责成频繁地谈论权利的公民严肃地对待它们。这是因为美国的奴隶制是一种非常独特的现象。

根据黑格尔的看法，对一个人的最低级性情之精神奴役的观念是古老的主奴关系的一种内化，我认为他是正确的。但在内战前的美国发生的是相反的运动。对一个人的最低级的冲动的奴役感被外化并表现在仍然是一种社会现实的奴隶制之中。人们不但能够在加里森激昂的修辞中，而且能够在林肯的演讲中发现这些感受的表达，尽管后者并不是一名热心的废奴主义者，他也把奴隶的解放当做一种道德责任。他认为和奴隶制的不正义的斗争是与战胜酗酒的斗争相类似的，两者都是征服自我，而且他相信人们都不能通过强迫而只能渐次完成这一任务。正如我们所知，他（指奴隶主或酗酒者）必须知道他错了，而且代价是可怕的。林肯具有深刻的宗教信仰，而梭罗（Thoreau）则不是这样。尽管如此，梭罗的语言是与林肯非常相似的。例如他谈到了劳动分工，把它当做以同样的方式加诸自己的一种奴隶制。有一个来自南方的工头是可怕的，但有一个来自北方的工头甚至更坏，而成为自己的工头并奴役自己从事无用的劳动仍然是更坏的。这就是古老的内化。但梭罗马上就回到了现实社会的奴隶制。一个奴役黑人的政府永远不会成为他自己的政府，因为他太善良了，不适合这样的政权。无人有权迫使他作恶，并为虎作伥地去奴役他人。当一个人知道向他征收的税是用来奴役黑人时，怎么还能认为这个人自由的呢？在这种情况下，拒绝纳税就是以同样的方式肯定两种自由。而且，这就是自由主义的积极自由。

尽管有我们当代人的恐惧,消极自由和积极自由并不是必然冲突的。在我看来,即使把自由与使它有可能繁荣的条件分离开来是正确的,消极自由本身正是更积极的和更广泛的自由的一个条件。不受妨碍地行动以及存在开放的门户的事实能够被当做积极权利和自由的绝对条件,而这些权利和自由是加里森、梭罗和其他废奴主义者所要求的。对美国来说,更成问题的现实是,无论奴隶的解放还是他们对其权利的要求都不是由一种民主的过程完成的。奴隶的解放从来就不是广受欢迎的。它是内战的结果,而法院只是在第二次世界大战结束后才废除法律上的种族歧视。多数人的意志一直是反对它的。

在内战之后,宪法的三个修正案和一系列联邦法律保证了被解放的奴隶的所有法律权利。这是来自北方的共和党少数派所做的工作,它并未持久。仅仅十年之后,国家就把战争、黑人和他们的问题遗忘了。实际上,黑人已经沦落到比南方的奴隶好不了多少的社会地位,而且他们还在北方遭到了种族仇恨。法院没有保护他们的权利。隔离亦即被认为是“隔离但平等”(separate but equal)的生活一直得到最高法院的赞成。原来为保护被解放之奴隶的权利而起草的法律,现在却被法院专门用来保护经济上的自由放任,反对政府规范工作和贸易条件的企图。这就是美国历史上的令人啼笑皆非的环境。

私人企业的消极自由的时期在新政时代结束了,但是通过最终适用已经不起作用地存在了整整一个世纪的法律和学说,为伸张少数种族的权利诉诸法院的努力却只是在“二战”结束十年之后才开始的。得到恢复并导致所有其他的权利的最初权利是要求法院倾听黑人公民的抱怨并认真地关心归化的少数民族权利



的权力。这就是“开放的门户”，没有它，一切都不可能。但它已经表明的是自由并不意味着公共权威不应当做任何事情，而是它们应当去保护少数民族并教育全体人民。从原则上说，这常常就是对公共权威的期望。消极自由并不意味着一个消极的政府，它要求一种实际上是积极自由的体现的政治意志。

由宪法和《权利法案》保证的权利具有两种功能。首先是公民反对常常被怀疑具有暴虐野心的政府的权力，这对杰斐逊（Jefferson）和所有他的自由派后裔具有最高重要性。当要求禁止政府制定确立一种官方宗教或干涉宗教自由的法律，或任何限制出版自由的法律时，就要求为个人提供针对官方对他们的私人生活的干涉维护自己的可能性，但也存在着要求政府有所作为的公开宣称的权利。大多数宪法权利用来保护人民免遭有罪指控，而这些就是政府有责任发挥作用的地方。例如，它必须组成一个地区陪审团。当人们要求法律平等地保护少数民族时，所要求的就是那种权利。政府被要求有所作为，禁止官方隔离和普遍的种族歧视。

正如我已经指出的，法庭在美国具有非同寻常的权威。它们的判决得到行政权力的执行。常常无需多少热情，这些判决迟早就会被服从。尽管如此，司法判决的效果也许要在十年之后才会被感觉到。在学校中的种族隔离被宣布为非法二十年之后，大多数学校仍然没有取消种族隔离。

不过，许多事情已经发生了变化。像《权利法案》一样，最高法院的宪法判决常常不但是作为权威的判决，而且是作为公民教育的课程，作为把讨论和争辩引到比日常的政治辩论更高的层次上的政治教育而被接受。在某种程度上，它们的功能就像柏拉图

(Plato)的《法律篇》中对法律的预告一样。即使那些根本不同意最高法院的判决的人也从他们参与的讨论中受益匪浅。因此,正是通过把强制和教育结合在一起,公民的权利和尊严,包括黑人的权利和尊严,才逐渐得到了肯定。

在一个外部的观察家看来,先前的主人和他们从前的奴隶之间的冲突似乎是两种消极自由之间的冲突。一方想要利用他鄙视的下级自由地做他想做的任何事情,而他的一部分财产(指奴隶)已经被从他那儿偷走了。另一方则想要自由地做任何其他的公民都能做的事情,而又不需要人和人之间的任何差别。但这真是两种消极自由,即像在自然状态中那样没有障碍地行动或做想做之事的问题吗?在我看来,社会冲突不能以这种方式来理解。支配、财产、奴隶制、隔离、歧视、种族分类,以及公民资格都是由法律定义并得到公共权力保护的法律状态,都蕴含着积极的权利——或这种权利的缺席。

因此,真正的冲突是那些权利之间的冲突,人们要作出的选择就是决定官僚体制应当强化哪种权利,应当拒斥哪种权利?人们必须作出选择,但不是两种消极自由之间或消极自由和积极自由之间的选择。法院必须在两种权利之间作出选择,其中每一种权利都蕴含着具体的政治约束。一旦我们认识到黑人是公民,就正如所有其他人一样,这种选择就作出了。不管怀疑主义的知识人会说什么,重要的是双方仍然忠实地信奉自然权利。

但是,这些判决此后要求的以及它们在很后一段时间后仍然要求的行为上的变化,意味着要求一个人的权利的权利(the right to claim one's rights)仍然是所有权利之首。当所有的自由都是积极自由时,为一个人自己的权利以及为其他具体的权利而斗争的

权利就是对于所有自由最为重要的东西了。它是一个不会终结的过程。

那么,旧的主人是“被迫”自由的吗?当然不是在卢梭(Rousseau)心目中的那种不祥的意义上。任何变革都会对某些人施加新的约束。但没有人会对种族主义者或种族隔离分子说,当他们被迫尊重其他公民的自由和权利时,他们获得了自由。在有可能唤醒他们的良心并使他们更加充分地意识到他人的权利的意义上,他们的积极自由也许得到了扩张。但重要的是旧的主人自己已经接受这一进程,宪法权利正是通过这个进程制定出来的。当他们的有效权利被减少时,他们为了捍卫它们能够提出的唯一辩护就是地方习俗,而自从内战之后附加了修正案以来,宪法已经不承认这种理由了。

在美国,法律的自由为公民提供了在法院中要求他们的权利的可能性,而且实际上它要求他们这样做。因为,为了他的从未得到充分扩展和有效尊重的权利而斗争,这是一个良好的自由主义公民的典型特征。在这种意识形态和这样的政治实践中,消极自由和积极自由并不是相互冲突的,它们是相互支持的。

# 演化论适合陈述自由主义吗？

——对哈耶克式论证的反思\*

钱永祥

对自由主义有兴趣的读者，应该会注意到，在自由主义的论述传统里，有两种相当不同的论证方式居于理论的主导地位，分别为契约论与演化论。为什么某些自由主义理论要循契约论发展，而另一些理论则宁可取演化论的进路？这两种论证途径，究竟具有什么样的关系？两种取径，各有什么得失优劣之处？它们之间的选择，对于所展现的自由主义形貌，又有什么影响？这些相关的问题虽然很重要，深入的讨论在文献里似乎还不多见。

演化论作为一类有关生命与社会形态变化的一般性理论，其本身的对错长短，非本文所能深究。本文仅拟针对演化论与

---

\* 这篇文章最早是参加香港中文大学中国文化研究所“中国近现代思想的演变”学术研讨会(2001年8月23—25日)的论文，后来又分别在台湾“中央研究院”中山人文社会科学研究所、中正大学哲学研究所、东吴大学哲学研究所的研讨会上做过报告，得到一些批评和回馈；最后，两位审查人的意见，也迫使我三思文中若干陈述。对这些帮助，在此表示致谢。

自由主义的关系加以观察，希望证明自由主义与演化论之间有着相当重要的差异；因此，自由主义者使用演化论的概念架构陈述自己的主张，有其不适宜之处。当然，演化论是一个颇为驳杂的论述传统，不可能定于一尊；不过，各类“演化”理论，不可能不具有某些共通的特色。在本文中，演化论并不特别指任何一种特定的生物学演化理论。本文所谓的“演化论”，泛指一类有关接续性变化的观点，十八世纪以降在法国、英国以及德国的思想家之间开始出现、流行，而后逐渐取代原先一套预设着静态存有或者固定本质的传统世界观（其中所谓的变化，充其量只是一种重复再现），特别是基督教的创造论所含蕴的本质主义。这套观点，在许多领域造成了翻天覆地的革命性影响，社会理论也不例外。就自由主义而言，应用演化论的先例并不鲜见，十九世纪英国的斯宾塞（Herbert Spencer, 1820—1903）和美国的萨姆纳（William Graham Sumner, 1840—1910），都曾经旗帜鲜明地企图根据演化论建立一套以放任为主要特色的自由主义，今天已经很少有人理会。到了二十世纪后期，则以哈耶克（F. A. Hayek, 1899—1992）为演化论自由主义的主要理论家。<sup>①</sup>主要靠哈耶克的发展成就和影响，在今天，演化论与自由主义的关系不仅获得广泛的肯定，甚至于被视为天成的伙伴。本文即拟以哈耶克为例，检讨演化论取向的自由主义会引起什么问题。

---

<sup>①</sup> 文献里将这三位自由主义思想家的演化论一并讨论的不多，我仅见过 Ellen Frankel Paul, “Liberalism, Unintended Orders and Evolutionism,” *Political Studies*, 36 (1988), pp. 251—272。这篇文章并没有提到我在下文里所强调的评价标准的问题；它提到了个人在演化论里遭到忽视的问题，不过没有提出较为详细的说明。

当然,无须赘言,指出演化论与自由主义的差距,并不等于证明契约论才是论证自由主义的妥当形式。

## 一 演化论的基本主张

社会演化论是一种什么样的理论传统?分析“演化”作为说明社会变化的一个独特范畴,我们似乎可以说,演化论作为一种社会观,需要主张如下的三个基本命题。第一,人类社会的演变构成了一个发展的序列,序列里的每一个阶段,都是前面一个阶段经过调整之后的改善状态;所谓改善,意思是说适应力较差的成员遭淘汰,剩下的成员均具有较高的适应力。第二,这种发展,动力来自社会各个成员相互之间,以及他们与环境的互动和调适。第三,此种发展的方向,既非由在先的计划或潜在基因所决定,也不依赖外在于演化过程的力量来指引。严格言之,放弃这三个命题之一,我们就离开了演化论的基本立场,转进到了有关变化的其他论述范畴。换言之,为了使演化与机械因果性的作用、生物界个体的发育成长以及人事领域有意识的行动几类变化过程有别,“演化”这种变化过程需要具备几项特色。第一,演化不同于由外力有意造成的改变。它乃是自发的;它不是从任何主体(神或者人)的意向所导出,也不是这样那样的意向经设计、落实而成;换言之,演化不受任何指令系统的指挥,也不受某种具体主角的意图的操控;它排除了干预的可能与必要。第二,演化也不是某种本质性的内因所促成的改变。它不同于出自本性的、预定的成长;它没有既定的脚本,也没有在先的目的;因此,演化论与目的论相斥,也就是说,社会的

发展并不是旨在满足一个设定在先的实质状态，或是设法实现某种“潜能”、某种内在的目标。第三，演化不仅企图说明社会的变化，还赋予社会的变化某种价值的含蕴，因为演化论必须认为，这种由演化所带来的变化，构成了接续的进步。这里所谓“进步”，可以做各种不相同的诠释，不过至少它指适应能力的积累形成了更好的生存机会。演化的进程之有其价值、结果之所以可欲，理由至少在此。<sup>①</sup> 这三项特定立场，共同呈现了一个“社会借自发的调适过程产生较好的事态”的变化景观。

无疑的，思想史上出现过的各类演化理论，通常要来得更为复杂丰富，不能如此简单地原则化、系统化。不过即使如此，我们也必须承认，在历史上，演化论之所以会形成一股强大的思潮，强烈吸引了众多思想家，往往正是因为演化论具有目的论的色彩：演化有其明确的方向性，也就是说，凡是演化的结果，即是演化的机制原本保证会实现的，而这个结果正好也就是较好的、可欲的、可以称之为“进步”的。但是，这正好是演化思考的一个基本问题所在。这套信念的两个成分：演化方向的不可逆转以及演化结果的可欲，都预设了演化朝向某项明确的目标。可是，让我们看清

---

<sup>①</sup> 这个说法会引起争议。论者会指出，演化论并不一定含蕴进步的观念，因为演化——特别是晚进生物学领域的演化论——完全可以摆脱“进步”这个属于历史哲学的概念，即使“进步”的意识形态在历史上曾经促成和利用过质朴的、常识领域的演化论。关于这个问题，我无力多做讨论。不过，演化论作为近代世界垂两个世纪的一股思想潮流，与演化论近数十年来作为绝对科学性的一套理论，似乎还无法画出清楚的界线；因此，企图将进步这种文化意识形态与（“科学的”）演化论分家，至少在一般人——以及许多演化科学家——的意识里是很困难的。这个论点取自 Michael Ruse, *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996)。我感谢洪裕宏教授提醒我注意这个问题。

楚:演化论如果具有这个意义上的目的论成分,那应该只能说是  
一种“空”的,或者说“未定案”的(open-ended)目的论:演化会带  
出什么结果事态,在原则上事先并不能够预料。<sup>①</sup>不做这个区分,  
演化论就无法与各种实质的目的论(例如亚里士多德式的目的  
论)有所分辨。演化过程注定要实现的,也就是演化论所许诺的,  
固然是“适者生存”这个看来明确具体的预测;不过不难看出,所  
谓“适者”,其实与“演化结局的幸存者”乃是同样的意思,前者由  
后者界定,并没有独立的实质内容。<sup>②</sup>如果演化论无法就“适者”  
的指认,提供独立于“演化结局的幸存者”这个概念的理由或标  
准,那就不啻是说,演化论并没有提供独立的评价标准来赋予“适  
者”具体的内容,对于演化结果自然也就无从作实质性的评价。  
可是不少认同或者主张演化论的人,却往往以为“演化结局的幸  
存者”既然是“适者”,就一定具备着这些人所认可的某种优点、长  
处或者价值,因此演化也就呈现了某种方向,甚至可以由观察其  
法则,进一步发现这种方向的实质内容,从而设法促成演化过程  
所设定的价值的实现。但是,在概念上,演化论只要企图维持其  
“演化”性格、维持演化这个变化范畴的独特地位,不与机械的运

---

<sup>①</sup> 哈耶克对这一点看得最为清楚。见 Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), pp. 40—41 (以下引此书简写为 CL); Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1: *Rules and Order* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973), pp. 38—39 (以下引此书简写为 LLL1); Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2: *The Mirage of Social Justice* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), pp. 23—24 (以下引此书简写为 LLL2)。由于写作时手边资料不全,本文引用哈耶克主著时,未能如愿利用邓正来先生至为认真的汉文译本。

<sup>②</sup> A. G. N. Flew, *Evolutionary Ethics* (London: Macmillan, 1967/1970), pp. 13—15.



动规律(例如完全无目的——因此本身也说不上有无价值——可言的星球运转)、生物的预定成长(例如种子长成大树,虽然有其目的,可是通常我们不会赋予这个目的本身什么价值),或者人力的设计使然(例如对于目的的追求,即是肯定了某种价值)混淆,就正好不会具备这一层含意。<sup>①</sup>

哈耶克的思想诚然复杂而且精密,可是他的演化论论证,在结构上仍然充分体现了上述三项有关演化的特色的理解。我们应该说,比起许多社会演化论者,哈耶克对于“演化”作为独特范畴的理解要来得更为纯净完整。在此,我不准备讨论哈耶克理论的具体内容;对于他极有启发性的“自发秩序”理论,我也不准备怀疑其妥当性。<sup>②</sup> 以下的叙述,旨在呈现他的思想中的演化论成分,以及演化论以何种方式成为他的自由主义的论据。

哈耶克社会理论的核心概念,就是他所谓的“自发秩序”。就理论的层面而言,唯有自发秩序才能说明,在个别个人的知识极为有限<sup>③</sup>、每个人的目的各行其是、对他人的行为难以臆测,而环

① 以上关于演化论的说明,完全来自概念的分析推导,目的在于将演化与其他有关变化的思考范畴加以区别。它只是一个哲学性的“工作定义”,妥当与否留待方家评论、改正、修补。对于演化论的了解,牵涉到很多复杂的问题,在此不能深入。我相信,这个定义若有不妥之处,并不至于影响到后文的论证。

② 本文的论点正是:即使哈耶克的演化式社会理论完全正确,也不足以构成一套完整的自由主义,因为自由主义需要进一步的评价成分。

③ 哈耶克所谓的“无知”,有其相当广泛但也相当特定的含意,包括了知识只能零碎、分散地由无数个人所拥有;知识始终在成长之中;知识包括了一大部分的默会之知(tacit knowledge);知识所需要处理的具体环境条件变化无穷;个人对于自己行为的结果所知极为有限;个人对于自己与他人的行为之间的相互影响无法逆料掌握;个人无法知道他人的行为;等等。关于知识的限制,哈耶克的著作里时见发挥,不需引述。较集中的叙述可以参见 CL, ch. 2; LLL1, pp. 13—15。

境又不断改变的等等现实条件之下,为什么不仅个人通常可以超出己身知识的限制而达成自己的目标,并且还可以进行社会的合作。在规范的层面,自发秩序则指出自由的重要价值,因为自发秩序不仅含蕴着个人根据自己的目的运用(远超过自己所拥有的)知识的可能,这种秩序本身,也要依靠每个人拥有选择与行为的自由才能维系。

演化论的三项要旨,在哈耶克所述的自发秩序身上,均有相应的表现。

首先,就其来源而言,自发秩序可以以“无主”形容:它不隶属于特定的环境条件、不从属于特定心灵的运思构想,更不附属于特定的目的。哈耶克强调,自发秩序虽然是人们行为的结果,却非出自人的设计。在排除“设计”这个成分的同时,哈耶克企图说明,自发秩序的成形、运作与产生的后果,均不是任何意志、意图与目的所指引的。相反,所有有意识的行动,都属于个人或者群体极为局部范围内的活动与互动;可是这些只具有局部意义的有意识活动,居然能够汇集而自发地形成一种没有意识可言的整体秩序状态。自发秩序起源于个别个人的有意识活动,说明了它与自然界独立于人力的目的性成长(内因)不是同一回事;它成形于众多行动不自觉地、自然地形成秩序,则说明了它不是有意识的、为了特定目的(外因)的产物。自发秩序的演化性格在于,在排除了“自然成长”(by nature)与“人力设计”(by convention)这两类范畴之后,只有演化作为第三种说明秩序性的独立范畴,才能说明自发秩序的来源。(LLL1, pp. 20—21)

其次,所谓用演化说明自发秩序的成形与演进,就是指出抽象的行为规则(制度与习惯),如何经由一套模仿和适应、修正的机制,由人们在并不完全明了其所以然的情况之下采用依循,从而自发地形成社会秩序。演化的机制主要有二:选择(selection)和适应(adaptation)。可是由于规则的抽象性格,由于它们所凝聚沉淀下来的文化遗产——知识与经验的积累——超越了个人所能掌握的目的,后果,以及牵涉到的一时一地环境特色,每个个人选择、调整 and 适应规则的理由,必然受到一己知识与关怀的限制,并不是这种规则被群体采用的终极理由。换言之,社会秩序的形成和演变,自有其演进的机制,不是人们基于有限知识与特定目的的考量与抉择所能说明的。(LLL1, pp. 17—19)哈耶克由此推论,人力有意识地干预社会制度既无必要、又属徒劳,只是开启了“到奴役之路”罢了。

第三,自发秩序的演化性格,还可以从上述演化机制的效果来看。个人遵循规则时以无知和出于一己特定目的为特色;相对之下,规则的演进(也就是采用、调整或者捐弃),取决于它们是否增加了采用它们的群体的成功与存活机会。对哈耶克来说,这种成功与存活的意思除了狭义的“适者生存”之外,还有更积极的一层价值,那就是知识的累积、有效利用,以及“新的可能性”的推陈出新。在这个特定意义上,自发秩序的演化,乃是推动文明的发展与进步的动力。这种在演化和进步之间的关系,为哈耶克证明了自发秩序不仅是一种描述性的理论,也是一种规范性的理想:演化不仅说明了社会秩序的形成和变化的道理,还说明了为什么这套秩序是可欲的

(desirable)。① 进一步,哈耶克甚至于认为人类的价值观和各种评价标准,以及道德的规则,均属于演化过程,由演化塑造成形,也须受到演化过程里成败结局的检验。②

## 二 演化论与自由主义

在哈耶克的著作里,用演化论陈述自由的价值,大体上出自如下的形式。有见于所有的个人均注定相当的无知,自发的秩序不仅是一个现存的事实(否则无法说明为什么相对无知的人们通常依然可以达成自己的目标),并且是一个可欲的事态(因为个人达成自己的目的以及文明和进步,系于自发秩序所提供的知识资源,也系于演化的过程经由适应和选择促成新事物、新的可能性出现)。这

---

① 哈耶克明白反对由演化论推导出“演化伦理”,不过他的反对理由,似乎局限在反对从“不可能定案”的演化过程导出演化的法则定律(laws),并未涉及演化论的伦理含蕴。见 LLL 1, p. 24。至于演化或者自发秩序是否具有规范性的含蕴,John Gray, *Hayek on Liberty*, 3<sup>rd</sup> ed., (London: Routledge, 1998), p. 119 的否定答复显然需要商榷。如果如 Gray 所言,哈耶克认为自发秩序仅是一套“价值中立的说明架构”,他在著作里对于自发秩序的无数肯定、推重之词,就实在无法说出道理,他对自由主义的肯定,也必须与自发秩序这套社会理论脱钩。这当然是很难想象的。哈耶克无法明白陈述自发秩序观念的价值内容,不是因为这套观念在价值上中立,而是因为他既想要维护演化的自发性、客观性,又想要维护演化结果的可欲性,却又不愿意将“凡是演化的结果都是好的”视为一个定义问题。下面会见到,这是演化论思考模式的一个内在弱点。不过说到最后,我相信,哈耶克赋予自发秩序的价值内容,根源在于他有关文明之“进步”、有关不断的追求新事物、新的可能性的价值信仰;而这些,皆寄身在对于演化之后果可欲的信念上,虽然他明白承认,演化的后果我们不可能预测它带给各个个人的命运的影响,也不见得一定是有利的。在笔者看来,这是一种相当奇特的道德信念和心态,可参见 CL, pp. 398, 400。

② 关于道德规则,见 CL, pp. 62—63;关于价值以及评价标准的相对性,见 CL, pp. 35—36。

种情况之下，由于自由——“让每个人根据自己的知识追求一己的目标”——不仅是使社会秩序成形的一个要因，也有助于实现这种可欲的事态，因此，自由的价值得到证立，而管制与计划的不可能以及应该容许演化自发地进行，也就成为明显的结论。<sup>①</sup>

除了对于自由这项价值的肯定之外，演化论与自由主义作为一套反对国家干预的政治学说的关联，在于演化论强调，在自发演进的情况之下，一种在某个意义上最有利的社会秩序可望出现。<sup>②</sup> 既然如此，政府的干预，充其量只能为了维持自发秩序而发，超乎于此则非但属于没有必要，甚至于会得到更坏的结果。自由主义的传统，对于这种反干预、反设计的取向，通常较为认同。不过，除了这个消极一面的关联之外，演化论对于自由主义还有一个正面，并且也更具有一般意义的含蕴：演化所得到的结果自有其价值、自有其正当性，不需要接受一个在演化过程之外的价值标准来衡量，或特定目标来指引。自由主义感受到演化论的诱惑，多半来自演化论这种似乎可以完全排斥人力干涉，又不需要设定某种价值标准，但居然得到“最好”结果的自许。

这个“演化之外再无评价标准”的立场，应该说是演化论的必然主张。不难想象，演化的进行与转折应该有自己的理由，否则

---

① 这里我们触及了一个关键的问题：对于哈耶克来说，自由只具有工具价值，有助于实现某一种有价值的事态，抑或是自有其本身的价值，需要无条件的肯定？这个问题太复杂，本文不拟讨论。笔者的初步想法，请参见下文结论。

② 这里所谓最有利，包括了满足多数人的需要、文明的发展、变迁的机会、新事物出现的可能等等。可是需要强调，哈耶克不仅不认为这类利益是针对个人而发的，也不认为这类利益会令个人感到幸福满意（CL, pp. 41—42），更不认为这类利益的分配，与个人的“贡献”、德性或努力有关（见 LLL2, p. 74）。

外在的理由即可指挥演化进程；演化的结果应该自有其意义和价值，否则我们即有理由根据外在的价值去指挥、拒绝或者中断演化的进行；所谓演化的“自发性”，在排除人力干扰这层意思之外，也就是要说明，演化乃是一个自有其逻辑与价值主张的进程。如果在演化的过程之外，还有独立的标准来衡量演化的方向和方式，演化就丧失了它的自发性，甚至于丧失了它作为一个说明变化的独立范畴的存在意义。<sup>①</sup>

关于这一点，哈耶克说得相当清楚。演化自有其逻辑、自有其优胜劣败、让某个群体得势、某个群体遭淘汰的道理。由于人的知识有限（这类无知包括关于演化胜败的逻辑、关于人选择某项规则的结果、关于所追求的目的牵涉到了什么因素），演化的详情非任何人所能妄作价值判断者。一切的好坏价值之分，取决于选择了某一项价值或目的的群体是否能够生存延续，而不取决于这个群体或其中个人的当下目的或者信念（CL pp. 35—36）。就社会秩序而言，任何一项规则在演化过程里的价值，取决于它是否有利于维系整个从特定目的抽离了的秩序，以便于无数个人追求迥异的目的，而不在于在特定情境下应用该规则所得到的结果有什么价值（LLL2. pp. 15—17）。由于没有人能知道，个别规则乃至整个秩序究竟要追求或可望达到什么结果，也就没有人能够引某个目的或者标准为理由，来要求更改某项规则。其实，各项价值或者伦理规则是否有利于社会的继续存在，我们只会有局部的了解；而环境的不断改变，也使我们无法确定一项有效的规则是否能够继续有效。社会标准只能在不断的竞争中间，不断证明

---

<sup>①</sup> 说明“变化”的几种可能范畴，请参见前文第75页注①处的正文。

自己有利于文明的发展 (CL. p. 36)。

十九世纪的演化论者，往往企图用演化来界定是非、善恶、好坏等价值概念，或者主张用演化作为这些概念是否适用的标准。<sup>①</sup>哈耶克在这类问题上显得较为谨慎。有时候，他似乎视演化本身为一个中立的过程，其工具价值在于促成新的可能性出现、新的调适能力发展，最后促成一个有动力、能进步的文明得以成形。可是这个文明理想，这种“为了活动而活动” (movement for movement's sake) (CL. p. 41) 的想法，究竟是不是一种外在于演化论的独立理想呢？问题不在于“文明”、“进步”之类概念是否具有独立于演化的固定意义，而是在于当哈耶克认为它们有其价值、足以证明自发秩序也因而有价值的时候，他所提供的评价理由（新的可能性、更成功的适应、较大的知识能力和存活机会），是否应该了解为只有在演化论的架构里才具有自明价值的评价理由？如果他要坚持演化论的妥当性与独立性，他就不能在演化过程之外另觅价值根据。事实上，如本文上一段有关无知的讨论所示，哈耶克不能承认任何独立于演化过程的价值认定。换言之，我们不得不说，哈耶克作为演化论者，逻辑上不应该提出独立于演化过程的价值立场。<sup>②</sup>在这个意义上，他不以为人可以依据任何外在理想或标准来干预演化过程，实属于定论。为了演化论的融

---

<sup>①</sup> A. G. N. Flew, *Evolutionary Ethics* (London: Macmillan, 1967/1970), ch. 4 对这类想法提出了很切要的批评。

<sup>②</sup> 其实，哈耶克对于自由、个人尊严等概念，当然绝对肯定其独立的价值。可是如我们后面所言，这类真正属于自由主义的坚持，在演化论的理论架构里其实找不到位子。换言之，哈耶克对于个人自由和个人尊严的坚持如果是自由主义的核心命题，就正好说明了演化论不适宜作为自由主义的理论架构。

贯,我们可以说,哈耶克继承了演化论的一般倾向,不接受用演化过程之外的价值标准来作为批评、影响演化方向的理由。

### 三 自由主义与演化论的差异

评价问题可以说是演化论的致命难题。一旦涉及评价问题,演化论面对着一些棘手的概念性困扰,似乎很难解脱。举例以言之,演化过程里产生的事物,是否根据定义即是具有某种价值的?而一个事物是不是演化的结果,有没有很明确的标准?特定就自由主义所关切的议题而言,人类历史中一些与自由主义明显不符的制度,应该算是演化的结果(因此应该有其理据),算是演化的结果但是仍有理由指其为错误(根据什么理由?),还是我们拥有独立于演化论的其他标准,可以用来判断这种事物并不是演化的结果?<sup>①</sup>

在此,我不处理这些问题;我们甚至完全不直接对演化论的妥当性有所质疑。我们只关心一个问题:面对一个“自发”形成的

---

<sup>①</sup> 诚如一位审查人指出的,哈耶克并不认为“凡是自发演化而成的必然都是有价值的、都是好的”,也没有说演化生成的社会规则与法律就无从批判。确实,试举一例,哈耶克自己曾指出三种情况,说明为什么演进而成的法律仍需要人力立法来更正补救,其中一种情况,就是“过去的发展是错误的,结果形成了不正义的后果”,例如几种阶级不公的历史先例(见 LLL1, pp. 88—89)。但是所谓错误与不正义,判断标准是从何处——演化过程抑是理性建构——获得的?这中间界线的模糊,请参见第 87 页注<sup>①</sup>。Chandran Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1989), pp. 158—159 也批评说,哈耶克正好无法提出标准,指认什么(源自演化的)法律是恶法、不正义的法,因为依哈耶克的定义,源自演化的法律所具备的一般性与平等适用性,直接便界定了法律的正义。



秩序，自由主义会取何种态度？

这个问题，哈耶克的答复是：面对自发的演化过程，自由主义当然没有必要、也没有能力去做任何事。没有必要，是因为演化过程自然会带来可欲的结果；没有能力，是因为没有人完全理解演化的机制与意义。他特别强调，任何人——尤其是自由主义者——都不可能指责这样一个演化过程的结果之“正义”与否的问题，因为演化的结果并不是任何明确的主体所造成的。正义概念预设了能够负责任的主体，而社会正好不是任何主体的有意创造：这就是哈耶克极有名的“社会正义概念对自发秩序不适用”的主张（LLL2. pp. 68ff）。

可是我想指出，自由主义不能避开评价的问题。自由主义不只是一套关于制度来历的理论、一套赞同或者反对某种制度安排的态度，更是一套规范性的理论，旨在为赞成或者反对某一套制度安排提供理由，最终对制度的道德妥当性提出评价。众所周知，相对于其他政治立场，自由主义确实更愿意承认社会各个生活领域的独立与自主，因此它与自发秩序的想法是很亲近的。可是如果因此就以为，自由主义必须承认社会一切“自发”运作的结果，那就是很严重的误解了。相反，由于自由主义肯定自发秩序、肯定市场的不可避免的重大价值，不愿意借重新设计制度直接实现某种道德原则，它反而更不得不在面对自发的演化结果之时，注意这些结果是不是符合自由主义所秉持的基本道德要求。换言之，由于自由主义持有某种道德原则、由于自由主义不认为人可以一本乌托邦精神将自发秩序根本地更换为某种更好的秩序，它反而更需要秉持独立的评价标准去面对自发秩序运作的结果。这个说法，可以从两方面来发挥，分别涉及：（1）评价时考虑的单

位以及(2)评价时切入的角度。

第一,毫无疑问,自由主义是一种严格的个人主义,意思是说自由主义制度所关心的权利、利益与负担,首要是指由个人去拥有和承受的权利、利益与负担(也就是以个人为单位,不可以按照跨个人、超个人的单位做累积、平衡、结算)。进一步言,自由主义的个人主义,首要是一套以个人的自由与平等为基本价值的个人主义,因此如何理解个人的权利、利益与负担,也要受到个人的自由与平等这两项原则的节制。这种道德性的个人主义,会强调对个人要有平等的关怀与尊重。此说含义之一,便是个人之间分隔,个人所享有的效益或者福祉不可以相互取代。<sup>①</sup> 准此,社会的福祉、公共的利益,乃至于文明的发达、新事物的出现,诚然都是有正当性、很有价值,甚至需要个人为之有所奉献让步的目标。可是奉献什么? 让步需要循什么样的程序进行? 又有什么事物乃是个人之为个人的基本条件,因此不容让渡? 要回答这些问题,需要一套原则性的道德理论,配合着一套关于社会基本制度的理论,作为分配权利、利益与负担的张本。所谓自由主义,对这套理论的构想不会一致。不过,只要自由主义坚持个人本位,坚持每个人同样的,但是又绝对不可替换的重要性,它的道德理论就必须针对个别个人的权利、利益与负担如何获得平等的关怀

---

<sup>①</sup> 据罗尔斯(John Rawls)的说法,效益主义主张个人的效益可以以集体为单位在个人之间移转和累积,即显示了效益主义忽视了个人之间的分隔而不可取代(separateness of persons)。见 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971/1999), pp. 24—27。Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 33—35 有极富启发的讨论(此书在2002年已有新修订版,见 pp. 35—37)。

与尊重提出原则性的说法。

可是,任何一种演化论,都是以物种或者群体为演化、适应、存活,或者灭亡的单位。演化的过程和结果,不仅在理论上不以个体为单位,并且个体在其中的命运,也根本不是估算演化成败的着眼点所在。这种情况之下,演化过程对于个人命运的影响,既不具有道德意义,自然也不会从属于道德角度的考量。因此,演化论与上述道德性的个人主义是相冲突的。自由主义只要忠于自己的道德个人主义立场,就需要先独立发展出一套有关个人基本权利、利益、责任的理论。然后,它不能不去检讨演化过程的结果,是否有什么违背这些理论原则之处。演化对于个人命运的影响,在自由主义眼里,不可能是在道德上中立的;这些影响即使有演化论的坚实依据,甚至具有明确的演化利益,也不是自由主义必须接受的。

这个说法,不免令人生疑:如果演化论是一种关于社会制度的妥当理论,自由主义与之冲突是什么意思?这就连接到了我们其次一层考虑。自由主义面对自发秩序——以及市场或者任何有自主运作可言的社会领域——这个概念,会持什么态度?如前面所言,自由主义不仅承认社会生活的领域众多,并且极为强调这些领域的自主性格。它不仅承认社会生活相对于政治权威的自主性,并且也会肯定社会各个领域之间的相互独立。换言之,自由主义对于各个领域的自主运作和自主形成的规范,只会表示支持,不会想要取而代之。因此,自由主义对于哈耶克的目的多元论毫无异议,也会承认社会生活不能以一种实质目的作为目标,形成一种人造秩序。对于市场的效率,自由主义更毫不以为有其他制度可以取而代之,因此自由主义会尊重市场的自由与自主。不嫌夸大,自由主义大可以像哈耶克所为,赋予自发秩序和

市场制度一种类似自然界规律的“天成”地位；也可以如哈耶克所言，从这种天成地位得出自发秩序没有分配正义与否可言的结论。<sup>①</sup>在这个层次上，自由主义与演化论并不冲突。

可是这并不代表自由主义对这些自发秩序或者市场的运作，不能持有批判的态度。显然，上述的自由主义规范理论，由于其高度的规范性质，必须具有独立的地位，不可能是演化的结果。<sup>②</sup>相反，自由主义可以承认演化是一件事实，并且有其重大意义，但是同时又坚持用独立于演化的道德理论来规范、调整演化的结果。罗尔斯在讨论天生资质、社会位置的差异所造成的正义问题时，清楚地说明了这种态度：

天生的分配既非正义，也非不正义；人们出生在社会的

---

① cf. LLL 2, p. 32, “Nature can be neither just nor unjust.” 黑格尔早提出了同样的说法：“我们不能见到占有和财产的分配不平均，便说自然界不公正，因为自然界不是自由的，所以无所谓公正不公正。”（范扬、张企泰译，《法哲学》，第49节）可是由于黑格尔掌握到了“自然所成”和“社会面对其后果”之间的分野，他对问题的认识，要比哈耶克来得细致：“没有一个人能对自然界主张权利，但是到了社会状态中，贫穷问题立即呈现为某个阶级遭到侵权。怎样解决贫穷，是推动现代社会并使它感到苦恼的一个重要问题。”（同上书第244节，译文略有改动）

② 哈耶克不会同意这个说法；他认为，不仅对于演化结果批评是可能做批评的，并且必须出之以“内在批评”的形式，也就是根据演化得到的其他规则，检讨某一项规则的合宜与否。（LLL 2, pp. 24ff.）不过这种想法，忽略了道德反省的应然特性，也就是独立于人类历史处境的超越性。至于这种反省立场的来源，是不是一定要靠某一种抽象、普遍性的道德理论，见 Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987) 的质疑。社群主义者一般都会提出类似的质疑，但是必须注意，社群主义并不必然认为，对“事实”、对于社群的历史传统的产物，不需要有相对独立的批评检讨标准。另一方面，契约论是不是产生这种规范的最佳途径，当然也值得讨论。

某一个特定位置上,也没有不正义可言。这些都是纯粹的天成事实(natural facts)。可是制度如何处理这些事实,却有正义与不正义可言。<sup>①</sup>

推广而言,这个态度会认为,个人承受的伤害的来源何在(无论自然或者人为),与应不应该设法防止伤害发生、降低伤害的程度、弥补伤害的后患,并不是同一个问题。<sup>②</sup> 晚近随着基因科技发达而出现的基因伦理学,充分说明了这个分野:基因对于个人命运的影响,涉及自然界的偶然,显然没有道德问题可言;可是一旦基因科技已经能够防止或者缓和基因对于个人命运的影响,基因的偶然性虽然并没有改变,因此依然不构成道德的问题,人类应该如何应用基因科技,却构成了明确的道德问题。这个区分,在人类的道德态度中,居于十分关键的位置。一项“不幸”,只因为其起源在自然,就解除了人类面对它的道德责任,其实忽略了道

---

① John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 102.

② Judith N. Shklar, *The Faces of Injustice* (New Haven: Yale University Press, 1990), p. 81. 哈耶克认为,只有特定主体故意造成的事态才有“正义”与“不正义”可言,而非人力故意造成的事态,一如自然界的灾难(例如地震、风灾),只可以称之为“不幸”。Shklar书中对哈耶克有直接的批评,见 pp. 76—82. Shklar所发展的一个一般论点甚至认为,(人为的)不正义(injustice)与(自然造成的)不幸(misfortune)之间的分野,是一种政治上的选择,而不是固定的简单规则,见 p. 5. 这个问题,其实可以用哈耶克的区分来表达。在历史上,黑人受到非人的歧视和奴役压迫,可是奴隶制度在历史上存在久远,并不是一时的有意设计的产物,是否正好属于“是人们行为的结果,却非出自人的设计”之类?那么奴隶的遭遇应该算做不幸还是不正义?难道自由主义会认为,奴隶制度不该用人力(尤其是国家的力量)加以终止吗?其实,关于性别体制、资本主义以及其他许多我们生活在其中的制度,都需要我们警惕到类似的问题之存在。相比于其他政治理论,自由主义的道德一面,特别有助于我们提高这方面的警觉。

德需要相当幅度(至少超越了自然条件)的人类主动性,才有存身余地。准此,一旦自由主义基于道德立场,认定演化的过程或结果对于个人造成了伤害,妨碍了个人作为自由而且平等的个体的权利与利益,便会要求提出补救、协助的制度设计。面对这种情况而无所作为的自由主义,业已违背了自由主义所应该坚持的道德个人主义。在这个意义上,自由主义与演化论不会始终同流。用演化论陈述自由主义,却正好掩盖了自由主义的这个关键的批判一面。

#### 四 结 论

本文根据自由主义的规范性质和关怀所在,对于演化论是否适合作为陈述自由主义的架构,提出了一些质疑。演化论强调演化过程的自发性,不能接受独立于演化过程的价值标准和理想。某些自由主义者有见于演化论所强调的自发观念,适足以排斥政治干预,于是见猎心喜,取演化论作为陈述他们自由主义的架构,完全可以理解。本文以哈耶克为例,说明这样做是有问题的。

可是我们必须承认,哈耶克的理论,要比十九世纪的演化论者复杂。除了自发秩序的理论以及演化论之外,哈耶克似乎还持有某种有关自由的道德理论,独立于他的演化论。<sup>①</sup> 不过必须指出,到了思考制度的时候,哈耶克这套道德理论并没有发挥批判或者规范的作用。为了突出演化过程与自发秩序的正当性、可欲性,他并没有让他的独立道德理论发挥独立的功能。

---

<sup>①</sup> 哈耶克关于自由的道德理论也很复杂而引起争议,见 Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, ch. 5。

哈耶克对此似乎有所自觉。他告诉某些忧心的读者，使用演化论陈述自由主义有其问题，因为在演化论的架构里，个人自由不再是“一项不可或缺的伦理预设”、一项独立的价值，而是一套有关自由社会之利益的理论所带来的副产品。他解释说，这仅是为了尚未信服自由之价值的人所设计的论证方式（CL p. 6）。可是如本文所言，自由主义与演化论之间的关系，不只是这样的技术问题。它们二者分别位在规范与经验的层次，并且自由主义必须认定规范层次的考虑有其优先性，可以臧否、改变经验层次上的演化后果。一旦承认这一点，哈耶克也就承认了自由主义相对于自发秩序、相对于演化论，在规范意义上是具有优先性的。这种情况之下，用演化论陈述自由主义，自然是有问题的。

## 两个传统与两种自由观发微

刘训练

1958年以赛亚·伯林发表了他著名的演讲“两种自由概念”<sup>①</sup>，该演讲发表后随即在西方政治理论界引起轩然大波：一方面，在冷战的时代背景下，它表明伯林加入了清扫极权主义意识形态的行列，“两种自由概念”与《自由秩序原理》、《开放社会及其敌人》、《极权主义民主的起源》一道被视为战后（古典）自由主义复兴的标志（Gray, 1986: 18）；另一方面，它的出现又重新引起了人们对政治问题的哲学兴趣，这无异于给当时已经式微的政治理论打了一剂强心针，正如德沃金所指出的，伯林的这篇文章“在政治哲学的复兴中起到了重要而显著的作用”（德沃金，2001：143）。而自从伯林对“积极自由”和“消极自由”这两个概念做详细探究以来，两种自由的问题就一直是西方政治哲学界争论不休

---

<sup>①</sup> 目前该文的中译有两种，一是台湾陈晓林译《自由四论》（见《公共论丛》第1—2辑）中的译文，二是胡传胜译《四论》扩充版《自由论》（伯林，2004）中的译文，本文采用新的中译文（以下简称“两种自由”），同时对照英文（Berlin, 1969）略作调整。



的话题。<sup>①</sup>

## 一 积极自由：一种抑或多种？

对于两种自由观划分的来源问题，无论是伯林还是其他学者都承认，最早提出两种自由划分的是霍布斯。在《利维坦》中霍布斯就已经指出，古代人的自由“不是个人的自由，而是国家的自由”（霍布斯，1985：166），而“自由一词就其本义说来，指的是没有阻碍的状况”，所谓阻碍，指的是运动的外界障碍；人的自由是相对于法律这一“人为的锁链”而言的：“在法律未加规定的一切行为中，人们有自由去做自己的理性认为最有利于自己的事情。”（霍布斯，1985：163—164）

但是，伯林似乎更乐意认可法国政治思想家邦雅曼·贡斯当对自己的影响，在“两种自由”中，他对贡斯当关于古代（人）自由与现代（人）自由的区分给予了高度的评价：“没有人比邦雅曼·贡斯当对两种自由的冲突看得更清楚、表达得更清晰。”（伯林，2004：236；参见伯林，2002：38）对此学术界亦有公认。<sup>②</sup>

在他被视为自由主义政治宣言的著名演讲“古代人的自由

---

<sup>①</sup> 西方政治哲学中论自由的文献不计其数，其中涉及两种自由问题的较有代表性的论文见 Griffiths, 1983; Miller, 1991；亦可参见达巍等，2001；伯林，2004：403 以次。

<sup>②</sup> 如佩迪特就认为：“伯林继承了将古代人的自由与现代人的自由区分开来的传统。……贡斯当所说的现代人的自由就是伯林所说的消极自由，而他所说的古代人的自由——即属于一个民主自治共同体的自由——则是伯林所说的积极自由最突出的变种。”（Pettit, 1997：18）

与现代人的自由之比较”中,贡斯当指出,对现代人而言,“自由是只受法律制约,而不因某个人或若干个人的专断意志而受到某种方式的逮捕、拘禁、处死或虐待的权利,它是每个人表达意见、选择并从事某一职业、支配甚至滥用财产的权利,是不必经过许可、不必说明动机或事由而迁徙的权利。……最后,它是每个人通过选举全部或部分官员,或通过当权者或多或少不得不留意的代议制、申诉、要求等方式,对政府的行政施加某些影响的权利。”(贡斯当,2000:26)

与之形成鲜明对照的则是古代人的自由:“古代人的自由在于以集体的方式直接行使完整主权的若干部分:诸如在广场协商战争与和平问题,与外国政府缔结联盟,投票表决法律并作出判决……然则,如果这就是古代人所谓的自由的话,他们亦承认个人对社群权威的完全服从是和这种集体性自由相容的。”(贡斯当,2000:26)

贡斯当认为,现代人的自由是每个人享有自己的权利,在不伤害他人的前提下按照自己最喜欢的方式发展其才智的自由;个人独立是现代人的第一需求,任何人决不能要求现代人做出任何牺牲,以实现政治自由。

基于雅各宾专政——这是极权主义在现代政治舞台上的首次登场——的教训,贡斯当不无遗憾地指出,当卢梭这位卓越的天才把属于另一个世纪的社会权力与集体主权移植到现代时,他尽管被纯真的对自由的热爱所激励,却为多种类型的暴政提供了致命的借口(贡斯当,2000:34)。我们看到,多年后,伯林对积极自由的批判正是沿着卢梭—康德—黑格尔—马克思这样一条思想路线展开的。

然而,如果我们进一步审视伯林的两种自由,就会发现伯林所说的“积极自由”和“消极自由”与贡斯当所说的“古代人的自由”和“现代人的自由”并不是简单的一一对应关系。因为伯林所说的“积极自由”并不仅仅限于政治自由,它实际上涵盖了多种自由,并且在很大程度上指的是“更加现代的”理性主义自由,而不是“古代的”共和主义自由。现在就让我们来剖析一下这个为国内外众多论者所忽视的问题。<sup>①</sup>

初看之下,伯林对两种自由的划分是非常明确的:消极自由(negative liberty)与以下这个问题有关:“主体(一个人或人的群体)被允许或必须被允许不受别人干涉地做他有能力做的事、成为他愿意成为的人的那个领域是什么”;积极自由(positive liberty)则与以下这个问题有关:“什么东西或什么人,是决定某人做这个、成为这样而不是做那个、成为那样的那种控制或干涉的根源”(伯林,2004:189)。简单地说,消极自由是“免于……的自由”,而积极自由则是“去做……的自由”(伯林,2004:195、200)。

就消极自由而言,我“不受干涉的领域越大,我的自由也就越广”。尽管主张消极自由的思想家们在自由的范围可能有多大和应该有多大的问题上存在争议,但他们都认为:“应该存在最低限度的、神圣不可侵犯的个人自由的领域……必须划定私人生活的领域与公众权威的领域间的界线。”(伯林,2004:192)

---

<sup>①</sup> 显然不是所有的论者都是如此,例外的如戴维·米勒(Miller,1991);不过,他的分析与本文的分析之间存在明显的差异,详见下文。

在伯林看来,积极自由源于个人想成为他自己的主人的愿望:“我希望我的生活与决定取决于我自己,而不是取决于随便哪种外在的强制力。我希望成为我自己的而不是他人的意志活动的工具。我希望成为一个主体,而不是一个客体;希望被理性、有意识的目的推动,而不是被外在的、影响我的原因推动。……希望是一个行为者,也就是说决定的而不是被决定的;是自我导向的(self-directed),而不是如一个事物、一个动物、一个无力起到人的作用的奴隶那样只受外在自然或他人的作用,也就是说,我是能够领会我自己的目标和策略且能够实现它们的人。”(伯林,2004:200)

虽然,成为自己主人的“积极”自由与不受别人阻止地做出选择的“消极”自由在逻辑上似乎相距并不太远,只是同一个事物的积极与消极的两个方面而已;但是从哲学上说,认为自由即是“自主”(self-mastery)的积极自由观念,很容易造成自我的分裂与交战:一方面是被非理性的欲望、激情和冲动控制的“经验的”、“他律的”,因而是“低级的”自我;另一方面则是理智的、真实的、“自律的”,因而是“高级的”自我。后一种真实的自我还会被看成是某种比个人更广泛的东西,如部落、种族、教会、国家之类。积极自由的危险恰恰就在于此:声称掌握了人类真正目标的人可能会不顾人类或社会的实际愿望,借人们真实自我为名,并代表那个自我去压迫、折磨他们。而且,在这种情况下,强制还会被振振有词地诡辩为“自由”(伯林,2004:201—204)。

从历史上看,这种追求真实自我的、自我导向的欲望采取了两种形式:“一种是为了获得独立而采取的自我克制(self-abnega-

tion)的态度;另一种是为了获得完全相同的目的而采取的自我实现(self-realization),或完全认同于某个特定原则或理想的态度”(伯林,2004:204)。

这里我们立即看到,伯林所说的积极自由实际上已经由一种变成了两种,而进一步的辨析则向我们展示了积极自由的多种维度:

首先是通过“退居内在城堡”、克己苦修而实现自我解脱(self-emancipation),这是各种禁欲主义、寂静主义、斯多葛派以及佛教徒所采取的政治孤立主义(political isolationism)。<sup>①</sup>这种自由观要么把自由等同于欲望的消除,要么将其等同于对欲望的抗拒与克服。它盛行于马其顿统治下的希腊、共和终结之后的罗马以及30年战争之后的德意志诸邦(伯林,2004:“两种自由”,第3部分)。

第二种积极自由是斯宾诺莎以降,中经卢梭、康德、费希特,一直到黑格尔、马克思甚至格林的理性主义自由观,用伯林的话说就是“自我实现”、“通过理性获得解放”的积极自由。这种自由“不是(理想地)不受干涉的领地这样一种‘消极的’概念,不是一个在其中我不受阻碍的空间,而是一种自我导向(self-direction)或自我控制(self-control)的概念”(伯林,2004:214)。在这种自由观的“理想的状态下”,自由不但与法律、权威相一致,而且与强迫相一致。这种自由观在历史上与心理上最终导致了纯粹

---

<sup>①</sup> 让人感到奇怪的是,伯林仅在一个注释(伯林,2004:208,注释25)中提到了基督教徒,正文中他对可能是这种自由观最典型代表的基督教却只字未提,这与阿伦特(2002)在这个问题上的看法形成了鲜明对比。

极权的学说(伯林,2004:第4—5部分)。

第三种积极自由是社会的自由、群体的自由,它可以看做是“社会的自我导向”、“集体的、社会化形式出现的自我肯定”。这种自由最突出的表现是对被压迫阶级或国家的平等、独立要求。伯林认为它实际上是把自由、平等、博爱等价值混淆在了一起(伯林,2004:第6部分)。

第四种积极自由同样是“集体自我导向的自由”,但它突出的要求则是人民主权和民主政治。卢梭的自由观就是这种自由观的典型代表:“社会中所有有完全资格的人(而不仅仅是某些人)共享一种有权干涉每个公民生活的任何方面的公共权力。”(伯林,2004:235)不难看出,这种强调政治参与的积极自由才是贡斯当所说的“古代人的自由”,也是整个19世纪的自由主义者所反对的自由观(伯林,2004:第7部分)。

对于消极自由和第四种意义上的积极自由之间的对比,伯林认为,可以从个人自由与民主政治的关系来理解:消极自由主要涉及控制的范围,而积极自由主要涉及控制的来源。但是,“个人自由与民主统治并无必然的关联。对‘谁统治我?’这个问题的回答,与对‘政府干涉我到何种程度?’这个问题的回答,在逻辑上是有区别的。最终,正是这种区别中,存在着消极与积极自由两种概念的巨大差异。当我们试图回答‘谁统治我’或‘谁告诉我我是什么不是什么、能做什么不能做什么’,而不是回答‘我能够自由地做或成为什么’这个问题时,自由的‘积极’含义就显露出来了。民主与个人自由的关联要比这二者的许多拥护者所认为的还要脆弱。”(伯林,2004:198—199)

由此可见,伯林笔下的积极自由是多种,而不是一种;<sup>①</sup>虽然贡斯当所说的“现代人的自由”可以大致等同于“消极自由”,但“古代人的自由”却不可以简单地等同于“积极自由”。众所周知,在“两种自由”中,伯林就已经开始其毕生的事业,即反思和批判西方文化传统中的唯理主义一元论(伯林,2004:第8部分)。在他看来,积极自由就是这种理性主义一元论传统的产物,并且它们最典型的形态都出现在近代,所以,积极自由毋宁也是“现代人的自由”之一种。

## 二 殊途同归:三种自由,两个传统

就在伯林发表他的“两种自由”演讲之后不久,自由主义的思想家哈耶克和共和主义的哲学家阿伦特几乎在同一年(1960)提

---

① 米勒在他对伯林积极自由的辨析中区分了三种形态的积极自由:(1)以某些方式行动的力量或能力;(2)理性的自我实现;(3)通过民主制度实现集体形式的自决(collective self-determination,即狭义的政治自由),见 Miller,1991:10。

笔者以为将自由视为力量或能力的观念确实是一种积极自由观,但伯林在“两种自由”中并没有详细分析这种自由观,倒是在后来的争论中,他在回应其批评者时,着力谈到了这种自由观,并将其视为“自由的条件”(伯林,2004:51以次;石元康,2000:19以次);而继续将自我解脱的内在自由和自我实现的自由以及政治参与的自由混淆在一起是让人费解的。

由此笔者想到“positive/negative”翻译成“积极/消极”准确,还是“肯定/否定”准确的问题,国内学界通常认为二者皆可,而邓正来认为至少在哈耶克那里只能译为肯定/否定(哈耶克,1997:14,译注)。虽然本文沿用了学界通译,但笔者感到二者似乎可以进一步加以区别。以伯林辨析的这几种自由为例:强制之不存在的自由属于否定性的自由,但它其实并不“消极”;自我解脱的内在自由虽然属于肯定性的自由,但就其政治态度而言,却是最消极无为的自由;政治参与(包括政治独立)的自由是最“积极”的自由,而自我实现的自由则是最“肯定”的自由。

出了他们各自对自由的想法。

哈耶克在他的《自由秩序原理》中辨析了这样几种自由：

(1) 原始意义上的自由：不受制于他人因专断意志而产生的强制这样一种状态，它仅仅指涉人与他人间的关系，亦可称之为“个人自由”(individual freedom)、“人身自由”(personal freedom)。这种自由“预设了个人具有某种确获保障的私域，亦预设了他的生活环境中存有一系列情势是他人所不能干涉的”(哈耶克，1997：3—6)。

(2) 政治自由(political freedom)：“人们对选择自己的政府、对立法过程以及对行政控制的参与”，它是一种集体的自由(collective liberty)；将自由概念适用于集体而非个人的另一典型是民族自由(national freedom)(哈耶克，1997：6—8)。

(3) “内在的”自由、“形上的”自由或“主观的”自由(inner/metaphysical/subjective freedom)：它指的是这样一种状态，“在这种状态中，一个人的行动受其自己深思熟虑的意志、受其理性或持恒的信念所引导，而非为一时的冲动或情势所驱使。”(哈耶克，1997：8)它与哲学上所谓的“意志自由”(freedom of the will)有着极为密切的联系。

此外，哈耶克还提到了一种所谓“免于障碍的自由”(freedom from obstacles)，亦即无拘无束的，做我们想做的任何事情的自由(哈耶克，1997：10—11)。

阿伦特在“自由与政治”<sup>①</sup>一文中也提出了三种自由的划分，即古希腊和古罗马的政治自由、古代晚期的“内在自由”和基督教

---

<sup>①</sup> “Freedom and Politics”最初发表于1960年，修改后以“什么是自由”(What is Freedom)为题收入《过去与未来之间》(Between Past and Future, 1961)。



的“意志自由”这一非政治的自由概念以及自由主义的“政治自由就是潜在地独立于政治的自由”的“伪”政治自由概念。

阿伦特认为，“在古希腊以及罗马，自由完全是一个政治概念，可以说是城市国家和公民权的核心。”（阿伦特，2002：382）这种自由是一个自由人的身份，“这种身份使他能够行动，离开居所，进入世界和用语词和行动与其他人交往。”（阿伦特，2002：372）

内在自由是“一个人们可以用来逃离外在强制和在其中感觉自己的自由的内心的空间”，是“一种与政治无关的状态”（阿伦特，2002：370）。

而自由主义自由认为“自由开始于政治终结的地方”，“政治越少，自由越多”，它是“独立于政治的自由”。这种自由“虽然以自由主义名世，却在将自由逐出政治领域的活动中有一份”（阿伦特，2002：373、380）。

英国学者戴维·米勒在他对西方自由传统的梳理中指出，西方政治思想史上存在三种具有“家族相似”的自由传统：共和主义传统、自由主义传统和唯心主义传统。<sup>①</sup>

共和主义传统在定义自由时，将它与一套固定的政治安排相勾连，“一个自由的人就是一个自由政治共同体中的公民，所谓自由的政治共同体就是自治的政治共同体”（Miller，1991：3）。它并不意味着直接民主，而只是要求公民在政府中发挥积极作用，使法律在某种意义上能够反映人民的意志。同时，总的说来，共和主义传统也不排除在一个立宪君主政体下存在自由的可能性。

---

<sup>①</sup> 第三种自由传统，米勒用的是“idealist”，不过笔者以为用“rationalist”，即“理性主义的”似乎更确切。

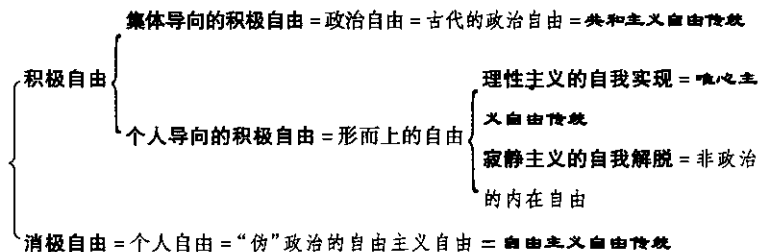
按照这一传统,自由的对立面是专制,即暴君的专横统治。

自由主义传统认为自由是个人的一项权利,它意味着不存在他人的强制或干涉。一个人是自由的,就是说他能够不受他人限制地做自己想做的事情。在自由主义传统看来,政府既通过保护个人免受他人的干涉来捍卫自由,也通过自身以暴力为后盾的法律和指令威胁自由。因此,“共和主义者认为自由是通过某种政治而实现的,而自由主义者倾向于认为自由开始于政治结束的地方,尤其是在私人生活诸领域”(Miller,1991:3)。在自由主义者看来,自由是一个关于政府范围或程度的问题,而不是其形式或性质的问题。

唯心主义传统则将注意力由一个人生活其中的社会制度转向决定其行为的内在力量。当一个人是自律的时候,他就是自由的,所谓自律就是遵循自己真实的愿望或者关于自己应该如何生活的理性信仰。尽管这一传统中有不少人不承认政治,但也有一些人将政治看做是训练人们遵循一种理性的生活方式的手段。正是这一点导致自由主义者对唯心主义自由观的严厉批评,指责它与极权主义之间具有密切的关联;而共和主义者则批评它忽视了正是公共制度保护自由免受极权专制之侵犯(Miller,1991:5)。

对比前文对伯林积极自由观念的解析,我们不难看出,哈耶克、阿伦特和米勒的概括尽管与伯林的分析互有出入,但并没有脱离他的分析框架:哈耶克和米勒没有将伯林所说的自我解脱和阿伦特所说的(狭义的)“内在自由”从“形上自由”(即广义的内在自由)或唯心主义自由中剥离出来,但“形上自由”和唯心主义自由的核心无疑正是伯林所说的自我实现的理性主义自由;阿伦特批评了非政治的“内在自由”,却令人奇怪地忽略了理性主义自由所包含的强烈政治意蕴;集体导向的政治自由则被米勒正式命

名为“共和主义自由”。此外,伯林所说的“集体导向的积极自由”和哈耶克所说的“政治自由”都包含了民族独立这一集体形式的积极自由。这里,我们可以把他们的划分及其相互关系图示如下:



说明:1) 黑体——伯林划分的自由观;宋体——哈耶克的三种自由;仿宋体——阿伦特的三种自由;隶书——米勒的三种自由传统

2) 本图简约了集体导向的积极自由中包含的民族独立这一集体形式的自由。

虽然米勒将强调自治和政治参与的政治自由与强调理性自律的理性主义自由看做是两个传统,但笔者以为这样做并不妥,因为在哲学上强调人的理性自律与在政治上强调自治和参与这两个因素之间具有密切的勾连——尽管它们也有冲突的一面。虽然在政治自由盛行的古典时代,人们还没有意识到自律这个问题,但是在近代理性主义兴起之后,它却是自治和政治参与最有力的哲学辩护。因此,事实上还是存在两种自由传统,即自由主义传统和共和主义传统。<sup>①</sup>然而,一种大致印象的、贴标签式的自由分类,并不能替代对西方政治思想史上自由主义和共和主义这

<sup>①</sup> 把民族独立视为一种共和主义价值是无可非议的;但狭义的内在自由却由于其强烈的“非政治”特征必须从共和主义自由观中排除。

两个传统在自由问题上丰富而复杂之内涵的具体分析。因此,现在可以提出这样的问题,即是否可以说,自由主义传统就是一种消极自由传统?共和主义传统就是一种积极自由传统?或者更准确地说,自由主义传统和共和主义传统与两种自由到底是什么关系,不管是历史的还是哲学的?

### 三 从消极自由到积极自由:自由主义传统与两种自由

伯林在“两种自由”中指出,消极自由是“从伊拉斯谟(有人说是从奥卡姆)开始直至我们今天现代世界的自由主义者所理解的自由”(伯林,2004:196)。无论是在自由主义者中还是自由主义的批判者中,这一点都得到了广泛的认同。<sup>①</sup>然而,如果因为历史上的自由主义者都是消极自由的支持者而认为自由主义就是一种消极自由传统,却可能是一个双重误会。

首先,从历史上看,无论是从洛克到贡斯当、密尔的古典自由主义者,还是格林以降的现代新自由主义者都没有仅仅将其自由理想局限于消极自由,而是出于不同的理由在不同程度上接受了积极自由的某些要素。

在演讲中,伯林本人即指出,洛克、孟德斯鸠、康德、柏克、密尔、格林、鲍桑葵以及“十八世纪所有关于人的权利的宣言”、“所有建立在理性主义形而上学基础上的自由主义”都包含积极自由

---

<sup>①</sup> 如哈耶克就承认:“自由主义的自由观只是一种消极的自由观,此言不错。”(哈耶克,2000:124;参见哈耶克,1997:14)佩迪特也指出:“在其二百多年的发展史上,自由主义大多数最有影响力的变体一直都与无干涉的消极自由观联系在一起。”(Pettit,1997:9)

的某些信条(伯林,2004:215 以次)。<sup>①</sup>另一方面,被伯林视为坚持极端消极自由的思想家只有霍布斯和边沁,而他们能否代表自由主义传统是十分令人怀疑的。<sup>②</sup>

对此,英国著名学者约翰·格雷精辟地指出:“诸如霍布斯、边沁这样的思想家或许确实赞同一种严格的消极自由观念,但他们能否被视为自由主义者是有争议的。同样,无论是洛克的自由观还是(正如伯林自己承认的)康德的自由观都不是消极的:他们认为自由的匮乏在于对专横意志的屈服,而自由的保持和扩展需要遵循理性的法则。即使密尔最终也不能算做一个消极的自由主义者”(Gray,1989:62;另参见格雷,1999:17—18)。而消极自由最有力的批评者之一查尔斯·泰勒也承认,密尔等人的现代消极自由观念非常重视每个人按照自己的方式实现自我的权利,是“包含自我实现概念的消极自由理论”,它与霍布斯、边沁的原始的消极自由观念水火不容(泰勒,2001:69—71)。

再以伯林竭力推崇的贡斯当为例,他同样没有将两种自由截然对立,做非此即彼的选择。贡斯当在他的演讲中即对个人自由

① 这一点也为研究自由主义的学者所证实。比如,格雷在介绍斯宾诺莎对自由主义的贡献时就指出:“与霍布斯相比,个人自由在斯宾诺莎那里并不是一个消极的价值,即不存在满足欲望的障碍,而是每一个人的最高目标。”(Gray,1986:9)同样,格雷认为,在现代自由主义传统中既有将自由理解为在政治决策中拥有发言权的观点,也有将自由理解为根据自己的标准和自然道德秩序做出理性选择的观点(Gray,1989:50)。

② 在自由主义传统中,确实很难再找到其他极端消极自由观的代表了。这一点也反映在消极自由的批评者佩迪特那里,他在论述“无干涉自由观”(即消极自由观)的兴起时,除霍布斯和边沁之外,只能挑出约翰·林德(John Lind)、威廉·佩里(William Paley)这样两个在自由主义发展史上无足轻重的人物来;而且,佩迪特也承认霍布斯毋宁是一个专制主义者(Pettit,1997:41—50)。

与政治自由的关系做了精辟的论述,他指出,虽然个人自由是真正的现代自由,像古代人那样为了政治自由而牺牲所有个人自由是不可能的;但“政治自由是个人自由的保障,因而也是不可或缺的”(贡斯当,2000:41)。<sup>①</sup>

而政治自由的价值也不仅仅局限于保障个人自由,他在其演讲的最后还郑重地提醒人们:“我们的使命要求我们的不仅仅是快乐,而且还有自我发展;政治自由是上帝赋予我们的最有力、最有效的自我发展的手段。……政治自由把对公民最神圣的利益关切与评估毫无例外地交给所有公民,由此丰富了公民的精神,升华了他们的思想,……我们决不是要放弃我所描述的两种自由中的任何一种。如同我已经展示的那样,我们必须学会将两种自由结合在一起。”(贡斯当,2000:45)

至于新自由主义者,我们可以说,新自由主义运动的产生与积极自由观念的提出是密切相关的。众所周知,新自由主义发轫于以 T. H. 格林为首的英国唯心主义者,而格林则是积极自由最早、也是最著名的阐述者之一。他在“论自由主义立法与契约自由”的演讲中指出:“当我们提及自由时,我们应该谨慎地考虑它的含义。我们所说的自由不仅仅是指不受限制或强制的自由;自由并不仅仅意味着我们喜欢干什么就干什么;也不仅仅意味着一个人或一些人可以牺牲他人的自由而享有的自由。当我们讲到自由时,我们指的是一种积极的权力或能力,以此去做值得做的事或享

---

<sup>①</sup> 值得注意的是,当贡斯当将现代人的自由与古代人的自由关系问题转向个人自由与政治自由的关系问题时,他已经不知不觉地由历时性分析转向了共时性分析,古今之争的问题已经不复存在。

有值得享有的东西,这是我们与他人共做或共享的。”(载 Miller, 1991:21)正是在格林的巨大影响之下,区分两种自由并礼赞积极自由在英国的新自由主义者中形成风潮。<sup>①</sup>事实上,伯林的演讲针对的恰恰就是新自由主义者提倡的这种积极自由观。<sup>②</sup>

但是即便如此,也不能简单把伯林本人看做是消极自由的赞成者和积极自由的反对者,“伯林从未毫无保留地赞同一种消极的自由观念,也从未坚持认为消极自由和积极自由之间的区分能够毫无争议地加以套用。”(Gray, 1989:64)按照格雷对伯林的研究,把伯林赞同的自由等同于“免于干涉”也许并不恰当,准确的表达毋宁是“不受限制之选择的自由”(Gray, 1989)。他指出,伯林的消极自由是“在两者不可得兼的情势下的选择或不受别人妨碍的选择权利”,它与积极自由有共同的基础,因为选择能力的减少或削弱,积极自由也随之减少或削弱(Gray, 1999:12—13)。

如果说历史的考察表明,自由主义者往往并不局限于消极自由的理想;那么,理论的分析同样可以说明自由主义者何以不会只局限于消极自由的理想。这一点可以借助消极自由与积极自由的关系得到阐明。<sup>③</sup>

首先,就消极自由与政治参与意义上的积极自由之间的关系

---

① 格林论积极自由及其对布拉德利(Bradley)、鲍桑葵等人的影响,可参见 Baldwin, 2002;霍布豪斯论积极自由可参见他的《社会正义的原则》(Hobhouse, 1993)。就在同一时期,大洋彼岸的美国新自由主义者约翰·杜威在他的《哲学与文化》(Dewey, 1931)也提出了两种自由的区分。

② 关于伯林演讲的背景可参见斯金纳在“伯林纪念讲座”上发表的演讲“第三种自由概念”(斯金纳, 2004)。

③ 政治思想史上各种自由观相互结合的范例见 Miller, 1991。

而言,消极自由的出现本身往往是以自由社会的存在为前提条件的,它把自由社会的存在当做了不言而喻的事实。但它忽视了这样一个问题:即消极自由虽然也是一种政治自由,但从根本上说,它是一个与私人领域密切相关的概念,而政治参与的积极自由则是一个公共领域的概念。个人自由的确立与维护离不开公共领域内政治参与的支持,在现代社会,二者应该是不可替代的,相辅相成的,因而也是不可偏废的,任何一种自由的缺失都将不使其为自由的社会,所谓“合则双美,离则两伤”。

当然,正如伯林所说,二者的地位和作用可能是不同的。消极自由的特殊作用在于,“没有它,其他价值也都会化为乌有,因为没有了去实践它们的机会,没有了各种机会,没有了各种相互歧异的价值,到头来就没有了生活”(伯林,2002:138);另一方面,“也许,对自由主义者来说,政治(‘积极的’)权利和参与政府的权利的主要价值,是作为保护他们所认定的终极价值,即个人的(‘消极的’)自由的手段”(伯林,2004:238)。

其次,就消极自由与理性自我实现意义上的积极自由之间的关系而言,正如瑞安所指出的,即使是消极自由最热情的辩护者也会承认,理性自我控制的某些要素是自由的前提条件;任意而为、为所欲为很难说就是自由,“消极自由的辩护者不必否定,某种程度的自我控制是一个自由的行为主体的必要前提”(Ryan, 1979:5)。格雷则进一步指出:“没有哪一种切实可行的自由观念能够完全回避由真实意志或理性意志所带来的难题”,同样,“我们有理由怀疑一种连贯的自由观念能够回避与理性选择的条件相关的要求”(Gray, 1989:57—58)。因此,自由主义者不但无须回避作为积极自由之主要理想的自主和自我发展,甚至必然要以



此作为其核心原则。

这样,在目的与手段的价值链中,由低到高最恰当的序列或许就是:政治自由、个人自由和自我发展。<sup>①</sup>但是,“自由主义把自由解释为追求目的的手段,而对此类目的却未加进一步说明。自由主义不考虑此类目的的本质和特性,只考虑它们的后果”(普特,2000),由此,它引起了共和主义这一西方政治思想上另一个源远流长之传统的批评。

#### 四 从积极自由到第三种自由:共和主义传统与两种自由

大多数学者都认为,历史上的共和主义是积极自由最有力的捍卫者。<sup>②</sup>在这一点上,共和学派的著名思想家史家 J. G. A. 波考克(Pocock)堪称代表。他在描绘共和主义的思想史图景时,坚持认为“修辞学家与人文主义者所运用的共和主义词汇乃是一种积极的自由观念:它主张人作为政治动物,唯有在公共生活中践履积极的行动,其本性才能臻于完备,而自由就在于实现此种公共生活之障碍的不存在。因此,城邦所拥有的正是这种主权意义上的自由,而公民必须参与主权以同时达到统治与被统治”(Pocock,1985:40—41)。

并且,他在分析西方政治思想史上的共和主义模式和(作为自由主义之前身的)法学模式时指出,这两种模式的核心价值虽

① 关于这一序列可参见卢克斯在《个人主义》中对自由三个不可或缺的要素的分析,他认为“自由是个人自主、不受公众干预和自我发展的能力这三者合成的产物”(卢克斯,2001:116—125)。

② 如 Miller,1991;Sandel,1996;泰勒,2001;哈贝马斯,2003 等。

然同为自由,但前者强调的自由观是政治自由,主张自由的条件是公民参与统治权之行使以及政治德行之培育;后者则强调消极自由,其本质在于通过法律主治来免除统治者以及其他公民不正当的干涉(Pocock,1985)。

正如波考克自己所承认的,他的论式实际上受到了阿伦特的影响(Pocock,1975:550)。作为共和主义积极自由在当代最著名的代表,阿伦特断言:“自由本身就是人们共同生活在政治组织中的理由。没有自由,我们所说的政治生活将是没有意义的。政治存在的理由是自由,它的经验领域是行动。”(阿伦特,2002:370)

然而,在推动共和主义的当代复兴<sup>①</sup>过程中起到重要作用的昆廷·斯金纳却认为,古典共和主义的自由观不是通常所认为的积极自由,而仍然是一种消极自由。在他早期的一系列论文中,斯金纳认为在当代政治哲学关于政治自由的争论中存在着一种非此即彼的二分法:要么采取霍布斯式的消极自由观,要么采取亚里士多德主义的积极自由观,而忽视了以马基雅维里为代表的古典共和主义自由观(Skinner,1990:293、308—309)。<sup>②</sup>

斯金纳开列的共和主义谱系是我们耳熟能详的:李维、萨卢斯特、西塞罗等罗马历史学家和伦理学家;哈灵顿、弥尔顿等十七世纪的英国共和派;以及孟德斯鸠在《论法的精神》中对共和主义美德的分析。当然,斯金纳最为推崇的还是被他誉为“罗马道德家最为博学的门徒”的马基雅维里,他的《李维论》简直就是斯金

---

① 关于共和主义的当代复兴可参见刘训练,2004。

② 可见斯金纳从一开始就暗示亚里士多德不属于他所认可的共和主义谱系。

纳灵感的源泉(斯金纳,2001:102—103;Skinner,1990:300)。①

他认为共和主义者理解的个人自由是一种消极自由,他们从未把某些特殊的目的视为我们对自由的完全或真实拥有,相反,他们强调不同的阶级具有不同的偏好,因此,他们把自由看做是实现不同目的的手段。“简单地说,自由仅仅意味着不受限制地追求我们偶然为自己设定的任何目标”(Skinner,1990:302、306—307)。

斯金纳将共和主义自由视为一种消极自由的观点突出地表现在他对马基雅维里自由观的阐释上。②对此,他明确地指出:“马基雅维里一开始就准确说明了他所论及的个人自由的含义:他指的是没有强制,尤其是没有其他社会成员对一个人独立行动以追求自身既定目标的能力所强加的限制。我们一下就能看出,寓于‘自由’一词的这种特定含义丝毫也不会令人感到陌生。说自由就是独立于其他社会成员,从而能够追求个人的目标,这等于说出了当代消极自由理论家所使用的最为人熟知的公式之一,而他们的基本分析框架看来根本不会引起马基雅维里的责难。”(斯金纳,2001:105)

但与自由主义消极自由观的拥护者不同的是,共和主义者认为为了维护自由,我们需要把积极参与政治作为一项义务,甚至在必要时采取强制,强迫某些人自由:“只有全心全意为共同体效劳的人才能确保他们自己的自由”;高尚的美德应是每个公民个人为了有效投身公共事业所必备的品质,因而只有行为高尚的人

① 出于对积极自由的预置性排斥,斯金纳将伯林集中精力进行批判的康德式理性主义这一庞大的思想路线排除在了共和主义传统之外,他只是在一个不起眼的地方(Skinner,1990:307)否认了康德式理性主义与共和主义自由观的关联。

② 限于篇幅,这里略去斯金纳对马基雅维里文本的细致分析,详见 Skinner, 1983;斯金纳,2001:103—117;亦可参见萧高彦,2002。

才能确保自己的自由(斯金纳,2001:113—114)。

在1998年出版的《自由主义之前的自由》中,斯金纳对自己先前的观点做了补充与修正。这里,他不再仅仅通过对维护自由的经验性分析来支持他对共和主义自由的想法,而是转向了对自由概念本身的分析。他指出,古典自由主义者认为强制及强制性威胁是干预个人自由的唯一限制形式,而古典共和主义者(用他新的术语说就是“新罗马理论家”)则认为对他人意志(即使是善良意志)的依赖本身就是限制之源,就是限制的一种形式(Skinner,1998:84)。新罗马自由观认为仅仅没有受到强制性干涉还不是自由;个人要享有自由,还有更高的要求,即国家的政治体制不能允许任何人享有特权或超越法律的任意权力,人们不必依赖其意志(即使是善良的意志)。换言之,自由不仅是指事实上不受强制,而且还指不会受到任何可能的强制。<sup>①</sup>

在2001年“以赛亚·伯林纪念讲座”的演讲中,斯金纳正式将共和主义的自由概括为“第三种自由”(斯金纳,2004),由此,他完成了共和主义自由从积极自由到消极自由再到第三种自由的转变。

斯金纳最近的修正实际上是为了回应其批评者的质疑,<sup>②</sup>并

---

<sup>①</sup> 正如斯金纳一再强调的,这一修正并不意味着他认为新罗马理论家将个人自由等同于政治参与的美德或权利,从而等同于自治国家的成员身份;新罗马理论家仅仅是将参与视为保持个人自由的一个必要条件(Skinner,1998:74,注释38);也就是说,他并不认为新罗马理论家的自由观就是积极自由观,相反,这仍然是一种消极的自由观(Skinner,1998:83,注释53)。

<sup>②</sup> 英国学者帕腾指出,斯金纳一直强调古典共和主义思想的实质是如何保持并扩大“消极自由”,但这个问题实质上是一个经验性的问题,它不应该混同于对自由的哲学探讨(Patten,1996:30、36);如果是那样的话,或许正如罗尔斯所说,共和主义与自由主义之间的分歧最多只是一些“制度设计和民主政体之政治社会学的问题上”的差异而已(罗尔斯,2000:218—219)。

且在很大程度上受到了当代另一位新共和主义者菲利普·佩迪特的启发(Skinner, 1998:70, 注释 27)。这里,我们可以简要地考察一下佩迪特的观点。

佩迪特在早些时候,也用消极自由来概括共和主义的自由传统,不过他把自由主义的自由称做“无干涉的(non-interference)消极自由”,而把共和主义的自由称做“弹性无干涉的(resilient non-interference)消极自由”(Pettit, 1993)。但是,佩迪特后来则代之以“无支配的自由”(freedom as non-domination)来指称共和主义自由,以区别于自由主义的“无干涉的自由”(freedom as non-interference);而且,佩迪特声称他在(共和主义)历史问题上的灵感和证据主要来自斯金纳(Pettit, 1997:27)。

按照佩迪特的分析,共和主义的自由既不同于无干涉意义上的自由即纯粹的消极自由,因为它要求比无干涉更多的东西(免于支配);亦不同于民主参与意义上的自由即作为自治的积极自由,因为免于支配的共和主义自由并没有将政治参与(自治)视为一种本质性的善,也没有肯定某种特定的生活方式和自我类型。<sup>①</sup>共和主义的自由和参与性的制度之间既不是积极自由和享有社群自治之间的定义性的联系,也不是消极自由和保护性制度之间的因果性联系,而是类似抗体和免疫力之间的

---

<sup>①</sup> 也可以认为无支配的自由既是消极的,又是积极的:“就其要求免除他人的支配,而不必非要实现自主而言,它是消极的;就其比免除干涉要求更多而言,它是积极的:它要求免除干涉的安全,尤其是免除任意专横之干涉的安全。”(Pettit, 1997:51)

构成性的关系(Pettit, 1998: 51)。<sup>①</sup>

共和主义自由传统在历史考察中的这种转变,在很大程度上是一种“历史的想象”。<sup>②</sup>一方面,历史上共和主义可能既包含积极自由的传统,也包含消极自由的传统。<sup>③</sup>而且,正如许多学者所指出的,共和主义自其产生开始,其内部就一直存在两种乃至多种分野;它与自由主义之间更不是一种简单对立、非此即彼的关系。<sup>④</sup>另一方面,这种转变的隐含的背景则是,虽然当代不少新共和主义者坚持积极自由的传统观点,以此获得对自由主义展开批判的稳固立足点,但在现代社会中复兴亚里士多德主义显然有些勉为其难。在这种困境下,一些学者试图将共和主义中的亚里士多德目的论因素剔除出去,从而使之适应现代社

---

① 由于这里考察的对象是传统共和主义的自由观,而不是当代新共和主义的自由观,所以,我们没有详细探讨佩迪特对共和主义自由的当代建构及其与斯金纳的观点之间的关系,对此,笔者将另文论述。

② 以斯金纳对马基雅维里的重新阐释为例,许多学者对此都持不同的看法,比如查维特就指出包括马基雅维里在内的共和主义者坚持的都是积极自由观,而斯金纳太急于抛弃积极自由观了(Charvet, 1993);米勒也认为斯金纳在将马基雅维里看做消极自由的支持者这一点上走得太远了(Miller, 1991: 6)。无论从历史上看,还是从哲学上看,试图将共和主义传统(即使是新罗马共和主义)与积极自由观脱钩都是很难证成的(萧高彦, 2002)。

③ 佩迪特后来提出新雅典共和主义与新罗马共和主义的划分(Pettit, 1998)无异于承认,共和主义传统起码也包含积极自由的要素,这一要素显然不是贴上“民粹主义”(Pettit, 1997: 8)的标签就可以存而不论的;相反,积极自由和集体导向的自由还可能是共和主义传统在自由问题上的主流观点。

④ 共和主义传统内部的多样性,可参见Hankins, 2000; 萧高彦, 2004; 历史上共和主义与自由主义之间的关系,可参见Viroli, 2002: 6—8、58—61; Sellers, 1998: 99、123。

会多元主义的事实，“第三种自由”才由此出现。<sup>①</sup>

## 结 语

通过前文的分析和考察，我们不难看出当前国内学术界在两种自由问题上存在的偏颇。将自由观念判然两分，截然对立；然后将其分别对应于西方政治思想史和政治哲学中的自由主义和共和主义两个传统，这种做法显然既不符合思想史的事实，也无法在逻辑上做到自恰。而且，一味地抬高消极自由，贬低积极自由也是错误的。尽管（正如伯林所指出的）积极自由容易堕落为强制，但缺乏引导和控制的消极自由走向放纵和自我毁灭的可能性一点也不比积极自由走向专制的可能性要小；而提倡理性主义的积极自由并不会必然导致强制。毕竟，自我认识、自我控制以及其他建议与强制之间的差别还是很容易区分的。再从现实来看，由于时过境迁，当检讨极权主义的根源已不复是政治理论的当务之急时，提倡积极自由结果却走向其反面的可能性已经大大减少了；相反，如何克服极端利己主义、提升自我和集体认同倒成为当前西方社会亟待解决的问题。同样，对于正处于转型中的中国社会而言，如何“以积极的态度争取消极自由”固然是一个重大的现实问题，但“提前”考虑固守消极自由可能带来的弊端也不是一个“错置时代感的谬误”，因此，“以消极的态度对待积极自

---

<sup>①</sup> “第三种自由”虽然受到了来自主张积极自由的强势共和主义者和超越了消极自由的部分左翼自由主义者的两个方向的批评；但其支持者也不在少数，如古典学家舍勒（Sellers, 1998）、思想史家维罗里（Viroli, 2002）和政治学家梅诺（Maynor, 2003）等。

由”很可能是一种短视。也许“当积极自由被消极对待之后,所谓‘消极自由的积极争取’,无异成为一块悬置在半空的、可望而不可即的画饼”(许纪霖,2001)。

## 参考文献

- Appleby,1992:*Liberalism and republicanism in the historical imagination*, Harvard University Press.
- Baldwin,2002: MacCallum and the Two Concepts of Freedom, in *Liberalism: critical concepts in political science*, edited by G. W. Smith, Routledge.
- Berlin,1969: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press.
- Brugger,1999: *Republican Theory in Political Thought*, Macmillan Press.
- Charrvet,1993: Quentin Skinner on the Idea of Freedom, in *Studies in Political Thought*, 2.
- Dewey,1931: *Philosophy and Civilization*, Minton Black& Company.
- Griffiths(ed. ),1983: *Of Liberty*, Cambridge University Press.
- Gray,1986: *Liberalism*, Open University Press.
- Gray,1989: *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Routledge.
- Hankins(ed. ),2000: *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge University Press.
- Hobhouse,1993: *The Element of Social Justice*, Routledge.
- Honohan,2002: *Civic Republicanism*, Routledge.
- Maynor,2003: *Republicanism in the Modern World*, Polity Press.
- Miller(ed. ),1991: *Liberty*, Oxford University Press.
- Oldfield,1990: *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Routledge.
- Patten,1996: The Republican Critique of Liberalism, in *British Journal of Political Science*, 26.



- Pettit, 1993: Negative Liberty, Liberal and Republican, in *European Journal of Philosophy*, 1.
- Pettit, 1997: *Republicanism*, Clarendon Press.
- Pettit, 1998: Reworking Sandel's Republicanism, in *Debating democracy's discontent*, edited by Allen and Regan, Jr., Oxford University Press.
- Pocock, 1975: *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press.
- Pocock, 1985: *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press.
- Ryan (ed), 1979: *The Idea of Freedom*, Oxford University Press.
- Sandel, 1996: *Democracy's Discontent*, Harvard University Press.
- Sellers, 1998: *Sacred Fire of Liberty*, New York University Press.
- Skinner, 1983: Machiavelli on the Maintenance of Liberty, in *Politics*, 18(2).
- Skinner, 1990: The republican ideal of political liberty, in *Machiavelli and republicanism*, edited by Gisela Bock et al., Cambridge University Press.
- Skinner, 1998: *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press.
- Taylor, 1989: Cross-purposes: The Liberal-Communitarian Debate, in *Liberalism and the Moral Life*, edited by Nancy L. Rosenblum, Harvard University Press.
- Viroli, 2002: *Republicanism*, Hill and Wang.
- 阿伦特, 2002: “什么是自由”, 载《西方现代性的曲折与展开》, 吉林人民出版社。
- 伯林, 2002: 《伯林谈话录》, 译林出版社。
- 伯林, 2004: 《自由论》, 译林出版社。
- 达巍等(编), 2001: 《消极自由有什么错》, 文化艺术出版社。
- 德沃金, 2001: “两种自由概念”, 载达巍等, 2001。
- 邓正来(主译), 2002: 《布莱克维尔政治学百科全书》(中文修订版), 中国政法大学出版社。
- 格雷, 1999: 《伯林》, 昆仑出版社。
- 贡斯当, 2000: 《古代人的自由与现代人的自由》, 商务印书馆。

- 哈贝马斯,2002:“民主的三种模式”,载《包容他者》,上海人民出版社。
- 哈贝马斯,2003:《在事实与规范之间》,三联书店。
- 哈耶克,1997:《自由秩序原理》(上),三联书店。
- 哈耶克,2000:“自由主义”,载《自由主义与当代世界》,三联书店。
- 霍布斯,1985:《利维坦》,商务印书馆。
- 刘训练,2004:“共和主义的复兴”,载《中西政治文化论丛》,第4辑,天津人民出版社。
- 卢克斯,2001:《个人主义》,江苏人民出版社。
- 罗尔斯,2000:《政治自由主义》,译林出版社。
- 普特,2000:“共和主义自由观对自由主义自由观”,载《欧美哲学与宗教讲演录》,北京大学出版社。
- 斯金纳,2001:“消极自由观的哲学与历史透视”,载达巍等,2001。
- 斯金纳,2004:“第三种自由概念”,载《中西政治文化论丛》,第4辑,天津人民出版社。
- 泰勒,2001:“消极自由有什么错”,载达巍等,2001。
- 石元康,2000:《当代西方自由主义理论》,上海三联书店。
- 萧高彦,2002:“斯金纳与当代共和主义之典范竞争”,载(台湾)《东吴政治学报》,第15卷。
- 萧高彦,2004:“共和主义与现代政治”,载《共和、社群与公民》,江苏人民出版社。
- 许纪霖,2001:“两种自由和民主:对自由主义与新左派论战的反思”,首发于《世纪中国》网刊(上网日期2001年08月10日):  
<http://www.cc.org.cn/zhokan/shidaizhuanti/0108/0108101000.htm>
- 应奇,1999:“两种自由的分与合”,载《哲学研究》,第11期。
- 应奇,2002:“政治理论史研究的三种范式”,载《浙江学刊》,第2期。

# 政治理论的两种传统与汉语学界

——学术研讨会发言选刊

编者按：学术界部分研究者借《当代实践哲学译丛》（人民出版社出版）出版之际，举行了“中国语境下的共和主义研讨会”，主要探讨作为西方政治理论的两大传统间的关系，以及对于汉语学术界的借鉴意义。这里选刊了部分发言，爱供学界参考。

## 高全喜（北京航空航天大学）：

最近数年，当今西方哲学以及社会科学界的诸多理论流派，如施特劳斯派、施米特的公法学以及社群主义都逐步在中国粉墨登场，并且相继成为大家争相讨论的议题。相对于它们而言，共和主义的介绍较为晚近，却也引起了部分中国学人的关注，应奇和几个年轻学者编选了《公民共和主义》等西方学者论述共和主义的代表作，这套《当代实践哲学译丛》（人民出版社出版）要搞一个首发式。我觉得借这个机会，可以深入讨论一下这个理论流派及其在中国的潜在影响。孙中山建立的亚洲“第一共和国”把这一政体引入了中

国,中华人民共和国也是一个共和政体类型的国家,所以在中国的学术语境下探讨“共和”这个概念的含义,应该是题中之义。当然,共和政体在制度层面上的意义与新旧共和主义的理念以及思想体系有着一定的区别,我认为讨论这个议题不仅应该有政治哲学、人文学者和政治理论的研究者,还应该有公法学者参与。这些年我与涉及此类专题的各方专家和青年学者都有所接触,于是联络了各方学术朋友,借这个机会大家聚在一起,希望诸位能够就如下几个主题畅所欲言,发表卓见,在理论上有所收获。

## 一 共和主义与自由主义的张力

应奇(浙江大学外国哲学研究所):

我先介绍一下编译《公民共和主义》这本书的缘起。我这些年的主要工作集中在自由主义政治哲学及其返本开新之路的探求上面,在这个过程中,我先是注意到社群主义对自由主义的批评,我一方面认为在本体论的层面上,这种批评相当有力,至少很是痛快;但在规范理论和制度构建的层面上,我又对这种批评感到不满,并认为它至少是不可欲的。很有意思的是,我是通过泰勒和桑德尔这些一般所谓社群主义者的文字开始接触到共和主义的。随着阅读面的扩大和思考的深入,我越来越真切地感受到,公民共和主义的重新发现和阐释对于包括自由主义在内的西方政治传统的自我理解,对当代政治哲学的进一步发展,乃至对于汉语政治哲学的可能性,具有不可取代的重要性。刚好刘训练选择了以共和主义作为自己博士论文的方向和主题。我们共同认为,在目前与其涂鸦一些纯粹介绍性的文字,不如做点基本文

献的建设工作。目前的这部译文集正是在这一共识和诸位译者共同努力的基础上完成的。虽然这只是一部译文集,但也寄托了我们的某种期盼。我们希望它不但有助于把握西方政治传统的内在张力和复杂性,而且最终有益于汉语政治哲学理论资源和智识图景的重新凝聚和整合。现在这本小书已经做出,其成败得失有待大家的讨论。

下面我再介绍一下这本书的编选思路,因为这其中也体现了我们对共和主义智识谱系的了解程度和从事这一工作的理论关切。总的来说,这本书是按四个部分编选的。第一部分是共和主义政治史学和受这种政治史学重大影响的政治哲学家的代表性论文。Don Herzog 在 1986 年发表的一篇颇有影响的文章中就已经指出:“最近二十五年左右出现的对(西方)政治思想史的最大修正就是对公民共和(人文)主义精神的发现和颂扬。”当代共和主义试图在权利自由主义已经“别子为宗”的背景下挑战以辉格党人的史学偏见为基础的传统政治思想史图式,复兴公民共和主义的政治传统。于是,按照自身的诉求重构政治思想史,并发展出可与自由主义相抗衡或兼容的政治哲学就成为当代共和主义者的重要工作场域。

第二部分是法学共和主义,共和主义在美国宪法学中的复兴是当代共和主义政治哲学的有机和重要的组成部分。在这里有一点很值得强调,虽然本文选没有涉及共和学派与斯特劳斯学派之间的关系,但是大家知道,斯特劳斯的保守主义思想在美国学界激发的“反驳的”精神取向致力于重新解释美国的立国原则,他们反驳认为美国国父们是依据近代自由主义的政治原则立国的习传的说法,主张美国的立国原则植根于西方精神的大传统,尤其是希腊、罗马的古典政治理念。可以说,美国立国原则和宪法

解释是共和学派与斯特劳斯学派的共同作业。在斯特劳斯主义在汉语学界如日中天之际,系统译介法学共和主义不说补偏救弊,至少也有相互攻错之效。这里可以预告一下的是,我自己还编译了哈佛法学院米歇尔曼教授的一个论文集,估计今年下半年可以面世;另外,据我所知,李洪雷正在做一个大型的法学共和主义译文集,这很值得我们期待。

目前这个文选的第三部分是桑德尔和泰勒的文章和访谈录。他们是所谓社群主义的重要代表,但他们的人选文章表明毋宁称他们为共和主义者。共和主义与社群主义的关系一直以来是一个聚讼未已的问题。人们在指出作为一种古老的政治传统,共和主义是社群主义的重要思想来源的同时,也注意到,在批判自由主义中兴起的社群主义的若干论式也影响到当代共和主义的某些论题。也有学者试图用精英主义和民粹主义来区分共和主义与社群主义。同时,由于社群主义这一名称已经引起了广泛的误解,以至于被归入这一阵营的许多理论家都不愿接受这个称号。在这个意义上,把经过重构的共和主义与社群主义区分开来就变得是必要和合宜的了。这也可以说是我们编译这本书的一个理论关切。

第四部分也是最后一个部分是关于世界主义共和主义的前景和共和主义与自由主义的关系。这也是当前特别有意义的问题。如果说现代共和主义与立宪自由主义合为一体,在一定意义上不但使共和主义丧失了政治理想的自主性和自足性,更使人们对全球交往时代共和主义政治话语的可欲性和可行性心存疑虑,那么“自由主义 vs 共和主义”这一西方自由民主政制的内在张力重新激发的基本辩论的强大震撼力,更是唤醒我们必须认真对待

以自由主义为理论支柱和制度架构的政治现代性的动力机制和可欲前景。这也是我们今天之所以关注公民共和主义的问题语境和基本视域。

**李强(北京大学政府管理学院):**

中国思想界近代以来有一个很显著的特点,就是对外部世界的思想发展十分敏锐。西方有的学者在研究中国近现代思想史时有一个发现,即中国思想界十分敏锐,在短短的时间里将西方思想界几乎所有主要思潮都介绍到中国来了,其中有不少是同步介绍。而且,由于中国文化注重实用的传统,中国思想界在介绍西方思想时往往都有实践的意涵,希望从中找出能够指明现实发展方向的思想启迪。

最近几年来,共和主义开始受到中国学者的关注。我觉得,这种关注与中国思想界对诸如自由主义之类思潮的不满有关,希望从共和主义理论中找到能够解决我们的问题的启迪。既然有这种意图,我认为,我们至少应该借鉴共和主义复兴的重要倡导者剑桥学派的观点,关注“语境”的重要性。不仅在历史研究中关注思想出现的语境,而且在思考现实问题时注意我们的语境与西方思潮所处的语境之差异。

回到共和主义,关注语境可以使我们注意到共和主义理论在演进的不同阶段所关注的问题,理解为什么共和主义在近代很长时间处于沉寂状态,理解为什么共和主义最近在西方有所复兴,理解在中国的语境下共和主义可能对我们的启迪及其局限性。

不过,当我们试图对中国语境下的共和主义作出某种分析时,首先面临的一个难题就是厘清共和主义的概念,即了解共和

主义究竟主张什么,这样才可能进一步探讨共和主义对于中国的意义。然而,厘清共和主义的概念并非易事。我觉得,厘清概念的一个较简单的办法是将一个概念和它的对立面进行比较。就共和主义而言,就是和自由主义进行比较。原因在于,正如波考克注意到的那样,共和主义在近代早期的复兴是由于“自由主义大灾难”的降临而遭遇灭顶之灾,从此销声匿迹。今天共和主义的复兴也是为了扭转自由主义的灾难性道路。

这样的话,我觉得可以首先将共和主义与自由主义作为社会政治秩序的基本框架,或者说国家构建的基本方案。作为国家构建的基本方案,共和主义与自由主义有诸多共同之处,但共和主义与自由主义的区别或对立也是十分明显的。其中最重要的是,共和主义,或者严格地说,公民共和主义,关注的核心是由公民组成的政治共同体,与政治共同体相联系有“共善”的观念,公民权的理念、美德以及克服腐化的观念等。共和主义的至高理想就是一群具有高度“美德”的“公民”,积极参与政治共同体的公共事务,把为共同体的公共事物贡献力量甚至生命作为人生的至高价值,这就是所谓政治的至上性。

与共和主义相比较,近代自由主义的两个基点是个人与国家。德国法学家吉尔克(Otto Gierke)曾将现代政治的特征概括为“个人的至上性与国家的至上性”,实在是精辟之至。与共和主义相比较,自由主义不再把政治共同体视为现代政治秩序构建的出发点,而是将个人的权利与利益作为政治秩序构建的出发点。每个人都可以追求自己的利益,为了防止追求私利的个人之间发生冲突,需要一个超越所有个人之上的国家。自由主义的国家不同于共和主义的政治共同体,其中最重要者是公民的概念。贡斯当



将自由主义的公民观念概括为“半职公民”，相对于共和主义的“全职公民”，即为此意。为了解决半职公民所产生的政治权威的来源问题，自由主义通过社会契约论构建了“委托权”(trust)的概念，将政治权力的行使委托给“代表”(representative)。

简单厘清了共和主义的概念后，我们就转向近代历史，回顾一下共和主义的历史命运。根据剑桥学派学者的研究，共和主义在近代早期的复兴首先发端于文艺复兴时期，马基雅维里等意大利诸城市国家的思想家，他们从亚里士多德哲学以及罗马的政治理论与实践中兴复了共和主义的伟大理想。之后，据剑桥学派描述，马基雅维里主义影响了英国内战时期及其后的哈灵顿主义，并构成美国独立战争及制宪时期的重要意识形态资源。

当然，剑桥学派关于马基雅维里主义对英国尤其是美国的影响引起不少争议。不过，我这里希望提醒的是，即便剑桥学派自己，尽管强调从马基雅维里主义到美国革命时期意识形态的因袭关系，但并不否认英国内战后的基本政治秩序结构，以及美国革命后建立的政治秩序结构——至少经过一段时间之后——基本是自由主义结构。

为什么共和主义作为一种国家构建方案其基本内涵未能在现实政治中被接纳？我觉得主要有几方面的原因。

第一，现代社会个人意识的觉醒以及对个人权利的要求。

对这一点，在应奇这次编译的《公民共和主义》中有几篇文章都有涉及。尤其是阿兰·博耶的“论古代共和主义的现代意义”将这一问题用一种相当强烈的表述方式展示出来。博耶借用罗尔斯的概念，将公民共和主义与自由主义的对立概括为斯巴达与雅典的对立。实在说，我不喜欢这种比喻，因为雅典从本质上说

也属于贡斯当所谓的古代自由传统,即共和主义传统。但将公民共和主义和斯巴达相比较,还是有启迪意义。二者都强调政治共同体至高无上的地位,强调公民作为共同体成员的责任,强调美德以及为共同体奉献的使命。从斯巴达的经验以及公民共和主义的内在逻辑来看,这种公民共和主义可能导致反多元主义。

除了卢梭等少数思想家外,近代大多数以自由、民主、共和制为理想的思想家都拒绝全盘接受公民共和主义这种理想。原因在于,这些思想家必须面对近代的社会政治现实。这些现实至少包括(当然不限于),自宗教改革以来,个人的意识觉醒,不同个人对美德以及美好生活的理解有重大分歧,民族国家的成员不再是同质的公民,而往往是具有不同利益、道德甚至文化宗教的异质成员。

这样,政治至上的公民共和主义理想必然受到挑战,“政治”不得不放下身段,将追求“共善”降为追求“秩序”(order)。

许多最初出发点是共和主义的思想家由于不得不面对现代社会的状况,承认个人的多元利益与个人自由,其共和主义的色彩就有所改变。这方面孟德斯鸠是个例子。

第二,商业社会的冲击。

最近读了一些剑桥学派的著作,发现不少人特别注重关于近代“商业社会”的问题。按理说,注重商业与公民共和主义并不矛盾。剑桥学派新秀 Istvan Hont 在其著作中很好地阐述了这一点。从马基雅维里开始,“国家理由”就是公民共和主义关注的重点,国家理由要求建立强大的国家,而在世界商业竞争中的优势无疑是强大国家所必须。从这一点说,共和主义可能接纳商业社会。

但是,根据波考克以及其他一些学者的研究,公民共和主义

包含了拒绝商业社会的一面。其中逻辑并不复杂,公民共和主义的模式是以共同体(Community)为基础来构建国家,强调每一个公民的美德和对公共生活的参与。而商业社会的最大问题是,商业活动会导致贫富分化,削弱共同体意识。商业的发达会导致奢侈品的出现,奢侈品有腐化公民美德的负面作用。前面提到的Hont的著作*Jealousy of Trade*花大量篇幅分析十七世纪、十八世纪欧洲思想界关于奢侈品的争论,揭示了共和主义在接收现代商业社会时的困境。

与共和主义相比较,近代自由主义是与自然法传统的复兴密切联系的。根据施特劳斯的精彩分析,西方自然法传统到了近代成为以个人自然权利为基石,强调个人权利的至上性。这种权利当然也包括个人追求自己物质利益的权利。所以,对于自由主义而言,接受商业社会并不是一件困难的事情。自由主义不会对奢侈品导致的个人腐化耿耿于怀,不会担心追求个人私利会削弱美德,实在说,自由主义并不将美德作为现代国家构建的基石。而且,自由主义强调保护个人财产权利,强调国家作为公共权力的基本职能是保障“秩序”,包括保障个人产权以及商业活动所需要的法律秩序。

这里应该提到的一点是,从西方近代的经验看,无论自由主义还是共和主义都属于国家学说,都希望建立强大的、对外能够保障安全的国家。从这种意义上说,自由主义与共和主义都不排除强国,甚至不排除帝国。但是,正如后来苏格兰启蒙运动的思想家(尤其是休谟)所分析的那样,强大的国家乃至帝国必须以自身在世界经济中的竞争能力作为基础。

如果我们对西方近代初期追求强大国家的道路作一番分析

的话,可以粗略勾勒出两个明显不同的模式。英国的模式是典型的自由主义模式,以商业立国,以保障个人权利、维持有限且强大的国家权力作为政治结构的基础。美国革命后基本沿袭了这种模式。与对这种模式相比较,法国在大革命前、革命中以及革命后相当一段时期,追求公民的爱国、美德,拒绝商业社会与奢侈品一直是意识形态的主流,其构建强国与帝国的模式也遵循政治社会的道路。两条道路的不同结果是我们所熟悉的。

当然,我上面对共和主义的描述主要是作为一种国家构建模式的描述。今天,在西方,近代以来以自由主义理想为主导的国家制度模式已十分完备,与此同时,自由主义制度模式所带来的负面作用也十分明显。应该说,任何制度模式都不可能包治百病,解决一切问题。在这种情况下,共和主义的再次复兴确实给人们带来有意义的启迪。我以为,这个启迪在于,国家制度框架尽管是最基本的,但并不是万能的。在基本的国家制度框架下,若能更好地提升人民的公民意识,使公民更多更直接地参与到政治活动中;若能设法提升公民的美德,使公民在追求个人利益的同时或之上追求“共善”,社会政治将出现更良好的局面。

正是在这个意义上,我觉得,共和主义对自由主义并不构成制度层面的根本挑战。恰恰相反,共和主义许多理念与自由主义的制度框架形成某种互补。这一点,我以为对于我们今天思考问题有启迪意义。

#### 韩水法(北京大学哲学系):

对于共和主义,我十年前就接触过,我的学生也写过关于共和主义的重要代表汉娜·阿伦特的论文。我看了应奇编写的这

本书,发现那些共和主义者们对他们思想中的核心概念定义模糊。首先,他们强调“积极自由”,这种自由甚至比康德的先验唯心主义意义上的抽象的自由的法则还要极端。另外,他们也要强调“公共的善”或者“公共的福”这个概念,但是他们并不能界定公共的善的真正含义。如果进行细致的概念辨析的话,发现共和主义所提出的概念的含义和自由主义思想并没有相差多少。而从实践上讲,有人谈到了公民参与的问题,但是并不是只有共和主义才能进行公民参与,自由主义也能进行公民参与,而对于公共参与的选择权的问题,两者并未见得有太大的差别。因此,共和主义凸现的许多问题,都有可能被自由主义消解掉。例如,谈到当今中国语境下公共利益的问题,这的确是很好的问题,但是我要问的是,谁代表公共利益?我们中华人民共和国建国以后,可能是全世界最为提倡公共利益的国家。结果呢,二十世纪六十年代初期每人都饿着肚子,穷得叮当响,公共利益成了少数人的私利。所以,当我们讲共善或者公共利益的时候,必须搞清楚什么是公共利益。例如土地公有,农民祖辈传下的土地,在公共利益的幌子下被人无偿征用;再如现在的拆迁,城市里祖宗传下的房子,却因为某人说,为了大家的利益,我们要维护城市的绿化,就被拆掉了。所以自由主义不仅可以作为一种理论探讨,也是一种方法。不仅在中国,而且在外国,究竟谁代表公共利益,能不能形成对私人利益有所侵害的抽象公共利益,将是讨论共和主义对自由主义的修正以及共和主义对当下中国语境的促进作用的时候,不得不面对的问题。一个社会中的人没有一些基本的选择范围,公共利益能否形成都是一个大的问题。我写的文章有很多理论的推演,落实下来就是这个问题。

**刘擎(华东师范大学现代思想研究所):**

对于共和主义的问题我也关注了很长一段时间,但一直没有写文章。在美国读书的时候就研读过一些文献,我认为共和主义的当代复兴是在逐渐衰微。共和主义的思想有许多已经被自由主义吸收了,比如法治的重要性,国家的重要性等等。而共和主义残留的许多理想在现代性条件下要么是不可欲的(undesirable),要么是不可行的(infeasible)。共和主义的复兴当然有当代社会思潮背景的原因,每个人都会对当代自由社会的形态有所不满,但如果谁要试图为大家规定一个共同善,马上就会遇到多元主义的压力。我认为,共和主义传统非常有力量的版本是雅典共和主义,但这种以积极自由与公民美德为核心的共和主义理想在现代条件下已经不可行了。所以,我们现在考虑斯金纳所说的新罗马共和主义对自由主义的批判蕴含着什么潜力。起初看起来非常值得期待,但现在看来远不是那么富有潜力。我在论文里有两个方面的论证。在政治哲学的维度上,斯金纳与佩迪特试图对自由观念进行重构的努力并没有获得太大的成就。徐向东提到的查尔斯·拉莫尔的文章,对佩迪特提出的质疑和批评是非常有力的。而在思想史领域中,波考克和美国历史学界的“共和修正派”,本来像是发动一场范式革命,最后是以妥协和让步而告终。这方面有 Joyce Appleby 持续不断地对共和学派的回应。2003 年还有 John McCormick 在《政治理论》上发表的那篇非常具有挑战性的文章——《反共和主义的马基雅维里》,对“剑桥学派”复兴共和主义的努力做出了总体性的批判。这种趋势让我们看到,通过共和主义与自由主义之间的相互辩难,两者的立场已经相互接近。这使得共和主义成为对自由主义的一种补充性的修正,而不

是根本性的颠覆。因为共和主义传统自身缺乏强有力的方式来应对现代性的平等主义与多元主义的压力。因此,共和主义能迫使自由主义不断进行补充和修正,但不可能成为一种替代性的方案来取代自由主义。

当然,我现在觉得更为紧迫的问题,是要反对一种我戏称为“裸体自由主义”的倾向,似乎自由主义就是这么一套教条:就是消极自由、权利主导、原子化的个人主义,就是以私利取代美德,以市场取代了政治,以“消费者”取代“公民”,诸如此类。现在我们的公共话语中就是这种简单化版本的自由主义在“裸体狂奔”,许多自由主义的倡导者和批判者一样,都在言说这种“裸体自由主义”。但实际上,自由主义在现代历史发展中有更为丰富的内涵,其中也吸收了共和主义传统中的重要思想。因此,我更注重从恢复自由主义的丰富性与复杂性的角度来讨论共和主义问题。

**任剑涛(中山大学政治与公共事务管理学院):**

我仅仅想就中国语境下的共和主义做一个表态性的发言。共和主义在中国的发展有目共睹。共和主义的发展有几个背景因素值得人们关注。首先是对所谓“同质化”的自由主义的抵抗,这在应奇和刘训练两位的博士论文中可以看出。而且应奇在陈述自己编辑共和主义文集的意图时,也明确表达了这种意向。另外,我和高全喜进行过交流,我们都认为由于中国学者对自由主义基本理念的深入梳理不够,导致了对自由主义思想理解的片面性。而在表达自由主义的政治理念时过于申述自由主义的共同性,忽视了自由主义各种表述的差异性。这就给关注那些丰富了自由主义思想的其他意识形态体系的学者一种不平则鸣的思

想—学术动力。

其次,冷战时期对消极自由的过分强调,使得共和主义有纠正自由主义之偏的思想学术空间。新共和主义的很多主张源头似乎都在这里。那种将积极自由与消极自由作对峙性阐述的主张,让人们有了一个在两者之间寻求另类自由的价值空间。当深受西方政治思想话语影响的中国学者讨论自由的构成这样的话题的时候,不可避免地会接引共和主义批判自由主义在特殊语境下申述的两相对峙性的自由主张。

第三,当今中国体现政治共同体成员之共同利益的政治制度没有给出,甚至给出这一制度安排的、起码的核心理念也还没有达成,因此对于西方国家安顿现代政治制度发生过影响的各种主义话语,自然地就具有了争先恐后进入政治设计的“纷乱性”。一方面,免于现行政治制度施加的政治压力的欲求,使得人们对于消极自由还有一种顺理成章的亲 and 感。另一方面,如何建构起中国现代的政治制度基本架构的问题,随着改革开放的深入,又摆在了我们的面前。我们不得不应对共和主义的积极公民所具有的重要作用。这个时候,似乎过分强调自由主义的消极自由理念,就没有此前那么强烈的现实针对性了。这也许就是我们试图区分古典共和主义思想、共和主义政体与新共和主义的差别的观念基础。我们还是想在共和主义那里借用一些有利于现代宪政民主制度建构的思想资源的。

最后,讨论共和主义和自由主义的时候,不能只是强调两者之间的联系,还必须首先区分两者的界限。前面有学者已经强调,古典共和主义的许多思想因素已经被融入自由主义的主张之中,尤其是共和主义的制度主张“成就”了自由主义的价值理念。



但是,在新共和主义那里,对于自由主义的纠偏似乎是思想的出发点——这既体现为他们对于自由主义的区分积极自由与消极自由的拒斥上面,也体现在他们对于自由主义缺乏公共善的批评上面,当然还体现在他们对于自由主义的消极公民的纠正上面。这些批评与指责的正当性我们得予以肯定,但是有效性必须予以检视。比如,据我个人的阅读,共和主义所提出的第三种自由能不能成立,就是非常成问题的。其实第三种自由在结构上与消极自由有多大的差异,就是一个需要讨论的问题。同时,据我个人的理解,共和主义形成了一种集体取向的方法论思维模式。这一取向的现实政治制度走向内含着危险的因素,这些因素,当年汉娜·阿伦特就非常警惕,而对于中国语境中论述共和主义的人们来讲,无疑就更是需要怀抱高度警觉的。模糊了共和主义与自由主义的界限,实际上也就无法准确理解它们各自的思想基点和思维逻辑。当然对于古典共和主义的理论取向和实践取向的差异也需要区分。对于新共和主义相对于古典共和主义的思想基点与制度安排所具有的区别,就更是要加以留意了。

**曹卫东(北京师范大学文学院):**

我自己是搞保守主义的,对于共和主义,我是外行,但是既然召开了这个会议,首先我就想到了哈贝马斯的《包容他者》这本书,一般人看这本书往往把它和交往行为理论联系到一起。另外,哈贝马斯马上转向了全球化语境下的民族国家问题的处理,这就忽略了他背后的共和主义,在书的序言中,他很清晰地说道:“这本书是在《事实和价值》之后撰写的,核心问题是共和主义思想的普遍主义内涵在当今世界产生的后果,并结合三个方面进行

论述：多元文化社会、民族国家和世界社会语境下的公民。”可以说，这本书的主要目的是德国共和主义传统的反思和再建构。德国的共和主义源头是“法治国”的概念。这就涉及了英法德民族国家的不同的建构方式，英国选择了商业模式、法国选择了政治模式，而德国选择了文化模式。因此，英、法、德三国的共和主义传统的差别很大。其次，我通过这本书也发现了自己以前的一个误解，这个误解是哈贝马斯给我的，维罗里批评哈贝马斯把共和主义完全等同于社群主义，因为哈贝马斯把共和主义等同于德国的文化民族主义。第三点我想说的是，哈贝马斯回到康德是为了把康德建构成一个共和主义者，这就让我们涉及了康德的一个重要文献《永久和平论》。“永久和平论”是一个历史终结论，历史终结于共和主义之中。这受到了小施莱格尔和费希特的批评。这就涉及本书提到的全球化语境中的共和主义问题，因为在全球化语境中，共和主义再不是一个保卫民族国家的问题，而是一个全球风险社会中共担风险的问题。最后，我想说的是，对于具体的人物，在主义话语的定位的时候必须小心谨慎。以卢梭为例，卢梭是个共和主义者，这是大家公认的观点，但是我也写过一篇文章，认为卢梭是个保守主义者。更严重的问题是黑格尔，查尔斯·泰勒认为黑格尔是个保守主义者，但是在一本德国经典的自由主义文选中，黑格尔的名字赫然列于其中。这就提醒我们在定位人物的思想倾向时，必须还原到思想史的语境之中。另外我也借机为“实践哲学译丛”说几句话，对于对中国当下的政治理论有贡献的几个关键词，如自由主义、共和主义、保守主义等，还是值得译介的。这本书出来以后，大家谈共和主义就要三思而后谈了。

刘训练(天津师范大学政治与行政学院):

刚才各位老师都是宽泛地谈论共和主义。这里我想简单地谈一谈当代西方新共和主义的一些问题,包括我个人的一些看法。

我认为,当代新共和主义的成就主要表现在四个领域:政治思想史领域、法理学领域、政治社会学和公共政策领域以及政治哲学领域。

法学领域。我对美国法理学的情况不太了解,法学界的老师更有发言权,我就不多说了。但是,像森斯坦、米歇尔曼、阿克曼这样著名的法学家都打出共和主义的旗号,说明这里有些问题还是值得注意的。政治社会学和公共政策领域。比较有代表性的像罗伯特·贝拉对美国公民宗教的研究以及普特南的《让民主运转起来》,等等,这些大家都很熟悉,我也不多说。这里主要说一说政治思想史和规范政治理论的情况。

政治思想史领域的共和主义研究成果最为丰富,但争议也最多。共和主义政治思想史的研究主要涉及三个时间段:首先是对意大利文艺复兴时期公民人文主义的研究,其次是对十七—十八世纪英国共和派政治思想的研究,第三是对美国立国与制宪时期政治思想的研究。

总的看来,这些成果重新绘制了西方政治思想史的图景,丰富了人们对西方政治传统的认识。比如,流布很广的赫尔德《民主的模式》1987年第一版和1996年第二版之间的一个明显变化就是增加了在古代希腊与近代自由主义的产生之间增加了共和主义民主模式的一章。再比如,由昆廷·斯金纳牵头的一个大型欧洲研究项目,便以“共和主义:欧洲的共同遗产”为题在2002年推出了2卷本的文集。在这个过程中,以斯金纳、波考克为首的

“剑桥学派”和由剑桥学派衍生出的“共和学派”发挥了很大的作用,像剑桥大学出版社的“语境中的思想系列”(Ideas in Context)几乎每年都要推出几本关于共和主义的著作。在一些具体问题上,共和学派取得的成就包括:对马基雅维里的共和主义解读,虽然引起不少争议,但如今确实已经自成一派;像对哈灵顿、卢梭这些思想家的共和主义定位,确实能够解决以前通过其他视角无法解释的问题。

当然这里也存在一些问题,并且产生了不少争论。比如,在剑桥学派中,尤其是斯金纳那里,就存在着语境论的方法和共和主义的规范理想之间的张力。又如,在美国早期史的研究中,二十世纪六十一七十年代以贝林、伍德、波考克为代表的共和修正派就美国革命和立宪时期的意识形态起源问题向传统的观点(自由主义是美国革命的意识形态)提出挑战,但他们的观点也受到了反击,这种争论一直持续到九十年代初期才基本告一段落。结果证明:共和主义矫枉过正了。再比如,共和主义与自由主义到底是不是完全对立的?“理想类型”的二分法有助于认识某些问题,但不能随便套用到复杂的思想史研究中,对麦迪逊、杰斐逊、托克维尔、杜威甚至洛克、密尔这样的思想家有时候根本不好归类。他们在有的问题上自由主义的,在另外一些问题上又是共和主义的。所以有学者曾经抱怨,共和学派的热情过头了,他们的目标似乎就是要证明世界上根本不存在自由主义者。事实上,共和主义与自由主义有不少一致的地方,尤其是在近代,它们有共同的敌人即君主专制,也有共同的盟友即民主。这在实践中很有意义。

我个人认为,国内学界应该加强对古典共和主义的研究,深

化我们对西方政治传统的认识。宪政传统固然是一个很重要方面,但其他一些问题,比如人民主权问题、公民美德问题,也是值得探究的。另外就是,对于西方政治思想家的阐释,我觉得一种视角、一种解读方式不应该排除其他视角和解读方式。

政治哲学领域。政治哲学领域的共和主义同样主要是针对自由主义的,但不同的共和主义者针对的自由主义又不太一样,有的是针对主张纯粹消极自由的自由至上主义的,有的是针对利益集团多元主义的,有的又是针对所谓程序自由主义、中立性自由主义的。

新共和主义在规范政治理论领域主要体现在三个议题上:(1)共和主义的自由观,以斯金纳和佩迪特为代表;(2)共和主义的民主观,以二十世纪八十年代以来的参与民主理论和九十年代以来的审议民主、协商民主理论为代表;(3)共和主义的公民身份,这个问题很复杂,有桑德尔、泰勒等人社群主义的延续,也有另外一些学者从其他角度阐述这个问题的:比如维罗里的“共和主义的爱国主义”、波曼的“共和主义的世界主义”、戴维·米勒和贝拉米等人的公民身份理论、荷兰政治学者甘斯特纳的“新共和主义的公民身份”,等等。

共和主义自由观的问题,《第三种自由》和佩迪特的《共和主义》已经有比较详细的论述。我自己虽然在这个问题上下过一些工夫,但仍然有一些问题搞不清楚,这里不敢献丑。我想徐向东老师可能比我更有发言权。关于审议民主或者协商民主,这两年已经受到极大关注,我把它与共和主义联系起来可能会引起非议。虽然审议民主有独立的理论来源,它与自由主义之间也有密切的关联,但我觉得,它对公共性、公共利益以及公民积极参与审

议之意愿等方面的强调,与新共和主义在总体精神上是一致的。像森斯坦、佩迪特等人推动了审议民主的发展也在情理之中。当然,这里还有很多问题需要研究。

所有这些问题事实上都牵扯到新共和主义与自由主义的关系问题,我有一个总的看法,即新共和主义是一种后自由主义的政治哲学,所谓“后自由主义”是指它必须接受自由主义的某些价值理念和制度建构:在现代社会,平等主义、普遍主义、个人主义、人权、宪政、宽容等政治价值观念已经深入人心,多元主义已经成为思想文化和宗教生活中的基本特征,代议制、政党制、官僚制这些制度已经与现代社会融为一体;在这种背景下,“共和主义的复兴”绝不可能是古典共和主义的简单重述,而只能是一种深度重构。与此相一致的是,古典共和主义的前现代特征必须剥离。

此外,政治哲学和规范理论中的共和主义也存在一些问题。比如,就像罗伯特·古丁所指出的,许多共和主义的论证可以抛开共和主义的标签进行。还有一个问题就是:在个人主义和多元主义已经成为现代社会基本事实的前提下,如何识别、判断共同善即公共利益,并维持公民德行的激发与供给?如果这个紧要的问题不解决,新共和主义恐怕就很难超越自由主义。

## 二 公法与共和政体问题

薛军(北京大学法学院):

很高兴能够参加今天的这个会议。虽然就目前而言,我在北大所承担的主要教学任务是私法方面的内容,但是我一直对公法的基本理论非常感兴趣,而且我所感兴趣的主要是现代公法的源

头——罗马公法理论。在意大利接近5年的留学过程中,我曾经专门在比萨大学研习过一年的罗马公法理论,翻译了罗马公法的一些原始文献(优士丁尼《学说汇纂》中关于罗马刑事法的第48卷)。

之所以对罗马公法有兴趣,主要是由两个方面的因素促成的。在阅读一些现代的政治哲学和公法著作的时候,我发现现代欧洲的公法理论,具有浓厚的罗马公法背景。比如说孟德斯鸠的著名的分权理论,似乎更多的是在《罗马盛衰原因论》中结合对罗马政制变迁的分析中提炼出来的。再比如说卢梭的《社会契约论》,其中很大一部分篇幅讨论罗马政制。现在影响逐渐增加的剑桥学派的斯金纳等人,推崇马基雅维里对现代政治理论的影响。但是马基雅维里也是结合对罗马史的分析提出其理论的。这非常突出地体现在他写的《论李维》一书中。这是一个因素。另外一个因素是,我作为一个法科的学生在学习公法理论的时候,发现社会主义的公法理论也有着浓厚的罗马公法背景。一些重要的分析范畴,诸如阶级斗争、国家、人民、公敌、专政等概念其实都是罗马公法上的概念。这一点在恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》中体现得比较明显,在列宁的《国家与革命》中也有体现。甚至一些用得特别频繁以至于根本不去考虑它们的严格的法学内涵的词,比如说革命、解放,自由等,如果要进行一种严格的知识论上的分析的话,没有罗马公法的背景,都难以有一个深入的、通透的理解。

基于这样的考虑,我这次发言主要就运用一些罗马公法的知识,来对我们的公法中的一个关键词“专政”来进行一个考古学的分析。由于这次讨论的议题集中于对共和主义的讨论,所以我把对专政的分析与共和政体的分析结合起来。虽然在汉语中,我们

习惯上用“专政”一词,比如说我们的宪法第一条,提到我们是人民民主专政的社会主义国家。这里所说的“专政”,如果回译到西方语言中,就是“dictatorship”,它与“独裁”是同一个词。但是,为什么我们的汉语表述用“专政”而不用“独裁”?这里面是大有文章的。我后面会简单地提一提。在这里首先可以对“dictatorship”这个词进行一些词源学的考察。在拉丁文中,根据专家的研究,“dictator”可能的来源是“dicere”,它的字面意思是“说”,引申的意思是“一个人说了算”,“不与他人协商就单独做出决定”。要理解这个词,必须结合罗马政制中的一个基本原则——“同僚制”——来加以分析。在罗马共和政体中,城邦最高权力的执掌者,执政官,不是一个人而是两个人。这两个人享有同等的地位和权威,互不隶属,并且能够相互否决对方做出的决定。这种机制在某种程度上表明古典世界中也存在着分权和制衡的观念和实践,不过其表现形式与现代的不同而已。

从理论上来说,这种双人执政官制度的设计是低效的。特别是如果两个人相互顶牛的话,他们都将一事无成。但是在罗马共和时期,由于强大的共和精神——公共精神——的支持,双头制并没有出现很多的问题。但是,在一些特别的危机时刻、紧急时刻,罗马人还是感受到这一制度中存在的问题。于是就出现了作为一种补充形态出现的“独裁”制度。在城邦处于战争等紧急状态中时,为了提高城邦政制的运作效率,从两个执政官中间选择一个担任“独裁官”。独裁官在任职期间,单独掌握城邦的最高权力,不受到同僚制下的否决权的限制。他甚至可以做出一些在平时状态下执政官也不能进行的行为,比如说不通过民众会议的决议就处死一个罗马公民。从这个角度看,独裁官享有的权力具有



一种准军事权力的味道。总的来说,罗马共和政体中出现的独裁官制度——套用现代法上的概念——是一种紧急状态下的临时性质的官职,是为了弥补共和体制在紧急状态下的不足而设立的。这在当时具有积极的意义。也正是因为这一点,独裁官的形象在罗马共和国时期是一种正面的形象。

当然,独裁官制度之所以没有出现什么问题,还是与罗马公法对其进行了严格的限制有关系。独裁官任职最长不超过6个月,到期就自动失去权力,即使导致独裁官任命的事由——比如说战争——并没有结束,也仍然如此。所以,罗马公法上的独裁制度的最大的特征就是暂时性、期限性。因为它本身就是一种非常态的官职。问题也就出在这里。到罗马共和国末期,出现了一些政治上的强人,其典型代表就是恺撒,他们滥用了共和政体中的独裁制度,不遵守关于6个月的严格的限制,试图把独裁制度常态化。这种做法与共和政体中的权力制衡原则根本冲突。罗马人感受到这一点。主要是为了避免重复恺撒的做法,在公元前21年,安东尼通过特别的立法,废除了独裁制度。从那以后,古典时代的独裁就逐渐退出了历史的舞台。

由于此后的欧洲进入了一个君主政体占主导地位的时期,关于“独裁”的探讨几乎湮没了近17个世纪。到了十七世纪以后,对“独裁”的讨论在欧洲政治思想史上才又被重新提上了议事日程。这主要与共和政体重新在欧洲焕发生机存在密切联系。近代独裁理论的先驱者是马基雅维里和卢梭,前者的《论李维》中谈到了罗马的独裁制度,而卢梭在《社会契约论》第四卷也谈到了独裁的问题。孟德斯鸠在《罗马盛衰原因论》和《论法的精神》中比较简单地提到了这个问题。相反,那些支持君主制的政治理论家

们,如霍布斯、博丹等人都没有关注“独裁”问题。法国大革命中雅各宾派的统治是古典独裁制度在现代的政体上的一次重要的实践,以此为基础,独裁的概念在近代的公法学说中越来越受到关注。从这个现象,我们也可以看出,独裁的概念其实与共和体制是联系在一起的,而僭主的概念则与君主制联系在一起。由于共和体制在近代的复兴,独裁的概念在某种程度上恢复其生机也是必然的。

但是,由于语义的历史流变,独裁一词在现代的语境中的意义色彩开始变得复杂和多义。在一方面,由于罗马史中的独裁制度,人格化地体现于恺撒的身上,而近代世界对恺撒的认识是褒贬不一的,由此导致对独裁的褒贬也不一致。另外一个方面,由于不同的政治思潮对法国大革命中的雅各宾派统治的评价也不相同,由此导致对雅各宾独裁的认识也存在分歧。因此,相对于古典世界中的独裁而言,需要特别强调的是,在现代的观念中,独裁至少开始具有某种程度上的负面的含义,并且这样的负面的含义,随着自由主义的思潮影响的增加,越来越成为对独裁的一种主导性的认识。到了十九世纪末期,在主流的资产阶级意识形态中,独裁已经基本上成为一个完全的负面的词语,并且与专制成为一个同义词,相互混用。其实这二者在历史起源上是完全不同的。

作为资产阶级意识形态的反对者而出现的社会主义学说,在对独裁的认识上,表现出相当程度的“古典主义”的特征。首先是马克思对独裁这一概念进行了理论化的处理。但是他使用这个概念,更多的是强调这一概念中的力量性的因素,因此,他的独裁理论,更多的是强调无产阶级必须团结起来,产生一种现实的力

量,从资产阶级手里夺取政权。真正把独裁概念中的古典因素加以发挥,并且发展成为一套完整的“无产阶级独裁”理论的人是列宁。列宁精通古典学的知识,知道罗马公法上的独裁制度本来具有正面的、积极意义,他提出,“独裁是个伟大的词汇,我们不能放着这一伟大的词不用”。为此,他创造性地运用独裁的概念,证明新生的苏维埃政体的历史正当性。在这一过程中,他也对古典的独裁概念进行了改造,让原来作为一种特殊的官职而存在,因此属于“个体”的独裁范畴变成“阶级独裁”,成为一个“集团”的概念。事实上,当经过列宁的改造之后的独裁概念传入中国理论界的时候,它已经失去了在罗马公法中的原初的形态,而成为用来描述不同的阶级、社会集团之间的统治关系的一个概念。正是在这样的背景下,汉语中普遍使用“专政”的概念,而较少使用“独裁”的概念。社会主义的思想家借助于独裁概念的“古典”含义来抽取其中包含的正当性的因素,当然也必须考虑古典的独裁概念中的内在的限制性的方面。对于独裁的有期限性,社会主义的思想家也予以承认。在社会主义理论中,独裁制度被认为是与完成粉碎资产阶级的国家机器,实现共产主义的历史任务联系在一起。所以,从理论上来说,独裁制度还仍然是有期限的、有条件的。问题是,这个期限被推向了一个遥远的,不知何日届至的未来。

经过了这样的梳理之后,至少可以有以下几点思考:首先,“独裁”是个与共和体制相联系的概念,而不是一个君主政体下使用的概念。君主体制下一般讨论“僭主”的概念。其次,在罗马公法上作为一种紧急状态法制的独裁制度,是否能够被改造为某种政体形态,是可以讨论的。因为如果说“独裁”是一个例外状态的话,它必须依附于一个正常的状态,才具有正当性。再次,

我国现在提出了建设法治社会的纲领,我们就有必要反思,作为一种常态的法治与作为例外状态的专政如何衔接。通过对独裁的历史发展的考察,也许我们可以考虑,有必要在一种真正的意义上,在实质内涵上,借鉴罗马公法中的独裁制度设计的精神,建立法治框架之下的紧急状态法治。

最后,我想强调的是,在政治学的研究中有必要提倡一个规范分析的方法。这是因为许多政治学的词汇,比如说战争、革命、人民、敌人等概念在西方语境中其实都具有确切的法律内涵,可以进行法律上的分析和研究。这方面的研究,无论在中国的公法学界和政治学界,都还是比较欠缺的。

**李洪雷(中国社会科学院法学所):**

我结合目前公法学界,也就是宪法与行政法学界的一些状况,谈谈公民共和主义的讨论在我国的现实意义。按照朱学勤的说法,二十世纪九十年代自由主义浮出水面。实际上很多人认同自由主义,并不仅仅是因为自由主义的理论解释能力强、在知识上是“真理”,更是因为认为它是“道德的”,是直面当下中国现实政治状况对不公不义现实的一种抗争。但另一方面,在我们的自由主义思潮对个人权利强调得很多,但对公共利益和公共美德却多有忽视,甚至抱着一种鄙夷的态度。这里实际上有一种悖论存在,这种悖论也体现在许多自由主义者的理论主张与其实际行动的张力上:在他们为公民权利、社会公义而呐喊的行动中,我们都能够看到公民美德的光辉,但自由主义理论本身却无法解释他们的许多行动,或者说自由主义理论本身不能为他们的行动提供动力机制。从公法学的角度看,二十世纪八十年代以后美国法律评

论上刊登了大量讨论公民共和主义的文章,其主题非常广泛,包括公民美德、教育、财产权、环境保护、信仰自由、行政国家的正当性、宪法的变迁等,为我们提供了自由主义之外另一种政治思潮与西方现代公法的关联,可以给我们许多启发。对于公民共和主义所涉及中国当下的几个问题,我想在下面依次进行分析。

首先是立宪政治与日常政治的区分问题。对此高全喜教授有篇长文,谈得非常深刻。在美国,《宾州大学法律评论》在1990年刊登了James Gray Pope的一篇文章,它的标题就是“共和时刻”,实际上“立宪时刻”就是“共和时刻”,是有一个全民关注国家民族的前途命运、关注国家公共利益的时刻。没有大批有公益心的人破除搭便车的心理,站出来牺牲自己的一部分利益,就无法跳出集体行动的逻辑怪圈,就不可能实现从全能国家到宪政国家的过渡和转型,这一点已经为各国宪政发展的经验所证实。在这个背景下特别容易凸现出自由主义功能的有限性和解释力的缺乏。自由主义所能解决的是公民对国家的法定义务的范围,但不能回答公民对国家的道义责任的范围,这种责任也并非与法律没有关系,实际上我们所倡导的法律,必须能够为公民承担自己对国家的道义责任提供合法适当的空间与渠道。从立宪政治与日常政治的角度,还可以反思宪法学研究中立宪政治学和宪法解释学的关系问题,中国的宪法研究者如何能够在二者之间保持一种必要的张力,如何在对具体问题的讨论和具体案例的处理上,将宪法进行结构性变革的需要与解释和适用现行宪法的需要加以平衡,这是需要高度政治智慧与法律智慧的工作。

其次是公共利益问题。尽管我们是一个在宣传上特别强调公共利益的国度,但这并不意味着我们的公共利益即得到了很好

的维护和保障,无论是传统体制还是二十世纪九十年代以后的改革,并不是真正意义上体现了公共利益的要求,在这样的体制下,公共利益与公民权利一样是没有保障的:国有资产的流失与下岗工人权益的被侵犯是同时进行的,一些利益集团的特权绝不是真正的公共利益。但问题是,利益集团对公民权利的剥夺与侵犯往往打着公共利益的旗号,这就导致公共利益在中国的名声很不好。这几年在土地征收征用过程中出现的以公共利益为名低价剥夺农民、居民土地,进行房地产开发、牟取暴利的行径,更是让公共利益好像成了过街老鼠。在公法学者讨论问题的时候,谁谈保障公共利益,谁就被别人看成异类。但是,我们如果谈公法,就必然涉及公共利益,因为公法与私法的差别就在于公法要集中关注公共利益和私人利益关系的协调问题。如果抛开了公共利益这个概念,很多问题都没法解释清楚。对公共利益观念的漠视,导致我们的公法学仅仅着眼于对政府在经济规制职能上进行限制,而对政府在社会规制与公共服务等领域的缺位问题,关注不够,也缺乏解释能力。控权论将控制行政机关的权力、保障公民个人权利作为行政法学的根本宗旨,具有坚实的学术基础,对中国现实具有强烈的针对性,其所取得的成绩是无法否认的,在这一方向上的发展,无论是在理论上还是实践上都还有很大的空间。但其缺陷也逐步暴露。传统行政法学以实现行政权的控制为宗旨、以政府与私人之间的对立为基本预设,这种行政法研究范式对于加强人权保障、减少行政恣意与专断具有重要的价值,这在警察法与行政救济法等行政法传统领域中体现得尤其明显。但现代国家已经从夜警国转变为行政国、社会(福利)国或规制国(regulatory state),其职能已经不限于传统的治安维护,而是

发展到包括经济与社会规制、社会福利提供等广泛领域；法律的宗旨也不仅仅是要保障公民的权利，还要增进公益以及对不同主体的利益要求和价值主张加以协调平衡。在这样的背景下，仅仅关注对行政权的控制和对政府的防范，显然已无法回应经济社会的现实对行政法律制度设计的需求。行政法学者如果固守控权学说，将无法对中国经济社会的历史性转型作出更大的贡献，也会导致与其他学科对话能力与机会的丧失。行政法学必须超越和扬弃（不是简单的抛弃）传统的控权模式，采取一种更加平衡的模式，既要实现对行政权的规范与制约功能，又要通过以程序为中心的制度设计，通过对包括信息披露、标准设定、许可特许、最高限价以及自我规制、合作规制、私的规制等在内各种规制手段的设置，实现规制手段与规制目标的匹配，保证行政权运作和公共管理的效率与效能，促使国家、团体与个人的相互信赖和协作配合。共和主义的讨论，有助于中国公法学界不仅认真地对待“权利”，也要认真地对待公共利益，探讨保障公共利益之道。

第三是公民形象的问题，因为自由主义，至少是经济学的自由主义完全把公民当做追求私人利益最大化的个体。这个判断不仅是个经验的判断，而且具有价值判断的内涵，即认为这也是正当的。这就抹平了关心公益的公民与专心私利的公民之间的差别，甚至关心私利的公民要更加可取，因为他（她）更通达、更明事理、更符合人的本性。这对中国社会所弥漫的这个犬儒主义有推波助澜之效。近二十多年来，在自由至上主义与其他社会情势的相互影响下，中国社会中犬儒主义（cynicism）思潮甚嚣尘上，投身于公益事业被视为落伍与迂腐，蝇营狗苟于个人私利、漠视公共事务被认为进步与时尚，这对于中国社会的成功转型和新秩序

的构建具有极其消极和负面的后果。在公法学领域,导致的一个后果是,倡导公共参与的观点实际上是没有多少市场,也有人写这样的文章,但没有多少读者认真对待。公益诉讼的问题也没有多少人关注。这样的公民,怎么可能从集权化的体制下开出自由民主体制来呢?公民共和之一对公民美德的关注,对公民参与、审议或者协商政治的强调,具有很大的纠偏意义。共和主义概念的背后,是一种积极的公民形象,它认可并且倡导公民及其所组成的自愿团体在公务提供与公域治理中的重要角色,共和主义研究的深入开展,将促使行政法理论与制度背后的公民形象发生革命性的变换。

最后是关于经济学与民法帝国主义的问题。在法学学科之外,这十几年来对中国法学影响最深的就是经济学了,许多法学家,不仅法理学家,也包括部门法学家,都以在文章中运用几个经济学的名词术语为荣,以不懂经济学为耻。主流经济学家都是经济学自由主义者,例如有经济学家说要像戒除毒瘾一样戒除政府管制(规制),这就将政府规制妖魔化了,但却基本忽视了政府规制对于公共安全、人民健康等公共利益的重要价值。在法学学科之内,涉及公法学与私法学或者说民法学的关系问题。民法学的帝国主义,在中国是与经济学帝国主义同时兴起的,这是因为传统民法学对于私人自治的推崇与经济学自由主义对市场的推崇是对应的。民法学帝国主义的一个重要体现,在于许多民法学者认为民法能够保障人权,但民法作为调整私人主体间关系的私法,是没有办法解决人权保障这一公法问题的,因为人权保障的核心问题是公民权利与国家权力的对峙与平衡。以受到热烈讨论的物权法为例,民法学者普遍认为物权领域中社会关注的焦点



问题,例如土地征收征用问题,能够由物权法来解决,但这个问题实际上是一个涉及政府与私人之间关系的公法问题,靠物权法是根本解决不了的。民法学的另一个问题是它以权利为本位的,法学不仅仅是权利之学,也是公正之学、公共利益之学,是善良公正的技艺。法学所关注的,不仅仅是私人权利,也有公共利益,对公法学来说尤其应当如此。但公法学被私法学殖民化的后果,是使得这些全都被遮蔽了。民法学帝国主义的另一个消极后果是导致了过度强调概念演绎和规范分析(我所批评的只是“过度”,而不是否定概念演绎和规范分析本身对于法学研究的重要意义),而对法律制度的功能和具体政策层面的研究不够,而共和主义能把伦理学、哲学、社会学的维度都引进法学研究之中,这将会纠正这种偏颇,把价值和政策等维度引入法学研究之中。

#### 刘海波(中国社会科学院法学所):

在政治观上,我同共和主义者如美国法学家森斯坦等并无二致,我一直强调政治领域的不可化约的性质。共和主义作为一种政治思考的方式,我深表同情。共和主义反对的政治思考方式,如多元主义的政治观,将政治解释为而且规范为利益集团相互博弈、争夺稀缺社会资源的过程,我也同样反对;共和主义强调政府的决策过程为一个审议的过程,决策是为了寻找和实现真正的公共利益,而不是私人利益的交易,我也同样赞成。不过,我更愿意称自己为一个古典政治科学家(或政体科学家),而不愿意成为什么“主义”者。按照通常的说法,政治科学的谱系是:1880年,伯吉斯在美国哥伦比亚大学创立了世界上第一个政治学系,这标志着现代政治学的开端,政治学由此获得独立学科地位。但在我看

来,有另外一个谱系,政治科学是人类最古老的科学,在伯吉斯之前,无论在西方还是中国,政治科学已经取得了今天都未必能够超越的成果。后一个谱系我称为古典政治科学或政体科学。

多元主义或类似的一些思考政治的方式,不是古典政治科学的思考方式,而是近代社会学的思考方式。也就是说,他们都认为能够找到制度的逻辑或被理性解析的基础,而且他们获得结论的时候,也正是在获得了这样的基础之后。社会学心灵的泛滥,使得政治科学家们或在大学政治学系里的人们失去了政治科学的研究对象——政治现象。政治现象含有不能被理性解析的成分,坚持完全理性的解析,只能将政治事物化约为非政治的事物。可是政治事物之所以是其所是,正是这些事物含有价值的成分,在因果律之外。古典作家都承认不同政体有实在的好与坏的区别,研究建设良好政体或者是政体变得良好的方法是政治科学的主题。

社会学的深度解释理论,取消了这一区别和意向,对当代政治学的研究取向有深远的影响。这种研究的意向性就在于深度解释,努力发掘现象背后的东西,不断地解构,不断地告诉人们他们并没有看见真实,不断地瓦解人们固有的信念。比如行为主义政治学关于自由民主制的研究就旨在揭示它迄今尚未为人所知的,而且是极低的基础。达尔的《民主理论前言》享有盛誉,作者批评麦迪逊的理论是意识形态而不是政治科学,认为暴政和宗派是无法定义的,最后得出了宪法不起作用,要从社会因素进行解释的观点。社会学的深度解释理论表明一个制度、一种行为模式掩盖着更冷酷的现实。制度和行为比它们看起来的要少;高尚的动机和道德原则是一种幻觉、一种理性化和一种意识形态。人类

生活的真正动力来源于其他一些地方：存在于阶级斗争之中，存在于获取权力的欲望之中，存在于本我的盲目冲动之中。在诸如社会因素的水平上对政治进行解释的历史主义和实证主义社会学，背离了政治学的主流传统，忽略了更重要的实在，也不能帮助人们的政治实践。政体科学反对把政治事物化约为非政治事物，坚持政治是其所是，坚持政治事物的不可化约性。这么说来，共和主义思想也许并不见得要我们多么如获至宝，因为作为思考政治问题正确的方式，在非西方国家的传统中，也并不缺乏，这可以说真是我们古已有之的东西。仅仅是和近代以来西方这些一体两面（虚无主义和极权主义）的思潮——包括某些版本的自由主义——对照，显得很稀罕。

如何让制度变得良好一些，这里就涉及什么是“好”或者什么是“正确”。“好”、“正确”，作为一般的概念不能加以实质化，因此不成为独断的教条，虚无主义和教条主义倒是一枚银币的两面。这个问题是和制度建设相关的，在一个社会学思考之下，问题变成政治的本质是什么，对此获得一个明确的回答。我们的提问是如何使政治变得良好，而这个良好的标准不可能是被理性彻底解析的事物，不可能变成完全现成的东西，只能面向它、趋近于它。政治作为审议的过程，可以在一群瞎子摸象和画象的隐喻中得到理解，瞎子们事先并没有被命令要把象画成什么模样，他们的行动却有一个目的，不能被理解按照各自目的行动形成的集合，他们要取得对象的认识和画出象的真实面貌。在瞎子中可以取得具有客观意义的理性同意。

哈耶克提出了人类社会秩序的两种类型：命令式秩序与自发秩序。人为设计的秩序类型，是通过人的意志作用强行制定的，

是为了某一目的而设计和创造出来的,它又可以称为命令式秩序。军队这种组织是一个命令式秩序最好的例子,在这个秩序中,个体要素应该如何行动及占据什么位置,整个秩序的目标和结果,都是由一个统领的命令所造成的。与此相反,另一种秩序类型是在人们使自己的行为互相适应的过程中产生出来的,这种秩序并没有特定的目的。市场则是自发秩序的一个最好的范型,其参与者按照自己的意图而行动,却促成了他完全没有意识到的目标,用亚当·斯密的理论来说,像有一只看不见的手在指挥一样。哈耶克论证唯有在自发秩序下,个人自由才是可能的,因为自由意味着个人的所作所为,不依赖于任何个人或权威机构的批准,只为平等适用的抽象规则所限制。在市场这个秩序中,每个人可以追求自身的目的,由于每个人都有选择的权利,人们可以预防或抗拒被别人当做工具。不过,是否规则的产生也是出于一个自生自发的过程?这是非常令人困惑的。也许可以尝试补充第三种人类秩序的模式:公共论坛或公共审议的秩序。在这个秩序中,人们有共同的目的,寻找人同此心、心同此理的“理”,寻求正义,不是为了自身的偏好而行动,但他们却又不是根据什么人的命令而行动的。政治秩序不能被归结为自发秩序,更不能被化约为命令秩序,甚至是人对物利用的模式,政治秩序是公共审议的秩序。什么样的制度安排有助于实现本来意义上政治的目的?促进审议的各种制度设计,制度是实现正义的工具。

在政治制度安排上,共和主义者青睐混合政体,混合政体促进决策过程为一个审议的过程,决策是为了寻找和实现真正的公共利益。一般共和主义者对普通法司法制度较少关注。我强调在政体的制度构成上,混合政体并不是我们唯一的关注点,还要

高度重视普通法司法制度。在我看来,普通法司法制度是兼有审议秩序与自发秩序的优点,是具有审议性质的自发秩序,或者说是具有自发性质的审议秩序。下面摘引的是博兰尼的一段话:“这样,普通法的运作,便构成了一系列法官之间相续的调整,这一调整,受到法官与一般公众之间平行出现的相互作用的指导。其结果,是习惯法得以有秩序地成长,不断重新适用及解释着同一个基本规则,并将其扩展为范围日益增加且趋于一致的体系。该体系在任一时间里具有的这种连贯与适合,直接体现着一种智慧,由此,每一后续的司法判决,都要受到此前做出的所有判决的调整,受到公共舆论的一切正当变化的调整。因此,判例法司法体系的运作便是社会当中自发秩序的一个范例。然而我们看到,它截然不同于生产或消费的体系,因为这样一个事实,即它所成就的绝不仅仅是暂时的利益。自发秩序的经济体系对个人的行为进行相互配合,这样的体系只是服务于其参与者一时的物质利益;与此相反,有序的司法过程却存在于有效且持久的法律思想体系当中。”

普通法司法制度,可以说是持续性的审议,并且其中的自发性促进了审议。对于人类社会秩序构成原理的理解,使我对共和主义者的政体方案必须有所补充和不同的强调重点,这也是我更愿意自称为政体科学家的原因。

**肖滨(中山大学政治与公共事务管理学院):**

我主要谈当代共和主义如何塑造积极公民的问题,即当代共和主义塑造积极公民三大战略进路。

在欧洲国民一国家的建构过程中,随着封建主主权向人民主权的转变,昔日的臣民转变成为公民。公民通过一定的权利和义

务在国民—国家中获得了现代性的社会身份。然而,在当代西方发达国家,随着公民权利的实现,公民角色却逐渐陷入了一种相当尴尬的处境:一方面,公民越来越有可能患上一种被J·哈贝马斯称之为“公民唯私主义”的综合征和政治参与冷漠症。另一方面,从选举民主向审议民主的转向却要求更多的参与公共审议的积极公民。上述公民角色的尴尬处境引出的问题是,如何克服公民唯私主义综合征以及政治参与冷漠症,促进公民遵从民主的公民身份的要求,成为富有参与精神、公共关怀和公民品德的积极公民?这被认为是困扰着公民共和主义的中心问题。

然而,在自由主义的视野里,当代公民共和主义可以依据它们解决这一问题的选择不同而划分为两大阵营:“一种是古典观点,它强调政治参与的内在价值;另一种是自由主义的观点,它强调政治参与的工具价值。”这意味着公民共和主义塑造积极公民的选择只有以下两种:其一是亚里士多德的内在价值论,其二是自由主义的外在工具论。基于这种二分法,自由主义似乎已经将共和主义逼入绝境:一方面,它把共和主义的选择压缩、归结为两种——要么向亚里士多德的内在价值论回归,要么向自由主义的工具论靠拢,从而在逻辑上和事实上排除了共和主义的第三种选择;另一方面,自由主义通过批判亚里士多德式的共和主义,力图封闭共和主义回归传统之路,从而逼迫共和主义向自由主义的工具论投降。现在的问题是,共和主义如何应对自由主义的挑战、走出自由主义为其设置的困境?

共和主义走出这种困境的进路可以区分为策略性的和战略性的。所谓策略性的进路是以破除自由主义为共和主义设置的上述二元选择困境为目标,从技术上化解自由主义与亚里士多德

传统的二元对峙格局。当代共和主义者斯金纳清醒地意识到了这一点,所以,他明确断言,自由主义与亚里士多德传统的二元对峙“是一种错误的二分法”。具体说,克服这种二分法的错误可以从以下两个方面入手:一方面,不把亚里士多德的内在价值论视为共和主义的唯一选择。另一方面,消解自由主义对外在工具论的独霸,把它还原为共和主义的固有选择。从思想传统的角度看,外在工具论本来就不是自由主义的原创,相反,它却是共和主义的传统之一。根据戴维·赫尔德的观察,早在文艺复兴时期,共和主义传统就分为两个流派——发展型共和主义和保护型共和主义:前者主张政治参与是美好生活的必要组成部分,强调政治参与对于公民发展具有内在的价值;后者则认为公民参与是保障公民自由的必要条件之一,突出政治参与对于维护公民的自由和利益的工具性价值。因此,价值论与工具论的区分本身就属于共和主义传统内部的双峰对峙,而不是共和主义和自由主义的两军对阵。这样,如果现代共和主义采纳外在工具论,那就不是向自由主义靠拢、投降,而是向其古老的传统回归。在此意义上,现代自由主义主张外在工具论,反倒是对保护型共和主义立场的现代“盗版”,因为那原本就不是自由主义的专利。

所谓战略性的进路是指适应现代社会塑造积极公民的需要,提出共和主义的第三种选择。这里的关键是要针对以下这些问题给出新的答案:究竟依靠什么力量驱动公民使之积极行动起来参与政治生活?通过什么机制或方式能激发公民的公共精神?建构一种什么样政治共同体才能促使公民对其认同从而抱有爱国情怀?单独地看,共和主义对这些问题也许也有某种答案,但现在的任务是要把这些答案整合为一体,使之成为第三种选择。

这意味着相对于前两种选择,必须开辟新的途径。如果说,亚里士多德式的共和主义(亦即发展型共和主义)让公民与政治共同体完全融为一体,保护型共和主义让公民置于个人自由、权利随时都可能受到威胁的境地,那么,当代共和主义则让公民直面“*res publica*”:通过让公民直面“*res publica*”,激发公民参与公共事务的积极性。这就是当代共和主义为克服公民唯私主义综合征和政治参与冷漠症、塑造积极公民提供的战略性选择。它具体包括以下三大进路:

第一是共和权利的进路。在共和主义视野里,“*res publica*”是一种公共经济资产、公共财富。在此意义上,所谓让公民直面 *res publica* 就是赋予每一个公民享有保卫公共资产、公共财富不被侵吞的共和权利(*republican rights*):“共和权利是每个公民所拥有的(要求)公共资产,即 *res publica* 的使用应代表公共利益的权利”。共和权利的提出表明,共和主义并非单纯把参与政治生活归结为公民的义务或负担,它同样诉诸公民权利,以共和权利作为驱动公民积极参与政治生活的动力和依据。这是其一。其二,共和主义以共和权利唤醒公民公共资产、公共财富的主人意识。其三,共和主义以共和权利促使公民正视大量公共资产、公共财富被侵吞的严峻事实,大声呼吁公民积极行动起来保卫它们不被侵吞:“保护这些资源,避免破坏 *res publica*,已经迫在眉睫了!”总之,共和主义让公民直面作为公共资产、公共财富的 *res publica*,赋予公民共和权利,以共和权利驱动公民参与政治生活,这是共和主义塑造积极公民的战略进路之一。

第二是公共领域的进路。在共和主义的视野里,*res publica* 不仅是公共资产、公共财富,而且是公共领域。按照当代共和主



义者阿伦特基于 *res publica* 的古典意义对公共领域的解释,公共领域既是公众领域,也是公共空间:在由公众构成的公共空间里,公民互为主体,相互交流,理性对话。这样,公共领域也就成为公民参与公共事务的政治空间,具有政治性。在公共领域的上述意义上,所谓让公民直面 *res publica* 就是让个体的公民集合成为公众,进入公共空间,走上参与政治的舞台。公共领域作为公民参与政治的舞台,一方面是公民在交流、对话、沟通中讨论公共事务、发表政治见解的场所;另一方面,它也是公民以语言和行为在其他公民面前彰显其美德、展示其个性的空间,是公民之间彼此竞争的公共平台。这样,在公共领域这个弥漫着激烈竞技精神的舞台上,政治参与对于公民(虽然不是所有的公民,但至少是一部分公民)来说,不再是多余的沉重负担,而是在相互竞争中施展才华、表现个性、创造历史的一种途径。这样,在公共领域这个充满了激烈竞争的舞台上,公民的言行必须体现公民美德或公共精神:比如,公民具有对于公共事务无私的奉献意识,公民言行恪守边界、保持适度,避免走极端;公民彼此之间相互谅解和宽恕,既有庄严的承诺,又敢于承担责任。因此,在公共领域里,公民追求卓越的私人目标之实现不是靠哗众取宠、排挤他人,将自己的意志凌驾于他人的意志之上,而是凭借体现公民美德或公共精神的公民言行。这些言行不是实现私利的手段,而是与公共利益具有内在的一致性。换言之,在公共领域中,公民通过政治参与,可以使公民的个人动机(表现个性)、公民的美德或公共精神与公共利益有机地整合为一体。正是这种三者合一的结构提供了公民积极参与政治生活的激励机制。总之,共和主义让公民直面作为公共领域的 *res publica*,使公民以公共领域作为政治参与的舞台,通

过展现公民美德、公共精神的竞争机制激励公民参与政治生活，这是共和主义塑造积极公民的战略进路之二。

第三是爱国主义的进路。在共和主义的视野里，*res publica* 不仅是公共资产、公共财富、公共领域和公共空间，而且是共和国。共和国既是公共权威，也是公共事业的载体和公共利益的捍卫者。在此意义上，所谓让公民直面 *res publica* 就是，通过激发公民对共和国的认同、热爱之情，促使他们成为积极公民。这是以爱国情怀作为公民积极参与政治生活的动力，其鞭策激励机制可以借助共和主义之爱国理论的三个命题来给予具体说明。其一，热爱祖国就是热爱共和国。共和主义把祖国 (*patria*) 设定为共和国 (*republica*)，由此把公民爱国的指针指向共和国，明确了公民的爱国对象究竟是什么的问题。其二，热爱共和国就是认同共和国。如果说爱国是对祖国的认同，那么，公民热爱作为自己祖国的共和国，那是对共和国的认同。共和国之所以能够得到公民的认同，是因为共和国本身既是公共利益的体现、共同财富的看护人，同时也是公民的共同事业。换句话说，共和国作为公共事业的载体和公共利益的捍卫者为公民认同共和国提供了充分理由。正是对共和国的认同构成了公民爱国的理性基础，使公民的爱国主义不仅充满激情，而且富有理性。对共和国的认同是共和主义之爱国主义的实质所在。其三，认同共和国推动公民走向参与和自治。公民既然认同共和国，这就说明得到公民认同的共和国是实现公民自由的政体，换言之，在为公民所认同的共和国里，公民是自由的。不过，这种自由主要不是根据所谓消极自由来定义的，而是被理解为公民自由。公民自由一方面意味着公民对公共事务的积极参与，另一方面，公民自由也是公民自治。因此，这里

蕴含着—个从公民对共和国的认同、热爱导向公民自由(即公民的参与自治)的逻辑。正是这一逻辑展示了公民基于对共和国的认同、热爱而积极介入公共事务的动力和轨迹:对共和国的强烈认同体现出公民对共和国的热爱之情,这种爱国情怀激发、推动公民去行使公民自由,亦即去参与公共事务和实现公民自治。而无论公民参与,还是公民自治,都需要公民能够就公共事务进行讨论和沟通,就公共政策的制定进行对话和协商,为维护公共利益而斗争和妥协。所有这些不仅需要公民具备沟通、协商、对话的能力以及斗争的策略、妥协的技巧,而且更需要公民对待公共事务像对待私人那样承担起责任。由此来看,公民对共和国的认同与热爱作为一种聚集在公民心灵深处的精神资源,确实构成了公民积极参与公共事务、努力走向自我管理、勇敢担当公共责任的巨大推动力。并且,在公民对共和国的认同、热爱和公民自由(参与、自治)之间,二者相互促进、彼此互动。总之,共和主义让公民直面作为共和国的 *res publica*,把公民对祖国的自然情感、对共和国的政治认同和在共和国实现公民参与自治这三者有机地结合为一体,使公民爱国的对象(祖国)、爱国的理由(共和国)和爱国的方式(参与、自治)得以完整的统一。这是以爱国主义作为公民积极进行政治参与的驱动力,此即为共和主义塑造积极公民战略进路之三。

### 三 共和主义与政治思想史诸家

胡传胜(《学海》杂志社):

我发言的题目是“西塞罗的共和思想:共和与爱国”。学术界

一般都同意,西塞罗是仅次于亚里士多德的、古典时代最重要的共和思想家。继承柏拉图的传统,他对共和的观念作了比较详尽的阐发,继承亚里士多德和波利比亚的传统,他对共和政体,也就是共和国的宪法原则(混合政体),特别是对罗马共和政体的历史发展、结构特征做了研究。作为罗马斯多葛学派的代表人物,西塞罗用苏格拉底式的公共道德与参与精神,改变了斯多葛的思想方向与思想品格,也就是说,他一方面坚持斯多葛的道德理想主义,认为德性的生活是最高生活,另一方面又改造了希腊化时代斯多葛派的冷漠的、有点弃世与隐身的、不同流合污、从公共生活中退到个人体验的思想品格,把为公共服务、建立功勋作为生活的重要价值。这是作为政治哲学家的西塞罗思想的基本特征,即阐释了共和理想,分析了共和宪法,确立了市民道德的优先性。

在这些方面,西塞罗并不具有独创性。在政治理论中,独创性,或者对政治生活的独特的洞见,像尼采、索雷尔甚至马克思那样,也并不是了不起的品格。独创性并不适合用于评价西塞罗的思想,甚至不适用于评价政治思想。与希腊思想家相比,西塞罗思想的独特性在于它的辩护性或意识形态特征:他根据罗马的历史经验来阐释希腊的思想,在罗马的共和制度中,既发现了柏拉图式的共和国理想的生动体现,也发现了亚里士多德和混合政体的典型,也就是说,罗马在具体的历史条件下发展出来的制度安排,在西塞罗看来,是最能保证共和国的公共福利的特征的。

当然,西塞罗的思想很复杂。他首先是政治家,又处于一个道德颓坏时期,怀疑主义与理想主义都很发达,对他的思想都有影响。同时,随着扩张,罗马的多元文化气质开始形成。这些情况,使他比同时代的任何一位思想家思想都更为复杂。例如,小

加图的理想主义与献身精神,是西塞罗不具备的。因此,很难肯定西塞罗对自己的理想的坚持程度。他也许仅仅是个机会主义者(阿庇安无疑就是这样认为的,而且对他充满蔑视),至少是个语境主义者或实用主义者。他认为政治的真理并不存在,政治家可以通过发挥演说的能力,使社会发生变化。在这方面,斯金纳等人对此作了很好的研究。如果我们想到他的时代,绝对真理并未确立,也没有受自然科学思维方式的影响。

继承柏拉图的传统,西塞罗认为理想的国家,即 *res publica*, 字面意思是公共的财产。首先,就像广场、街道这些公共设施一样,是大家都可以使用的物品,与私人物品相对。它也是国家出资兴建的,如果私人捐资,就像罗马将军经常做的那样,也是属于公共物品。第二,是它的“福利”性质,它是提供便利甚至是可供享受的。如果提到国家作为公共物品,现代人一般会想到一些惩罚或强制性的东西,而这些东西是很难说是“福利性”。第三,要保证公共性和福利性,必须协调各种社会利益,使得各种阶层或力量的要求都能得到体现。因此它是协调性,或用西塞罗的词,是咨询性的(*consulium*,这个词被用来指制度的整体的运行方式,也是 *consul*,执政官这个词的来源)。政治的产生过程,是个协商的过程。第四,混合制最好体现包容性与协商性。西塞罗的共和思想,是视国家为公共福利、善物、感恩图报的对象共和主义,而罗马的混合政体,体现的正是对公共利益或福利的追求,而不是这样一种共和主义:国家是恶,权力的制约可以抑制它的恶的本性。这是理解的关键,也是理解的尺度。同样,古代共和思想也不是把佩迪特所谓第三种自由,即无支配的自由,视作核心的思想,因为自由并不是最高价值,正义比自由受到更多的强调,也

是思想构建的核心。古代学者会自然认同：混合政府体现这样一种根本的政治正义：不同阶层、不同禀赋的人，都应该有一席之地，为城邦或共同体的共同和谐发挥作用。如果说这样一种安排体现某种自由，而自由存在于这样一种状态中：任何一个阶层或力量都不得或无法垄断权力。他们也会同意，他可能会认为这是推论出来的。我深觉得这是古代共和思想与晚近共和思想的根本差异：提问题的方式不同。

西塞罗的爱国主义是他的共和理想的推论或自然要求：国家，作为人民的财产，作为公共利益的化身且追求公共利益，具有实质性的善，能够体现并且保护各个阶层的利益，也使各个阶层有适当的参与（按照他本人的话，“行政长官手中有足够的权力，贵族的判断有足够的权威，人民有足够的自由”，“一个国家是通过不同因素间的协调而获得和谐的，其方法是把上中下三个阶层公正且合乎情理地混合在一起”，“一个国家必须有一种最高的和高贵的成分，某些权力应该授予上层公民，而某些事物又应该留给民众来判断和欲求”）。作为公共的福祉，国家或共同体对于个体，无疑就如家庭对于个体一样，是有恩的，因此个人不仅应该怀着感恩的态度回报国家，献身公共事务，更应该在祖国需要的时候为国捐躯。他认为这是最高尚的人生（在这方面，他既与柏拉图不同，也与亚氏不同，更不同于斯多葛派）。这样一种知恩图报的精神，正是西塞罗所有作品的红线，也是他的积极的人生态度的支撑。显然，这样一种祖国的概念，与把建立民族国家的冲动，建立平等的文化—种族—政治单元作为认同对象与符号的现代民族主义，是有区别的。这是一种朴素的、知恩图报的、孩子对父亲或家长（patriotism 的词根）情感。这样一种情感，也是当代中国

意识形态着意渲染的。西塞罗说，“我们的祖国生养哺育我们，并非不期望——在某种程度上——我们给予某些积极的回报；祖国并非仅仅为了使我们便利，还给我们一个闲适安全的庇护所，为我们的安宁提供一个安静的隐居地；相反，她给予了我们这些有利条件，她可以在她需要的时候使用我们的勇敢和才华中更大和更重要的部分，留给我们个人使用的，仅仅是她的需要得到满足之后而可能留下来的那些。”“有机会为他们的祖国捐躯，这比其他情况更好。”为国捐躯的至高的价值，在参与国家事务上没有迟疑的理由。

这种共和爱国情绪与我们自己的爱国呼吁有相似之处。当然，这种表面的相似性，并不表明西塞罗的思想，或者共和主义思想，能够成为当代中国政治治理的思想资源，也并不意味着二者间有什么历史联系。我认为这种表面的相似性，显示的是这样一种事实：二者都体现前启蒙运动的、非自由主义的思考方式。我们和罗马的思想家一样，仍然持一种感恩的、保护与被保护的国家一个人关系（而不是委托代理关系，虽然在国家的起源上，这种委托—代理关系是西氏也具有），而启蒙运动的最大的追求，便是改变人们的这种不成熟因而受保护状态，结束国家与个人的这种父亲—孩子比喻，从而改变个体对保护人感激之情，因此，实际上是通过家长制（patriarchy）的反思与反叛，结束古典的、使人依附的爱国主义（patriotism）。

谈火生（中国人民大学国际关系学院）：

我这次提交的论文是《在霍布斯和马基雅维里之间：哈灵顿共和主义的思想底色》。在大陆学术界，长期以来一直将哈灵顿

的《大洋国》作为乌托邦思想的经典著作，而没有注意到这一著作中所包含的共和主义思想，近年来随着斯金纳著作的翻译，人们开始关注这一问题。在写作这篇文章时，我的一个基本想法是，波考克所谓的“哈灵顿是一名马基雅维里主义者”这一命题到底在多大程度上，在什么意义上是成立的？我们知道，在《大洋国》中，哈灵顿提得最多的两个人，一个是马基雅维里（在全书中共提到31次之多），一个是霍布斯。对马基雅维里，哈灵顿评价极高，甚至将他和亚里士多德、西塞罗等人并列，称他是后世唯一的政治家。但《大洋国》中，哈灵顿也多次批评马基雅维里，说他“差之毫厘、谬以千里，十分危险”。对霍布斯则基本持否定态度，批评甚为严厉。但我们知道，在别的地方，哈灵顿对霍布斯的评价也是很高的。与哈灵顿同时代的人雷恩说，尽管哈灵顿在其著作中对霍布斯充满敌意，但私下里又偷偷地将霍布斯咀嚼过的一些观念接受了下来。哈灵顿坦然承认，并直言不讳地说：“我坚信未来将证明，霍布斯是这个时代世界上最优秀的作家。”在《大洋国》出版后次年出版的《论民主政府的特点》中，哈灵顿又说，霍布斯“关于人性、自由和必然性的论述……是最耀眼的光芒，我已经遵循了，并应该遵循他的教诲”。言下之意，他承认他从霍布斯那里学到了很多，并在《大洋国》中有所体现。那么，哈灵顿、霍布斯和马基雅维里之间到底什么关系？他们在思想上的这种关联是如何影响其共和主义思考的？这是我所关注的问题。

具体的论证过程我就不展开了，我的基本结论是：哈灵顿不仅是一位马基雅维里主义者，而且还是一位霍布斯主义者。他接受马基雅维里的是他对共和主义理想的捍卫，以及由此而来的对于共和主义自由观的理解；但他不能同意马基雅维里借以实现这



种理想和自由的手段。他接受霍布斯的是由霍布斯所开创的现代政治哲学的基本前提以及在由此而来的强调通过制度设计来达成目标的思考路径,但他不能同意霍布斯的政治理想。

对于这个结论的前面一半,我想大家通过对斯金纳和佩迪特等人著作的阅读,应该已经很熟悉了。但对于后面的这一半,我想略加申述。为什么说哈灵顿接受了霍布斯所开创的现代政治哲学的基本前提?我们起码可以从下面两个方面来加以体会。

一是哈灵顿对“意志”概念的强调。佩迪特在《共和主义》一书中曾以哈灵顿为例来阐释共和主义的“自由”概念,认为由法律所保障的自由(liberty by the law)和免于法律约束的自由(liberty from the law)是两种完全不同的自由概念。前者是作为共和主义者的哈灵顿看待自由的方式,后者则是作为自由主义者的霍布斯看待自由的方式。但是,值得注意的是,尽管哈灵顿和霍布斯是使用不同的标准来判定什么叫自由,但这不同的标准背后有着共同的预设:那就是意志(will)。正如佩迪特指出“在哈灵顿看来,不自由的终极原因在于不得不像奴隶那样生活在他人——他人专断的意志——之下”,这里核心的短语是“处在其主人的意志之下”(at the will of his lord),不管主人是如何仁慈,霍布斯所理解的那种自由都完全依赖于主人的善良意志,对于哈灵顿来说,生活在他人的支配之下这一事实就意味着自由的阙如。正因为如此,哈灵顿才能说,拥有土地的最卑微的路加人则是自己人身和财产的自由主人,因为他们生活在自己的意志之下,只接受体现他们自己意志的法律的约束;而土耳其人之所以是不自由的,是因为他们生活在别人(苏丹人)的意志之中。“意志”概念在此成为一个核心概念。

而我们知道,“意志”概念直到近代才成为政治思想的主导性概念,奥克肖特在霍布斯的《利维坦导读》中指出:欧洲思想史上对政治的哲学反思中有三种传统,“第一种是以理性和自然这些主导性概念为特征的。……第二种传统的主导性概念是意志和人造物(Artifice)。……第三种传统是比较晚近的,直到18世纪才出现。……它的主导性概念是理性意志。”柏拉图的《理想国》可以被视做第一种传统的代表,黑格尔的《法哲学原理》可以作为第三种传统的代表,而霍布斯的《利维坦》则是第二种传统的登峰造极之作。古今政治思想的一个重大差别就是“自然、理性——人为、意志”两分格局的重心变迁,进入现代以后,意志成为政治思考的起点,而霍布斯对于这种变化作出了重要贡献。于此,我们可以理解为什么雷恩说哈灵顿偷偷地接受霍布斯的哲学前提。

二是哈灵顿对“理智”(reason)概念的重新阐释。我们知道,“理智与激情”(reason and passion)之间的对峙是自柏拉图、亚里士多德开始就弹熟了的老调。哈灵顿的新鲜之处在于,他对“理智”进行了重新界定。他说,“理智不是别的什么东西,它就是利益”(Reason is nothing else but interest)。这一点在他著名的“分饼”之喻中表现得至为明白:“假如两位姑娘共同接到一块没有分开的饼,两人都应分得一份。这时其中一位对另一位说:你分吧,我来选。要不然就我分你选。分法一旦确定下来,问题就解决了,分者如果分得不均,自己就要吃亏……卓越的哲学家争论不休而无法解决的问题,以至国家的整个奥秘,竟由两位娇憨的姑娘给道破了。国家的奥秘就在于均分和选择。”这是理解哈灵顿共和主义思想的一个关键,这里我们关注的尚不是它所体现的混合平衡的宪政观念,而是它背后的人性假设。我们发现,面对共

同利益如何可能的难题,哈灵顿诉诸的不是“美德”,而是“利益”,是每个人对于自己利益的计算。不是通过教育使每个人大公无私,而是通过制度的设计迫使每个人通过对利益的计算而“放弃自身特殊的爱好”,朝向共同利益。“尽管吝啬是每个人私下里牢不可破的本性”,只要制度设计得当,就能让共同利益在任何情况下都占上风。这不仅和柏拉图、亚里士多德对理智的理解大异其趣,而且也与马基雅维里诉诸美德的做法大异其趣,是直接承袭霍布斯而来。

从这里我们可以看到,哈灵顿无论是其哲学前提,还是对共和国运作机制的思考,都站在现代政治思想的立场上,以现代政治的前提预设和方法来展开自己的政治思考,而这些前提正是由霍布斯所开创出来的。这大概就是其同时代的雷恩说哈灵顿一方面批评霍布斯的政治观点,另一方面又偷偷地接受霍布斯的哲学前提的原因。同时,这又是为什么后来哈灵顿能对联邦党人产生深远影响,并通过联邦党人将其混合平衡的宪政观念置入美国宪政体制中去的一个原因。斯金纳和佩迪特都注意到哈灵顿对宪政机制的考量和英国宪政传统之间的对接,换句话说,哈灵顿的共和模式已经脱离了古典共和模式,并将英国中世纪晚期到现代早期一直延绵不绝的共和传统注入其中。

正是通过将马基雅维里和霍布斯结合在一起,哈灵顿“将发端于马基雅维里的公民人文主义智识传统转化为英美的政治话语”。并对后来的美国革命及美国宪政的设计产生了深远的影响。也正是在这个意义上,才有学者认为:如果说马基雅维里是现代共和主义政府科学的起点的话,那么,哈灵顿就是共和主义和霍布斯式的机械论政府理论遭遇的顶点。

**陈伟(中国人民大学国际关系学院):**

我发言的主题是汉娜·阿伦特和古典共和主义,我的这个论题缘起于北大师从李强教授学习之时。李强老师最早主要研究自由主义,但当时已经非常关注共和主义的文献。据我的体会,李强老师关注共和主义着眼于两点。第一点是,他希望秉承剑桥学派的学者们如波考克、斯金纳等人把文献放在历史语境中进行解读的方法来抗衡施特劳斯派的字里行间阅读法。第二,他关注西方共和主义传统在制度方面可以提供的理论资源。我所做的是关于汉娜·阿伦特的思想研究。接下来我就围绕汉娜·阿伦特的政治思想谈谈我对共和主义的理解。

汉娜·阿伦特是一个与共和主义有密切关系的思想家,她是现代条件下古典共和精神复兴的重要标志。但是,人们对她的思想历来存在争议。甚至一些非常著名的共和主义者也对她持批评意见,比如《共和主义》的作者佩迪特在书中就认为阿伦特是一个民粹主义者。已故学者约翰·罗尔斯则认为,必须区分公民共和主义和公民人文主义,这两者的区分也被人们称做“新雅典”共和主义和“新罗马”共和主义的区分,他们认为,桑德尔和阿伦特属于新雅典共和主义;而斯金纳和波考克以及佩迪特则属于新罗马共和主义的代表。这样一种区分有助于理解共和主义思想的脉络。但是把阿伦特的思想简单地归为公民人文主义或雅典共和主义是有所偏颇的。这毋宁说是建立在对阿伦特思想的误读之上的片面理解。就这个问题我想谈自己的两点想法。首先是我们必须从阿伦特的主要著作来全面理解她的思想。其次,我想着重围绕阿伦特思想的一个重要环节——议事会制度,来谈一下她的思想。造成人们对阿伦特思想误读的原因,是因为人们往往

从她的《人的境况》一书来看她对政治理想的思考。她在这本书中确实吸收了亚里士多德的思想资源而倾向于希腊的公民政治生活理想。但是,我们不能忽视阿伦特的其他几本重要的著作,例如她的早期著作《极权主义的起源》主要探讨了极权政治的起源问题。如她晚期的论文集《在过去和未来之间》就强调了罗马的教育、宪政和权威。也就是说,把阿伦特简单地称为雅典共和主义者而忽视她思想中的对罗马的关注显然是片面的。在她随后的著作《论革命》中,她的思想中罗马和雅典的要素得到了很好的结合。这本书把雅典人的公民理想和罗马的政治秩序、教育制度以及制宪权和立法权的争论结合在一起,这种结合就体现在美国的最高法院制度之中。

阿伦特心目中理想的政治制度是一种议事会制度(council system),这种议事会制度主要产生在既有政体出现危机的时候,那时公民走上街头,通过自发的交谈、讨论形成政治同盟。这种政体的典型形式就是巴黎公社、俄国革命时的苏维埃等。关于这种议事会制度的政治思想资源,阿伦特借鉴了美国建国时期的重要思想家杰斐逊的思想,杰斐逊试图通过在建立社区体制(ward system)的基础上进行联合,从而建立联邦共和制。他的思想并没有付诸美国的建国实践,但是阿伦特的议事会制度却借鉴了这一思想。这种议事会制度的理想在现实中是很难实现的,阿伦特本人也理解这一点,所以她在答记者问的时候,也谈到或许在若干年后世界爆发新一轮的革命浪潮时,人们才有可能考虑这种议事会制度的现实实践方式。

在这里,我想解释一下阿伦特与古典共和主义的关联。首先,她强调积极公民观念,需要指出的是,阿伦特并不是要求所有

的人都参加政治生活,而是把决定参与政治的权利交给个人自由选择,并且政治领袖的遴选也是通过辩论自然做出的。第二,她所理解的公民自由是一种积极自由,同时,她和共和主义一样强调公民德性。不过阿伦特的思想和西方共和主义也有一定的不同,首先,阿伦特提出的议事会制度和共和主义思想的混合政体是不一样的;其次,由于阿伦特的主要对手是极权主义,所以她对共和主义的共善(Common Good)的概念不置一词,因为极权主义政体很可能借“共善”的名义掩盖对个人权益的剥夺;再次,阿伦特强调政治和经济、社会的分开,政治中不能掺杂私人的经济利益。

因此,她的理论不仅是一种政治理论和公民德性理论,也是一套关于政治生活的理论,所针对的是现代大众社会的极权因素。公民的积极自由是古典共和主义传统所培育的,而古典共和主义的复兴正是要唤醒公民的自由记忆,以抵御消费社会中的极权因素。总而言之,古典共和主义是一套关于政治生活和政治世界的理论,这种理论的特点是理想性和古典性。只要有自由的敌人存在,共和主义的传统就会不断地被人们唤起。

徐友渔(中国社会科学院哲学所):

我提交了一个论文,主要探讨桑德尔对罗尔斯的批判。罗尔斯在《正义论》中表述了一个重要观点:权利优先于善(the right is prior to the good),这受到了桑德尔的尖锐批评,很多人把这当成是社群主义对自由主义的典型批评。由于桑德尔拒绝社群主义这个标签,宁愿称自己的观点为“公民共和主义”,所以,我们可以认为,如果说自由主义和共和主义之间有对立之处,那么在这个问题上的争论表现出了最为明显的分歧之一。桑德尔的批评主

要体现在两个文本中,一是他的专著《自由主义与正义的局限》,二是他的论文“程序共和主义和无牵挂的自我”,我现在的讨论基于后一个文本,它不仅简明扼要,而且在论证上有新颖独到之处。为了方便大家把握上下文,我把引文改为出自应奇和刘训练编译的《公民共和主义》一书。

罗尔斯在《正义论》中说:“在作为公平的正义中,正当的概念优先于善的概念……正义的优先性部分地相当于这个主张:那些要违反正义才能得到的利益毫无价值。”罗尔斯还指出,正当的优先性是康德伦理学的核心特征。桑德尔解释说,亚里士多德和密尔都把正义建立在某种目标之上,比如得到幸福,康德摒弃了这种功利主义的方法,认为人的权利与经验性目标没有关系,其根据在于人是实践理性的主体。在政治上可以说,由于主体先于其目标,因此权利优先于善。置身于英美传统的罗尔斯要摆脱唯心主义形而上学的先验主体论来保全权利的优先性,他的方法是引入了“原初状态”这个概念。这里还需要说明一下,我们根据上下文的不同把英文的 right 分别译为“正当”或者“权利”。罗尔斯设置“原初状态”是为了得到他的正义理论中最关键的、具有明显的平等主义内涵的差异原则,这个原则说,如果不平等不可避免,那么它要首先有利于所有的人,或者首先有利于人群中处于最不利地位的人,才是可以允许的。

桑德尔认为,按罗尔斯的权利优先于善或原初状态的说法,人是脱离社群,没有任何经验属性比如目标、抱负、欲望的无牵挂的(unencumbered)自我。但是这种空洞的、脱离具体社会、历史情况的所谓自我纯粹是一个幽灵,是形而上学的虚构。桑德尔的论证路线是,差异原则的前提是罗尔斯的这个观点:人从天赋才

能中得到的好处是不应得的,天赋是一种公共资源,但要说它们是公共资源,就必须承认人不是孤零零的,人生活在共同体之中,分享共同的道德和感情。我们现在来梳理和总结一下桑德尔的论证。他首先指出,罗尔斯的主张是,先天的优良禀赋被谁得到,从道德的立场看是任意的,只是运气而非出于个人努力,在生活中由于先天禀赋造成分配好处的差别不是在行使正义,由于运气而具有先天优良才能的人对于他们额外的、巨大的好处是不应得的;应该把那些禀赋看成公共财富,所有的人都是这些禀赋产生的好处的共同受益者。桑德尔认为罗尔斯的论证在这里有一个明显的脱节:为什么具有先天禀赋的人对这种资源没有优先权,其他人就可以集体地拥有它们呢,为什么社会对于这些资源产生的结果就拥有优先权呢?他说,为了填补这个论证空白,“必须在人们中间预设某些在先的道德纽带,从而调动其资源,联结其个人努力使之成为一种共同的努力。”“差异原则需要但又无法提供的是某些认同方式和看问题的方式:前者要求我们认同于这样的共同体,在生活于这种共同体的人们当中,我所掌握的资产能够被恰当地当做公共的;后者要求把我们自己看做互惠的,并且一开始在道德上就是相互约束的。但是,正如我们已经看到的,能够维护和确定差异原则的构成性目标与忠诚恰恰就是对自由主义自我的否定;它们暗含的道德和先在的义务将削弱权利的优先性。”

下面,我想说明,桑德尔以上论证是有问题的,我还想进一步说明,为什么坚持正当优先于善是有道理的。

首先,从天赋才能资源不应得到这些资源应当成为公共资源,社会对其使用有优先权之间,并不存在论证的逻辑缺失。罗尔斯认为不应得的理由是,天赋才能落到谁身上是任意的、偶然



的,与其所有者自身的努力无关,这就像某个人捡到一大笔钱,由于他自己没有付出额外劳动,他没有理由因此变得富裕,因而形成与其他人的贫富差距,所以这些钱是他不应得的。现在我们要问,由于肯定无法找到失主,这笔钱应该怎么办?捡钱的人不应得,他不交出去就是不正义。他交给任何一个人也是不正义,因为既然他不应得,那么其他人也不应得。所以唯一的出路是交给社会,作为公共财物处理。这里,交给社会是唯一的选择,并不是因为人们热爱集体,与这个集体有特殊的道德和感情关系。交给集体或社会并不是出于想要施惠于集体或社会,而是不想陷自己于不义,用大白话说就是,只是不想做亏心事。我们可以设想这样的例子,在第二次世界大战期间,有中国人因为某种原因滞留在日本,他在那里有间谍嫌疑,过着二等人的日子,他对所在的社群没有爱,只有恨,因为他爱国,反对日本侵略自己的中国。某天他捡到一笔钱,出于道德感和正义感,他把钱交到警察局。他的行为只能用他对正义的认识来解释,而不能像桑德尔那样,用社群精神、特殊感情联系来解释。

桑德尔观点的奇怪和不能接受之处,就是认为做出某种客观上利他的事,只能是出于亲戚、朋友、同志、同胞之类的关系,总之是必须有特殊的血缘上、历史上、感情上的原因,不可能仅仅出于正义感。我们再设想,一个外国教练到中国来执教,帮助中国队打败了本国队,有人兴高采烈地说,这是因为他热爱中国超过了爱他自己的祖国,对于这种幼稚的一相情愿,这个外国教练冷冷地说:这哪里是爱中国胜过爱祖国,这不过是职业道德和敬业精神。显然,这只与正当有关,与社群无关。权利优先于善,相当于当我们说人们享有信仰自由、言论自由时意味着信仰和言论的权

利在先,而具体信什么、说什么在后,这个道理,与桑德尔说的目标、内容决定正当性正相反。我们常常说“我反对你的观点,但我捍卫你发言的权利”,虽然这被认为是体现自由主义精神的格言,但已经是人类文明的共识。如果重要的是目的,那么别人享有发言权表达的观点恰恰是自己不赞成的,是于自己不利的。所以,捍卫信仰和言论自由,只能从程序正义的角度才可以理解,而照桑德尔的观点,应该考虑的是信仰和言论的目的、内容、效果。

我还想指出,当桑德尔猛烈批评罗尔斯的差异原则,批评他关于正当优先于善的观点时,罗尔斯本人显得有些软弱、退让,以至于威尔·金里卡在为他辩护时不得不说他对罗尔斯的退让和晚近的变化感到惊奇,这是因为罗尔斯的观点不彻底、不自恰,我还可以举出另外一个更明显的例子。就像在一国之内实行正义原则必须考虑差异原则一样,在人民之间也需要调整不平等,于是有人提出了全球分配原则,比如把富裕国家的收益再分配给资源贫乏的人民。罗尔斯在《万民法》中表示不同意这种设想,理由是已经有人证明了国家的生活情况如何并不是只由资源水平来决定,重要的因素是政治文化。他举例说,全球再分配会产生两个无法接受的后果。第一,两个人口相等,富裕程度相同的国家,一个提高积累,用于扩大再生产,另一个满足现状,只管消费。几十年之后,第一国的财富是第二国的两倍,难道应该通过税收使资金流向第二国?第二,两个富裕程度相等,人口出生率都很高的国家,一个给妇女提供平等正义的机会,她们素质提高后,人口出生率下降,财富增长超过人口增长,而另一国因为流行的宗教和社会价值,人口出生率居高不下,几十年后财富是第一国的一半,难道它有权向第一国要求支持?罗尔斯上面举的例子很有道

理,但不知他想过没有,这样的反驳也可用于他在一个社会内的差异原则。我们设想有两个人在身体、智力、生活状况的起点等各方面条件一样,一个人省吃俭用,把钱用于接受教育和投资,而另一个人则贪图眼前享乐,把钱用于旅游和欣赏艺术。若干年之后,第一个人富裕,第二个人穷困(当然可能在精神上很快乐、很丰富),难道应当通过征税等手段在他们中间实行财富的再分配?

我们自然会问这样的问题,为什么罗尔斯用同样的论证方式毫无问题地把他的正义理论——包括差异原则——从一代人推广到代际之间,再推广到诸多民族之间时,差异原则就要打折扣呢,为什么他表现出双重标准呢?我的解释是,罗尔斯实际上没有摆脱掉社群的考虑,在一国之内,可以而且应当实行差异原则,把有才能的人、富人的财产再分配给弱势人群,但超过了国界就不能这么做,这不是民族的、国家的、感情和历史文化的因素在起作用还是什么呢?

#### 徐向东(北京大学哲学系):

我的论文主要从三部分,一是第三种自由概念的产生,二是共和主义自由在什么条件下不构成自由主义威胁,三是共和主义自由概念和对自由主义概念不构成对峙关系。谈到第三种自由概念,必须要明白前两种自由概念,首先是消极自由概念,即“人们在追求自己的目标中没有障碍”,这就构成了贡斯当所说的古代人的自由和现代人的自由的对立,但贡斯当把现代人的自由等同于消极自由的看法是不恰切的,但我这里不进行细致的甄别。另外一种自由被称为积极自由,这个自由来源于亚里士多德,亚里士多德认为,人的理性是人的本质功能,人的自由就是按照理

性从事活动。而亚里士多德也认为,人是一种政治动物,参加政治生活活动符合人的理智本性。因此,亚里士多德的自由等于自治。亚里士多德的思想在经验主义者之中得到了发展,因为他们都认为人是一种政治的动物,但亚氏在近代的继承者是康德和斯宾诺莎,他们都强调人必须通过自己的理性自己的本质才能获得自由,尤其是康德把自由和道德结合起来。这是两种自由概念哲学上的区别。第一种自由的概念按照查尔斯·泰勒的观念是一种机会的自由,也就是人只要拥有自由选择的机会就是自由的,而不论人是否使用了这种选择权。这种自由概念的缺陷是认为,人没有一个必然的本质特性,这显然和自由主义兴起的宗教冲突的本质相关,在这种情况下,人就有选择自己理想生活的权利。这一情景必然导致反思贡斯当所说的古代人的自由。首先,人的社会性是人的本质,所以人如果要实现自己的本质,必须参与政治联合体,才能获得人的本质,从而得到真正的自由。

第三种自由概念的提出者,也就是共和主义者,反对上述两种自由观。理由是,首先,消极自由反对束缚,但是什么样的干预叫做束缚?通常来说,不把他人当做实现自身目的的手段就不能叫做束缚。但是,人并不是一种充分行动的个体,所以人必须参与到社会中,通过相互协作才能实现自己的目标。为了保证这种消极自由观念的施行,必须要让社会约束不超出人的希望。这在很多自由主义思想家,如康德和密尔中都能发现这一点。反观积极自由的观念,这种来源于古希腊的政治观念是成问题的预设,因为它以本质主义的观点关照人,尽管社会性是人的重要属性,但其是否是本质性的,在西方思想史中并没有找到根据。但是现代社会中,人的政治行动只是具有工具性的意义,但是,政治是人

的本质属性并没有在西方传统中找到合理的依据。由于两种自由概念都有缺陷,共和主义思想家提出了第三种自由的概念,第三种自由概念是共和主义的自由概念。这种概念首先产生于古罗马的西塞罗的著作中,在马基雅维里的著作中得到复兴,当代的共和主义代表是斯金纳、波考克和佩迪特。他们的预设是,一个政治有机体和自然有机体一样在运行时不需要他人的作用;其次,为了保证共同体的政治自由,必须保障组成共同体的个体的政治自由。这就对自由主义的世界主义提出了挑战。最后,必须培养部分公民美德强化共同体的自由,这一点被马基雅维里所推崇。当代共和主义的代表之一斯金纳强调,古典共和主义者从来没有鼓吹积极自由。共和主义和自由主义自由观念的共同点就是“不受干涉”,但是共和主义认为,政府的适当干预有利于保障每个共和体成员的自由。而这种干预的底线就是“人是目的”,人不能把别人当做手段而实现自己的目的。佩迪特引用孟德斯鸠的看法认为:“真正的自由是在一个国家内,没有一个人惧怕对手。”

下面我再引用我老师查尔斯·拉莫尔的观点来批判共和主义自由观念。论证要点有三:斯金纳第三种自由的观点针对伯林的自由观,伯林主张消极自由,反对把积极自由的观念引入任何政治参与之中。但是,如果引入某种积极自由的观念就会导致强迫自由的悖论,斯金纳认识到这一点,他强调共和主义的自由概念不是一个积极自由概念,但它不是一个反干涉的概念。但霍布斯思想的复杂性导致了伯林理解的错误,他区分了自由和能力,从而导致了内心自由和外部自由的区分。这就导致了斯金纳的反驳的偏差,他引用了社群主义者如桑德尔和麦金太尔对自由主义的攻击,即自由主义没有公共善。但这种对自由主义的批判是

站不住脚的。其次，共和主义的理论家维罗利认为自由主义的发展借鉴了共和主义的基本观点，但是历史在先并不能证明这一点，共和主义的宪政框架确实保障了自由主义，但是自由主义并不完全依赖共和主义的理论。这一点的证明必须归结到第三点，我反驳佩迪特的观点，因为佩迪特认为从“不受支配”的自由就能完全建立民主国家的政治制度，而不需要自由主义的思想资源。但是如果分析“不受支配”的自由的条件，我们可以发现，自由主义的基本理念是“无支配的自由”的基础条件。而我总结的是，自由主义的自由概念和共和主义的自由概念并不是极端的对立，造成论争的原因是共和主义和社群主义的合流以及共和主义对共善的强调。

#### 四 共和主义、社群主义、后自由主义与中国语境

##### 高全喜：

我感到今天这个会议上共和主义似乎受到了较为全面的清算，不过，我觉得在理论上我们不能走极端，我个人还是持比较中道的观点，应该对共和主义采取宽容的开放性的立场。在我看来，中国语境下的共和主义问题至少有如下两点要搞清楚：第一，政治思想或政治哲学意义上的共和主义与公法学意义上的共和政体之间是什么关系，有什么区别，这是一个问题；第二，对于一个尚没有建立起优良的共和制度的国家，自由主义的宪政制度与共和政体的关系是什么，这是另一个问题。

关于新老共和主义的思想观念探讨，前面谈的已经够多了，在此，我想换一个视角，我们能不能从对当代新共和主义的一般

性批判回到对古典共和政体的讨论,即是否存在着一条自由主义的共和主义或自由共和政体之路,为此我请了一些年轻的公法学家参与讨论这个问题。我认为在政体意义上,古典共和主义的政体论只有与自由主义的宪政、法治制度结合起来,才能真正开辟出现代西方国家的建设之路,它对于我们国家的宪政建设很有借鉴意义,实际上,近代以来,真正富有成果的不是纯粹的古典共和政体,无论雅典,还是罗马,都不可能单独成就出一个现代共和国。别的不说,单就奴隶制来看,现代国家是不可能建立在奴隶制提供的经济生活之上的,现代社会首先是一个经济社会,需要市民从事财富和物质资料的生产与交换,关于这个问题,我在拙著《休谟的政治哲学》中已经做了详尽的论述。而自由主义却提供了一个吸纳共和主义的市民社会与政治国家的二元社会结构,在那里自由经济、自由制度与共和政体、权力制衡是可以融汇在一起的。当然,这里出现了两个重大的困扰自由主义的问题,一个是公民美德,一个是商业利益,自由主义在后来的发展显然忽视了这些问题,出现了私利至上主义、商业资本主义等弊端,但是,自由主义的共和主义因素本来就有诊治上述弊病的良方,只是后来的自由主义把它们丢弃了。例如,有人说共和主义反对商业社会,强调美德。但是值得注意的是苏格兰启蒙学派,我们必须注意到休谟对美国政体的建设性影响,休谟等人既强调美德也强调商业,这对我们是个启发,我觉得休谟对哈灵顿的批判是很重要的。这一点非常有意义,因为从这种批判中我们看到,休谟既反对哈灵顿的反商业社会倾向,但他也是一个共和主义者。由休谟——康德——麦迪逊——哈耶克、阿克曼这条思想路径,来讨论共和主义,或准确地说自由主义的共和主义,或许是当下中

国政体建设更值得探讨的问题。

**刘训练：**

我觉得高全喜老师把与会的学者分为人文学者和政法学者是很有道理的。因为就宪政共和主义来说，今天与会的都是共和主义者；但就当代新共和主义来说，似乎反对者要多于支持者。

**李洪雷：**

我有两个回应。首先我所批判的自由主义，实际上就是刘擎老师所说的“裸体自由主义”，即主流经济学家所说的自由主义。我认为，受到适当限制的自由主义是共和主义的朋友而非敌人。另外韩水法老师认为共和主义提倡公民参与，但自由主义也提倡公民参与，因此二者没有什么不同，其实对于自由主义者和共和主义者来说它的意义是不一样的。自由主义意义上的公共参与完全是为了个人利益来参与公共事务，而共和主义意义上的公共参与则是达到公共善为目标的。

**高全喜：**

说到公共利益，最有效的是落实到具体的宪政制度上来，这里涉及一个古老的行政权与司法权相分离的思想，关于这个问题，请这方面比较有发言权的刘海波和薛军谈谈各自的看法。

**刘海波：**

首先，我认为，普通法在英国的宪政形成过程中有着非常重要的作用。高全喜老师又提出英美政体中司法权和行政权相分



离的特点,这似乎来源于孟德斯鸠的观念。但是,孟德斯鸠的观念中司法权和行政权都是执行权,美国的司法权不仅有执行(立法)效能,而且有审议职能。另外,我强调我们应该摆脱意识形态政治,具体的政策制定不是抽象政治理论的推导,我对招牌式的自由主义作了异乎寻常的攻击,这种攻击是在倡导绝对价值和实践理性的关系中得到。

**高全喜:**

你说要避免意识形态政治,那么你有没有考虑立宪时代的问题,这时候的宪政框架是不是和意识形态相关呢?

**刘海波:**

首先,法律无论如何不是自生的,英国的私法有亨利二世的刻意发明,而卡多佐大法官判一个侵权案的时候都要绞尽脑汁。不论如何,法律都不是自生的。您所说的立宪时代的意识形态因素,也在考虑之列,但是问题是您要建立一种公理或者意识形态政治还是实践科学的工具箱?这两种结果是不同的。

**薛军:**

我借着对高全喜老师的回应,来讲一讲我的感受,我同意曹卫东老师论证的“公域”和“私域”的区分是近代以来的事。按照我对罗马法的理解,古典的共和思想和现代共和思想具有类型上的区别。事实上,现代语言中的“市民”,在拉丁语中的表述是Civis,它的最初的意思是“拿着武器的人”。这基本上是个军事的概念。但是现代的观念与此却完全相反,市民指的恰恰是非武装

化的平民。由此可以看出,在古典社会中,没有现代意义上的公共领域与私人领域的严格的区分。严格的私人领域的观念的出现是个近代的现象,这是商业社会的出现导致的一个后果。舍勒在对资本主义社会里的人的观念结构的历史形成方面所做的研究,也支持这样的结论。但是,我觉得对于公私二元对立的意识形态需要进行反思,因为它割裂了人的概念的统一性。21 世纪的社会,可能在某种程度上要来消化现代性的后果,恢复对人的概念的思考。而人的概念是个体性和社会性因素的统一。强调统一的人的概念,就是在某种程度上重视共同体的价值。正如应奇老师所说的,个体在私人领域不能完成自我确证,所以必须在共同体中完成自我实现。

**李强:**

我赞成薛军的观点,古典共和主义和现代宪政意义上的共和主义是不同的。但是,古典共和主义和文艺复兴时期的共和主义是相同的。我想强调两点,共和主义在政体上是开放的;但是共和主义对自由主义的挑战是公民人文主义方面,这曾经作为一种和自由主义相抗衡的国家理论来理解,但这种公民人文主义的思想后来在商业社会基础上被冲垮了,但是作为一种公民美德的提倡,它仍然对现代社会有促进作用。此外,我想补充一点,自由主义只是提供了建国的基本框架,但在政体上接受共和主义的框架,两者的合流成为自由共和主义。

**佟德志(天津师范大学政治与行政学院):**

李强老师对应奇老师提出了“后自由主义”的观点作了一个

批评,我不是很同意。在此,我想就这一批评提出一个“反批评”。

首先,罗尔斯以后,无论是国家权力安顿还是个人权利的张扬,都已经塞满了思考的空间,自由主义本身的理论资源已经趋向于饱和,它需要外部的新鲜血液来补充,如果不是换血的话。这使得西方思想界实际上进入了“后自由主义”语境。

实际上,罗尔斯时代就已经开始了这一进程。社群主义、共和主义等新兴思潮的出场可能正是自由主义这种尴尬处境的一种表现。然而,另一方面,各种新的“主义话语”都还没有积蓄起足够的理论与实践资源以替代自由主义。不仅如此,这些新兴的思潮或是被自由主义所吸引或是希望对自由主义的某些方面做一些补充。无论是文化多元主义者,还是社群主义者,还是共和主义者,他们在骨子里都有着一种根深蒂固的自由主义情结。当我们审视基姆里卡或是盖尔斯顿时,这种倾向极为明显。

西方思想界出现的政治思潮复合实际上印证了西方思想界的这一特征。比如,盖尔斯顿提出的自由多元主义,包括再早的《自由多元主义》和新近的《自由多元主义的实践》都在突出这一主题。再比如达格的“自由共和主义”以及此前沸沸扬扬的自由民族主义等等。实际上,刚才李强老师讲过的自由主义与共和主义的合流实际上也正是给这样一个思潮复合的现象指明了一个原因。我和应奇、刘训练在新一期《浙江学刊》上组了一期论文,就是在这种后自由主义的语境下审视了包括共和主义、多元主义等新兴思潮对自由主义思潮的挑战与补充。

这些情况实际上是在向我们表明,西方社会进入了一个“后自由主义”语境当中。这一语境既不是自由主义的唯我独尊,也不是没有自由主义的群龙无首。记得以前在中山大学开会时,李

强老师就曾经说过：“我不是一个自由主义者。”我想这可能是对自由主义进行反思，从而进入“后自由主义”的一个表现吧！

**应奇：**

看来我应当对“后自由主义”这个术语的用法做点说明。在我的《从自由主义到后自由主义》一书出版后，我就曾想撰“为‘后自由主义’正名”一文，对若干理论问题作进一步的澄清，一方面是为了避免诸如今天这样的误解以及由此衍生的不必要的名词之争，另一方面也是为了回应国际上相关的争论。后自由主义是在自由主义遭到社群主义和文化多元主义批判后出现的一种理论动向，沃勒斯坦和格雷是这种思潮的两大代表。在我看来，沃勒斯坦用一种历史社会学的叙事模糊了自由主义、保守主义和社会主义之间的界限，而我认为用历史社会学的叙事取代政治哲学的论证是一种范畴误置；格雷的方案的根本问题和内在弱点在于他的竞争多元主义的论辩策略抽空了自由主义的道德基础，消弭了道德认识的确定性，完全无视了自由主义回应多元主义的传统方式中包含的根本洞见，彻底抹煞了自由主义在试图与多元主义保持平衡时做出的努力。相对于沃勒斯坦和格雷，我的后自由主义概念论证了自由主义政治哲学应当进一步扩张而不是窄化其政治概念，通过把公共领域多元化，把政治理解成对共同生活的条件的持续协商，从而更好地在自由主义与多元主义之间保持有张力的平衡。我认为，所谓后自由主义就是通过重新发现和运用被自由主义遗失和忽视的某些重要的传统政治资源，包括公民共和主义的资源，从而帮助更好地实现自由主义对于人类解放和自主的普遍谋划。

与此相关,接下来我想谈谈康德关于道德自主和政治自主的思想对于共和主义理论重构的重要性。我认同哈贝马斯所谓“康德式共和主义”,我认为今天很有必要把康德作为重构共和主义的一个最重要的思想源泉。在传统的政治思想史中,康德的共和主义的最大特点无非就是立法权与行政权相分离,而哈贝马斯认为康德对政治哲学的最大贡献在于从道德自主和政治自主这同一个根源推演出私人自主和公共自主。在我看来,经过哈贝马斯重构的两种自主共为基原的理论模型已经改变了自由主义、社群主义和共和主义之争的智识场域,从根本上提高了当代政治哲学的论证水平。这就是我的“论第三种自由概念”一文的核心意思。我的论文肯定会有不完善的地方,但我同样希望我的批评者们驱除策论心态,跳出主义之争的迷雾,摘去意识形态的有色眼镜,抓住政治哲学的根本问题,展开真正内在的批评和论证。只有这样,才能为中国政治哲学的未来发展打下坚实的基础。

#### 任剑涛:

下面我想回应几个问题。首先,薛军谈到人必须借助团体进行自我确证,我认为这是一个共和主义虚拟的东西。因为,自我确证绝对不会是在所谓“无牵挂的自我”基础上进行的,一定是在一种关系结构中才可能的。差别只是在于,自我确证是归于自我还是归于群体。这是共和主义与自由主义的重大差异之一。也是自由主义与所有反自由主义的重大差异之一。越是趋近于“极右”和“极左”两个端点,这种差异就越是明显。这关系到本体论、认识论、方法论、人生观和价值观关联意义上的群体(集体)主义与个人主义的区别。

有一种误解,似乎自由主义是完全不讲社群的。共和主义指责自由主义凸显的“无牵挂的自我”就可以被视为这种观点的典型。其实自由主义强烈关注的是社群构成中个体价值的不可化约性。不论在古典政治生活中,还是在现代政治生活中,人们的政治思考总是在个体(个人)与群体(集体)之间展开的,出发点究竟是在个体(个人)还是在群体(集体),它的走向和结果,会有极大的差异。但是,两者都会有一种化约对方的冲动。警惕这种冲动,并不意味着打消两者的某种对峙。而对于对峙的批评,也并不意味着两者能够调和。不能把区分差异而申述的“对峙”简单命名为“原教旨主义”。当然也不能把相关性的考虑称之为简单的折衷主义。新共和主义之纠自由主义的个人预设之偏,实际上蕴含着走向以强调集群价值纠强调个人价值之偏的可能。

另外,我觉得应奇的“后自由主义”的概念值得讨论。李强为自由主义进行的辩护是基于自由主义在政体上的开放性的,但我想强调,自由主义在意识形态上也是开放的。自由主义吸取其他现代政治理论体系的思想资源,并不意味着自由主义就被那一理论体系所化解。相反倒是那一理论体系被自由主义所吸收。因此,无论试图怎样替代自由主义的政治方案,都因为在结构上显示不出优于自由主义方案的整体特点,还不具有真正替代自由主义现代性政治方案的“实力”,因此都不可能是实体性的“后”自由主义。

最后,关于刘海波说到反对意识形态,是因为意识形态倡导绝对价值。但是卡多佐的判例不能被证明为单纯的人为建设或历史累积。因为意识形态作为一个时代的累积产物,它必然是历史时代与人为努力关联着的结果,绝对不是要么历史累积,要么

人为建构的结果。而高全喜所说的美国宪法时期的法律制度建设,是一种情境性地带有意识形态性质的思想,对此刘海波仍然要坚持绝对价值的基础上进行实践理性意义上的操作。这样的话就连带出了一个问题:绝对没有意识形态的建构与意识形态的作用,为实践而建立的意识形态从哪里获取意识形态的建构资源呢?弱化意识形态的建构理性主义性质,不等于绝对排斥意识形态的现实功用。其实在现代性的条件下,共和主义也是一种意识形态。各种意识形态体系都意欲建立各自的、一揽子解决所有社会政治问题的方案。我们在实际的政治操作中,只能在各种意识形态之间择善而从。在现代政治生活中,自由主义具有的某种适应性确实优胜于其他意识形态体系,当然这并不代表自由主义就具有了解决所有社会政治问题的理论能力。它们之间的智性博弈还会长期延续下去。假如我们只是以对意识形态的绝对厌恶来判断问题,那么,在现代社会中,你应该坚持的绝对价值又从哪里来呢?

### 刘擎:

听到这里,我再说一些我的想法。在自由主义那里,多元主义和虚无主义是有区别,自由主义坚持答案的开放性,但不承认所有的答案是对的。其次,薛军说人必然是属于社群的。这当然正确。自由主义没有那么幼稚,认为人可以离开社群而存在。但自由主义会说,个人自身是一个有机体,就是说人不能和自己分离而生存,但社群不是有机体,人可以离开任何一个特定的社群,而且总会进入另一个社群。今天,世界上每天都有成千上万的人离开自己原来的家庭、村庄、乡镇、城市甚至国家,进入到新的陌

生的社群之中。谁能那么肯定地说,他们的生活丧失了意义?所以,自由主义强调个人的优先性,原因之一就在于个人是有机体,而社群不是。这一点在古代社会是无法区别的,只有出现了现代的交通与通信等等,只有在自由流动和移居成为可能的现代状况下,这种区别的重要性才显现出来。

### 佟德志:

我还是想就“后自由主义”的提法对任剑涛和李强老师做一点回应。李强老师讲,自由主义在政体上开放的;而任剑涛老师还认为自由主义在意识形态上也是开放的。在这一点上,我本人与他们两位的立场是一致的。然而,得出的结论却大相径庭。任剑涛老师认为,无论怎样的方案,都不是本质性的“后”自由主义,而李强老师也吝于提“后自由主义”。

我倒是觉得,“后自由主义”并不是要把自由主义给“后”死,而是对自由主义的一个发展,从而使自由主义以一种更为崭新的面貌出现。自由主义的发展也正印证了这一点,早期的自由主义甚至不承认民主,这在十九世纪以前的自由主义者那里表现得十分明显。我们从这些经典作家那里很少看到“民主”的字样。但是,二十世纪的自由主义者有谁不提民主呢?如巴伯指出的那样,自由主义的同盟有很多,但却没有哪一个同盟像民主这样使自由主义受益。

实际上,自由主义的不断发展可能正像微软不断升级它的操作系统的版本一样。我们在座的各位可能很少有人知道 DOS3.0,但谁不知道 Windows XP 呢。微软通过不断地更新自己的技术使得自己的操作系统立于不败之地,这与自由主义可能是异曲同



工的。那么,自由主义为什么就如此吝啬,不愿意承认自己已经改变或是丰富的立场,而使自己进入“后自由主义”时代呢?

**李强:**

对于“后自由主义”的概念,我好像没有很强调我“不是”自由主义者,只是强调,如果自由主义抛弃国家概念,我宁可不是自由主义者。另外,我很同意刘擎对薛军的批评。自由主义者,尤其是早期的自由主义者,都区分了事实和价值的论证,他们并不是不承认人不能够脱离社群,而是在这个基础上强调个体价值的优先性。这种论证必然推到新教的“上帝之下,人人平等”的观念。

**薛军:**

我想加一点补充性的说明。在前面的发言中,我区分了“个体”和“人”,我认为这是两个不同的概念,前者是一个事实性的概念,但是讲人的概念,已经有伦理性的因素在其中了。如果个体作为人进入共同体中,他必然需要有担当精神。这并不取消人的概念中的个体优先性。至于现代的共和主义的复兴,我个人的理解是,共和它是一种乡愁,是商业社会中个人对公共精神的向往。现代人开始品尝现代性的全部滋味了,这也包括其中不那么令人向往的一面。

**刘擎:**

这就是 Michael Walzer 说过的问题,他在《社群主义对自由主义的批评》一文中指出,社群主义对自由主义有两个批评,但两者之间是自我矛盾的。社群主义一方面说,原子化的个人主义在本

体论上错了,因为脱离社群的个人是不可能的;一方面又说自由主义在伦理倾向上错了,是不可欲的——正是个人主义扩张的结果才导致了现代社会的孤独异化和公共性的丧失。这样一来,原子化的个人主义好像又是可能的了。实际上,在逻辑上这两个批评只能有一个成立:你不能说个人主义是不可能的,同时又说它是可能的(但不可欲的)。我倾向于认为,成为在没有一个特定共同体“孤零零的个体”(不是不属于任何社群,而是缺乏对一个特定共同体绝对的忠诚或依恋)实际上是可能的,但这是不可欲的,这正是现代社会的问题之一。当然,你进入一个群体必然要有担当,否则别人就会把你踢出。关键是这种公共性的担当应该如何达成。

专论

## 政治哲学与道德哲学

韩水法

---

关于什么是政治哲学的论证<sup>①</sup>提供了政治哲学的一般概念，这个概念到现在为止还是抽象的，它的许多具体内容和特征是有待展开、予以必要的论证和解释的。分析政治哲学与其他学科的关系并对彼此的界限予以清楚的界定，对确切地规定政治哲学来说，乃是必要的一步。政治哲学要作为一门独立的学科而自立于世，就必须划定自己的领域，表明自己的特征，营造起自己的大厦。在上述这些关系之中，一个首要的关系就是政治哲学与道德哲学的关系。可以说，政治哲学是否能够取得独立学科的地位，一个关键的问题就是它能否证明，在理论基础方面，它有自己的观念及其根据而不必借助于道德哲学；在实践层

---

<sup>①</sup> 参见笔者的《什么是政治》一文。

面,正义具有自己的规范和分明的领域,而不与道德的规范和地盘相混淆。除此之外,政治哲学的界定也牵涉与法哲学、一般社会理论之间的关系,甚至也牵涉与诸如政治经济学一类的一般经济理论之间的关系。在下面的文字里,这些问题也会得到一定的论述。

到今天为止,大多数政治哲学家都将政治哲学视为道德哲学的一个分支,或其特定的类型。《正义论》的问世标志着政治哲学在当代的兴起,政治哲学作为一门独立学科的形成正是自此以后大量相关研究积淀到一定程度而发生变化的结果。罗尔斯在其著作中鲜明地提出政治哲学的主题:“正义是社会制度的第一美德,犹如真理是思想体系的第一美德。”<sup>①</sup>正义的要求与评价覆载着社会制度和法律,而其中心就是人的自由权与权利。然而,罗尔斯却认为他的工作乃是一项道德哲学的工作,而其任务与宗旨是在为民主社会寻求道德基础。<sup>②</sup>罗尔斯的这一观点在后来的《政治自由主义》里面受到了他自己的批评和纠正,因为到那个阶段他终于认识到正义的原则不能奠基在道德的基础之上,社会契约论也不应从道德哲学层面来诠释,正义的问题乃是一个政治的问题;用罗尔斯自己的话来说,它不是一个道德概念,而是一个政治概念。在事关正义以及社会制度和法律等问题上,道德的问题与正义的问题需要明确地区分开来。他解释自己之所以这样做的一个理由就是:政治正义所要面对的是理性多元主义的事实。<sup>③</sup>

---

① Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1999, p. 3.

② 《正义论》,第Ⅱ页。

③ 罗尔斯, *Political Liberalism*, 第 xix 页。

不过,罗尔斯在这里依然强调一个限定:理性多元主义乃是所谓自由民主社会之中的一个事实。这个限定一方面是中肯的,而另一方面就理论的一般意义而言,或者直接地说,对政治哲学的一般定义来说,却添加了过分的约束。因为一般而论,政治哲学原本就面临多元主义的事实,就如上文关于政治的定义所表明的那样,它关涉各种不同群体与个人之间的关切的分配与调整,尽管在人类社会的早期以及在一些特定的政治共同体里面,不同群体与个人之间的多元性仅仅体现在社会地位与贫富等方面,而不牵涉道德、宗教或民族的差异。但是,一个基本的社会—历史事实和理论事实就是,人类实存的多元性先于自由民主社会,而不是相反。在中国,这种多元性自很早的时候起就得到宽容的对待。因此,正确的说法应当是,在西方只有到了自由民主社会,人们才能够承认和尊重这样的事实。

罗尔斯在《政治自由主义》里关于政治哲学区别于道德哲学的断定虽然切中了一个核心之点,这就是正义的概念是政治的。但是,他主要把这种区分仅仅视为承认理性多元主义这个事实的结果,而没有认识到两者之间的区别贯穿于理论基础到实践领域的所有层面。后面这一点同时就意味着两者的区别并不仅仅缘于特定时代的特定观点,而是具有一般意义的现象。虽然它只是到了特定的历史时期才为人所认识和承认,但是,古代社会的秩序以及当时关于人的行为的判断就已经或公开或潜在地包含这种区别,因此,两者区别的观点自然也同样适用于对古代相关理论和实践的分析 and 解释。

实际上,现代政治哲学的各种派别在阐述和奠定它们的理论基础时,大都意识到自身的独立性,因此与其他事关社会基本规范的学科一样,或强或弱、或明或隐地构造自己的原理、规划自己特定的领域。然而,因为它们有意识地或无意识地援引道德哲学作为自身的基础或最终根据——尽管道德哲学自身的最终根据同样也是成问题的,于是它们寻求独立性的理论努力就是不彻底的,它们的理论也就体现了不彻底的或不一致的性质。诺齐克的学说在这方面就是一个相当典型的例子。

在《无政府、国家和乌托邦》一书里,诺齐克把康德关于人必须始终被视为目的而不能仅仅当做手段这一法则作为自己理论的基础。就如前文所引述的那样,他把政治哲学的问题归结为国家是否应当存在的问题,而国家的对立面就是无政府;政治哲学存在的根据就是国家存在的根据,如果无政府主义成立,那么政治哲学就无立足之地。诺齐克这个观点包含某种混淆,因为它把如下两个不同层面的问题混为一体了:即一方面,一般所谓的国家,乃是自然出现的现象,而不是有意设计的结果,尽管某个特定的国家或类似的政治共同体可能是有意设计的产物。第二方面,任何一个实存的国家都承带正当性证明亦即确证的问题。一般而言,任何维持周期性生产和再生产的人类群体存在,都必定受某种规范的支配,从而就具有政治共同体的性质;人类的存在从根本上来说就等于这样的政治共同体的存在,而在人类能够追问国家是否应当存在的情况下,情况尤其是如此。因此,在这个意义上,国家一类政治共同体的实存与人类的存在当是同一种存在的不同层面。我这里虽然

拓展了诺齐克的质问,却并没有改变它的性质。这样,追问政治共同体是否应当存在,就如追问人类是否应当存在一样,虽然也关涉价值判断,但对于人类的存在规范来说,却是一个自我矛盾的问题,因为无论道德规范,还是正义规范,都是以这样一个事实为前提的。而上述的追问却包含了可以取消这个事实这样一种选择。

于是,我们看到,政治哲学的研究对象即正义观念和规范与道德哲学的研究对象即道德观念和规范有一个共同的前提,这就是人类政治共同体的存在;没有这个前提也就无所谓人类的秩序与规范,自然也就没有政治哲学与道德哲学——关于这一点,在下文我还要详细讨论。现在的问题是,在这样一个共同的前提之下,正义观念和规范与道德观念和规范之间是否还可以区分出不同的层次,或者直接地说,是否道德观念和规范比正义观念和规范更为基本,而后者仅仅是在前者的基础之上才是可能的?诺齐克试图从非道德的话语来解释政治的现象即国家,于是,他像绝大多数现代自由主义者一样从自然状态出发来论证国家的必要性。这可以说是现代自由主义几乎无法避免的一个出发点,无论是自觉的还是不自觉的,情况都是一样。

然而,诺齐克同时也断定:“道德哲学为政治哲学设定了背景和边界。人们对彼此所可以做的和所不可以做的,限制了他们通过国家机器所可以做的,或限制了为建立这样一种机器所可以做的。这些可以强制实行的道德禁令就是那些国家的基本的强制性权力所具有的任何一种正当性的源泉。”(基本的强制性权力就是不依赖于它所施行于其上的那个人



同意的权力)①

诺齐克的观点看起来符合常识,因为多数人倾向于认为,现代之前的国家得到确证的根据首先是其道德原则,而后才是其他什么东西。但是,且不论社会—历史的事实如何,单单从诺齐克的论述里面,人们就可以发现论证中的某种裂罅。人们对彼此可以做什么事,不可以做什么事所依据的准则,并非都是道德的,还有相当多的部分来自传统,来自于宗教信仰等等。这是第一点。第二,国家的政治行为原则与人们的实际生活中行为的准则,虽然越到现代越趋于一致,但是在整个人类的社会—历史的实存之中,却始终是有很大的差别的。虽然可以假定诺齐克会强调他所说的乃是现代的状况,或者如罗尔斯所说的那样,他是在为自由民主社会的政治哲学提供论证,然而,对此的答案在我看来却也

---

① 诺齐克, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Basic Books, 1974, p. 6。诺齐克的观点是有代表性的,比如基姆利卡关于政治哲学与道德哲学之间关系的看法就来自诺齐克的观点。不过,他的说法更加直白和简明,因而也就更加容易理解。在引证了诺齐克的上述那段话之后,基姆利卡说,“政治哲学关注那些证明了公共制度的正当性的道德职责。”(Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 6。)因此,他就认为,“我所理解的政治哲学事关道德论证,而道德论证诉诸于我们深思熟虑的确信。当这样说时,我就抓住了那些我认为乃是关于道德论证和政治论证的日常观点的东西;这就是说,我们都有道德信念,这些信念可能对也可能错,我们有认为它们要么对要么错的理由,这些理由和信念能够被组织成为系统的道德原理和正义理论。因此,政治哲学的中心目标之一,就是评价种种互竞的正义理论,以评定它们为自己的观点的正当所作的论证的力度和一致性。”(Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 7—8。)基姆利卡的观点包含了更多不清楚而混淆的东西,因为他所说的那些日常观点并不必然证明政治哲学就是一种道德论证,它同样也可以证明政治哲学不是一种道德论证,因为人们同样也还有一些非道德的信念,比如宗教的、政治的信念。这样,从政治哲学所要从事的是道德论证这一点也推不出来它的目标就是正义理论。

是现成的,正是在今天人们才得以认识到政治哲学是要与道德哲学区别开来的。第三,诺齐克认为,在道德哲学不清楚以及人们在道德判断上不一致的地方,道德哲学同样提出了一些能以政治的手段来措置的问题。<sup>①</sup>虽然这一点也被诺齐克视为道德哲学对政治哲学的边缘约束,但却恰好说明了相反的观点:政治哲学的规范在一定的范围内也给道德规范提供某种约束。

考察的眼光倘若仅仅局限在政治哲学与道德哲学之间的关系上,那么思考就会是不全面的,两者的关系也就难以理出头绪从而得到合理的解释。于是,我们可以拓宽视野而至整个人类社会,这样,我们会看到,人类的社会—历史实存原本就是由许多规范结构而成的。道德的规范无非构成其中的一个部分,或曰一个层面,在此之外,原本还存在政治的规范或正义的规范、经济的规范、家庭与宗族的规范、乡规民约以及朋友义契等等。比如中国传统社会的三纲五常就是关于这些规范的赅简的总结。这些规范从其渊源上来说,乃是在社会—历史的实存之中自然形成的,但在其发展演变的过程中得到了人们的自觉的调整。比如,中国传统社会的伦理就经过了儒家尤其是孔子的阐发、整理和宣扬,又得到当权者和社会中坚力量的承认、增删和强化。今天,我们认识到,这些一般或特殊的社会规范来自不同的源流,无论是传统与习惯,比如家庭与宗族伦常、血亲复仇、财产获得与所有,还是人们着意的商定,如家训、乡规民约直至律法与法律。人们通过这些规范与准则来维持个人、家庭或群体的利益与关切,维持政治共同体内部的自然正义和秩序,同样以此来维持不同共同体之间的秩序与关系。

---

<sup>①</sup> *Anarchy, State, and Utopia*, p. 6.

从诺齐克引以为范式的自然状态说和社会契约论而论,构成这类学说和理论范式的核心的自然法和自然权利思想,虽然在政治上,在政治哲学中,最后都凝聚成为数不多的若干观念,而且从表面上看来,仿佛是一类道德的要求。然而,这些观念却并非单单以道德规范或戒条为根据而形成的,并成为社会的共同要求的;它们是社会各个方面的关系、制度长期变化的观念上的结果。倘若没有欧洲封建土地制度的变化,农奴逐渐地能够租种领主的土地,最后他们之中的相当部分变成了佃农,并且具有了买卖土地的资籍,那么财产权的观念就无法单单从某种道德戒条中推论出来;不仅如此,作为财产权观念的背景是有关财产的实际的法律制度和经济制度,后者在实际上也限制了这种观念的影响范围。人的自由这个观念的情况也是一样。事实上,在西方的社会—历史中,在相当长的一段时间内,人与人之间具有等级差别与大部分人不具有自由和自由权这两项,才是符合当时人的道德观念的。只是随着实际的经济制度、法律制度和其他社会制度的演变,每一个人在这些制度之中越来越具有自主活动的空间,也就是一个人对于任何其他个人的独立性越来越具有普遍意义的时候,自由或个人自由权的观念才能够成为政治哲学的一般观念,换言之,它才可以成为正义的一般规范。在封建社会,按照当时人们的判断,农奴的自由既是不道德的,亦同样是不正义的。

因此,政治哲学如果就其观念、原理和规范而言有其背景条件和边界的话,那么后者就包含政治的、经济的、社会的乃至习惯的规范。这样一些源自不同领域和关系的观念、原则和规范,受到人们的泛道德化的措置,乃是一种常见的现象;因为任何一种行为、秩序、观念与规范都会受到评价,也都是可以受到评价的,而这里最为朴素、直接而简明的判断就是好坏与善恶的判断。通

过这样的判断,那些观念、规范等等也就被道德化,而被视为道德的要求与规范。它们的其他渊源与背景在这种情况下会因其复杂性而为人忽视。在学术尚未分化而各种学科尚未独立出来之前,此种情形更是自然而然的。

因此,政治哲学在建立自己体系的时候,是否需要道德哲学作为基础,就不仅关涉政治哲学与道德哲学的关系,而且也关涉哲学一般学科划分的根据。按照政治哲学的基础是道德哲学的观点,就会出现如下一种关系:在认识论、语言哲学、道德哲学、形而上学、科学哲学这些哲学的基本学科之下,还有像政治哲学一样的更次一级的学科:因为它们需要以上述那些似乎更为基本的学科为根据,作为自身的理论基础。这样一种划分显然是没有多少理论上的理由和说服力的,更不用说,在今天并不存在一种人所公认的哲学学科分类的体系。

道德哲学为政治哲学提供基础或边界还牵涉另外一个问题,这就是道德哲学在什么意义上为政治哲学做这样一件事情?它究竟是在为作为一门学科的政治哲学的主题、对象、方法提供基础与界限,还是在为政治哲学的基本原理乃至正义规范提供基础?就前者而论,道德哲学本身也区分为不同的分支或说类型;元伦理学与今天政治哲学的关系,就如哲学的其他学科与政治哲学的关系一样,虽然具有重要的意义,但并不是特殊而唯一的影响;就后者而论,虽然人们一般地倾向于主张有一些人所公认的道德观念和规范,但是且不论这个断定本身是有疑问的,而事实上就如在政治哲学中因正义观的不同而有不同流派一样,规范伦理学也因关于道德观念和规范的主张和理解不同而有其各种不同的派别。事实上,所谓道德哲学为政治哲学提供基础或背景,主要是就这一层意思而言的。于

是,在这里,上述问题就以如下一种形式出现了:是哪一种道德哲学为政治哲学提供基础、背景或边界?诺齐克等人或许会说,当然是与政治哲学观点相同的道德哲学来做这样的事情。倘是如此,政治哲学还用得上道德哲学的多此一举吗?因为关于人类社会基本观念和规范的论证,道德哲学能做到的,政治哲学也能够做到,而政治哲学所不能完成的任务,道德哲学同样也无法达成。

下面我将具体地分析道德能力与正义能力、道德观念和规范与正义观念和规范之间的关系,以此进一步揭示政治哲学对于道德哲学的独立性,以及正义规范独立于道德规范的实践意义。

## 二

政治哲学与道德哲学分野所关涉的一个至关重要的基础问题,就是道德能力。那些主张道德哲学为政治哲学提供基础的人,通常会提出道德能力作为公开的或潜在的理由。关于道德能力的讨论直接就牵涉到形而上学的问题。就我们所考察的议题而论,这个问题具有两重意义。第一,一般价值判断的能力的性质与来源,第二,道德能力与正义能力之间的关系与异同。不过,关于前一个问题的观点就在相当大的程度上决定了关于后一个问题上的观点。

关于道德能力性质的各种观点一般说来可以归为两种类型,其余的可以视为两者之间的中间形态,从而也就可以视为混合的观点。一种观点将道德产生的缘由主要归之于情感,也就是人的内在的经验;按照这种观点,人的内心感受就成了道德判断的主要依据。这就是经验主义的观点。另一种观点就是将人的道德

能力归于理性或先天的因素。这一种观点准确地来说还可以分为两派。一派主张人具有天赋的道德观念,道德判断就出于这些观念;另一派主张,人具有先天的道德能力而非现成的道德观念,先天能力具有实践的力量,即能够构成道德法则和做出道德判断的能力。后一种学说如众所周知,正是康德的理论。以情感或内在经验作为道德判断依据有其致命的弱点,这就是令道德判断成为莫衷一是的东西,因为人之愉快或不快的或者其他情感的原因不仅因人而异,而且也因人而异;倘若要求情感评估的一致性——如果这是可以的话,那么就要设定某种外在于情感的标准:在哪类事件之下的愉快乃是道德感的体现。但是这样一来,情感就成为多此一举的东西,因为人们只需直诉诸于那种标准就行了。因此,主张以情感为道德判断依据者倘若想确定某种一致的或大体一致的标准,就必然会寻求某种非经验的东西。比如亚当·斯密认为,道德准则,包括法律的准则,来自人类的同情心即情感<sup>①</sup>,但同时也认为,决定道德准则的同情等情感却是天生的。<sup>②</sup> 彻底的经验主义立场对道德哲学的规范来说是致命的,因

---

① 斯密认为,“不过,虽然理性无疑是道德一般准则的根源,也是我们借以形成所有道德判断的根源,但是认为有关正确和错误的最初感觉可能来自理性,甚至在那些特殊情况下会来自形成一般准则的经验,则是十分可笑和费解的。如同形成各种一般准则的其他经验一样,这些最初感觉不可能成为理性的对象,而是直接官感和感觉的对象。正是通过在一些变化很大的情况中发现某种行动的趋势始终以一定的方式令人愉快,而另一种行动的趋势则始终令人不快,我们才形成有关道德的一般准则。”参见亚当·斯密,《道德情操论》,北京:商务印书馆,2007年,第423页。斯密又说,“人类的法律——人类感情的产物”。参见《道德情操论》,第205页。

② 斯密说,“其次,前已提及,对我们天生的情感来说,不仅人们赞成或不赞成的人类内心的各种激情或感情表现为道德上的善或恶,而且那种合宜的或不合宜的赞同也打上了性质相同的印记。”参见《道德情操论》,第430页。

为无论情感还是其他的经验并不能直接地提供或证明普遍的观念、原理或法则，而后者正是使道德成为某种可能的规范的核心。

善恶观念乃是天赋的观点在今天也同样难以为人接受，因为社会—历史的巨大变迁，淘荡了无数正义观念、伦理规范和道德准则，而即便是从先前继承或保留下来的观念、规范与戒条在形式与内容上也经历了或大或小的变化。在今天，一种合理而有说服力的路数与观点乃是强调人具有产生和遵守规则的能力和倾向，而实际的规范则是由人们凭借此种能力通过不同的方式制定出来的。这样一种理论就是康德理论的某种变体，而所谓的道德能力在康德哲学里面就是理性的实践能力，因此也可以称为实践理性。实践理性的普遍法则虽然是道德法则，但它的主要内容则包括道德的和法（权利）的两个部分。

经过现代哲学革命之后，今天人们在研究人的各项能力，包括认识能力、善恶判断能力、审美能力等等，都倾向于避免某种具有彻底性的主义，而取一种中庸的或曰复合的观点，而后者就是构成的观点。就能力的最终性质，人们不再做出最后的断定，而是采取从某种显明的或潜在的假定出发的路数；甚至一些学派根本就不涉及所谓能力的问题。罗尔斯的理论就是一个样板，当然不同于其在《正义论》中的实际行事，即以经济学上所谓的“理性人”假设为基点的做法，他申明他遵循了康德的理论，即人乃是兼具理性与合理性的实存。

在这样一个视野之下，人们可以看到，没有一种理论能够证明正义能力必然从属于道德能力，虽然有许多理论蕴含了这样的假定；反倒这种普遍的理性存在者的假定为正义能力独立于道德能力提供了有力的根据，因为后者不仅强调普遍性，而且也强调

外在的强制性；或者说，以人的理性为基础来营造的规范性的理论，恰恰是在突出和强调人的正义能力。其实，理性的能力既包含正义的能力，亦包含道德的能力，在何者为基础这一点上，是无分轩轻的。至于对那些着力将道德哲学化解为语言分析，乃至避免提及道德规范的学派而言，道德能力的问题就是一个没有意义而不必讨论的问题。这种极端的观点是一种矫情的颓废，在这里毋庸多论。

从历史上来看，在古代社会，正义的判断与道德的判断虽然通常是混合在一起，但是关于两者之间的区别也同样是人们经常关注的对象。这一点在中国古代关于义的讨论以及古希腊人关于正义的讨论之中，都是可以比较清楚地看出来的。自近代以来，政治哲学的主题与道德哲学的主题之间的分野越来越清楚地呈现出来，这不仅表现在像社会契约论这样的学说的出现上面，而且也表现在如下一点之中，即法律、政治和经济等活动在日趋复杂化的社会中日益突出出它们各自的特殊性。这不仅使人们能够发挥出理性实存者的不同能力，而且也让人们认识到自身这些不同能力的不同特征。就正义能力与道德能力这两者而论，予以分别研究的也大有人在。比如卢梭在其《社会契约论》中开宗明义：“我要探讨在社会秩序之中，从人类的实际情况与法律的可能情况着眼，能不能有某种合法的而又确切的政权规则。在这一研究中，我将努力把权利所许可的和利益所要求的结合在一起，以便使正义与功利二者不致有所分歧。”<sup>①</sup>而《社会契约论》的另一个标题就是《论政治社会》。单单从这个角度看，整个《社会契

---

① 卢梭，《社会契约论》，第一卷，第一章。



约论》也就是在论述和论证人们的正义能力：自由的能力、制定共同规范以保护自己与整个共同体的能力。虽然在这背后卢梭还持有某种所谓道德实体的观念，但这里的工作却基本上就是一项独立地制定正义规范的工作，或者说体现人的正义能力的活动。

在《道德情操论》中，斯密虽然主要讨论道德的情感基础，但是，他却清楚地看到，正义的规则比其他的美德更为根本和重要，并且人们遵守正义规范出于另外的情感，<sup>①</sup>而后者至少能适度地被视为一种不同于其他道德能力的的能力。在康德那里，法（权利）的普遍原理虽然同样出于实践理性，但是它的直接渊源却是人的外在自由，而这个自由就如我在别处论证过的那样，是一种与内在自由颇有一些不同的能力。<sup>②</sup>不唯如此，从更深的层次来考察时，人们就会发现，康德所构造的那条普遍的道德法则事实上将

---

① “所以，虽然造物主利用人们想得到报答这一令人愉快的意识，劝诫人们多行善事，但是她并不以为在这种善举被忽略的情况下，有必要利用人们害怕受到惩罚的心理来保障和强制人们行善。行善犹如美化建筑物的装饰品，而不是支撑建筑物的地基，因此作出劝诫已经足够，没有必要强加于人。相反，正义犹如支撑整个大厦的主要支柱。如果这根柱子松动的话，那么人类社会这个雄伟而巨大的建筑必然会在顷刻之间土崩瓦解，在这个世界上，如果我可以这样说的话，建造和维护这一大厦似乎受到造物主特别而宝贵的关注。所以，为了强迫人们尊奉正义，造物主在人们心中培植起那种恶有恶报的意识以及害怕违反正义就会受到惩罚的心理，它们就像人类联合的伟大卫士一样，保护弱者、抑制强暴和惩罚罪犯。虽然人天生是富有同情心的，但是同自己相比，他们对同自己没有特殊关系的人几乎不抱有同情；一个只是作为其同胞的人的不幸同他们自己的、哪怕是微小的便利相比，也竟不重要；他们很想恃强伤害一个人，并且也许有很多东西诱惑他们这样做，因而，如果在被害者自卫的过程中没有在他们中间确立这一正义的原则，并且没有使他们慑服而对被害者的清白无辜感到某种敬畏的话，他们就会像野兽一样随时准备向他发起攻击；一个人参加人们的集会犹如进入狮子的洞穴。”参见《道德情操论》，第106—107页。

② 参见拙文《康德的法哲学》，第三部分《康德法哲学的形而上学基础》，载于《西方法政哲学演讲录》，北京：中国人民大学出版社，第89—92页。

相当多的道德规范或戒条排除出去,那些不可能普遍化的、与其他更基本的道德规范容易发生无可调和的冲突的规范或戒条都不符合这条法则所包含的逻辑一致性的要求,从而无法使人遵守而不自相矛盾与冲突。这也促使人们从另一个角度来考虑,即凡是要求强普遍性的原理、规则和法则都必定会强行自身的普遍性,从而就要将与自身冲突的其他规范性要求排除出去,或者降低为不重要的、非普遍性的规范。

因此,正义能力就是一种用普遍的、强制的、公平的规范或原理来判断人的社会行为的能力,而后者自然也就包含了制定、实施和遵守规范或原理这样一层内容。这种能力在另一方面也体现为正义感。就此而论,正义能力主要就是一种理性的能力。我在这里可以断言,人是有正义能力的,而不必专门来论证这种能力的发展,因为权利等正义观念和规范的存在就是正义能力的明证,就像道德观念和规范的存在就是道德能力的明证一样。<sup>①</sup>

于是,关于政治哲学之独立于道德哲学的论证,其核心和关键就是证明正义观念和规范之独立于道德观念和规范,亦即关于这些规范的性质的论证。这就是下文的主题。

---

<sup>①</sup> 当然,这并不是说,关于正义能力与道德能力的证明是没有意义的,比如罗尔斯在《正义论》就专文讨论道德感的发展等问题(参见《正义论》第八章《正义感》前面部分)。不过,我以为,在这里康德式的论证是最为有效的方法,即既然存在着道德判断,那么就必定有道德能力的存在,关键点是要甄综、辨析和澄清这些能力的性质,而这里唯有的对象就是人行为的规范和行为本身,但是后者是实证学科的研究对象。与道德感这个说法相应,人们也时常说到正义感;在本书的语境里,正义感是以关于正义规范的意识为根据的。

### 三

政治哲学与道德哲学之间的关系,包括政治哲学与法哲学之间的关系,以及与其他相关学科的关系,都可以从根本上归结为正义与道德的关系,正义与法律的关系,以及正义与宗教、传统和习俗的关系。在今天,人们不仅看到而且通过研究揭示,政治哲学与经济学也具有素朴的、直接的联系,而这就意谓正义规范对经济活动的意义,而这一点所说明的恰是正义规范的普遍性的性格,而不是经济学具有某种规范的性质。就论及的主题所限,我这里主要分析政治哲学的规范即正义规范与道德哲学的规范即道德规范之间的关系,而其目的在于甄综与论证正义规范向来就具有的特征。在先前,这些特征是以蕴含的和不明的方式存在的,而在今天的营造式的政治哲学里面,人们就需要以清楚的方式将它们展示出来。

从人类社会规范的历史演进来看,在早期初民时代,社会之中的所有规范或规范性的东西大抵是混合在一起的,它们彼此之间的分离是一个逐渐展开的过程。源自于传统、习惯、巫术、权威、信仰、道德和政治等的规范逐渐分离开来,这个过程是以社会生活的日益复杂化和分化为前提的,也是与社会生活中的不同关系受到人们的不同措置这个趋势相一致的。道德规范最早与传统、习俗和原始信仰盘根错节地结合在一起,在日后的分化过程中,最具一般性的规范最先分离而独立出来,成为普遍性的规范,它们包括正义的、道德的和法律的等领域的规范或原则。一些准则被逐渐废弃,而另一些规范或戒条则始终都只是特殊的准则而

已,仅仅具有应用的或职业的伦理的意义。这个过程同时也就是新的规范产生、形成与演变的过程。迄今为止,这样一种过程并未最终完成,而各种规范之间的分离同样也不是完全和彻底的,它们之间依然保持着深浅不同的各种关联。而这也就意谓依然有新规范产生和分化出来的可能性。

就构成作为一门学科的政治哲学以及营造一种政治哲学理论这样的目的而言,主要的工作不是对这些规范的历史演进的考证,而是对基本正义规范以及它们的结构的论证。从理论上来说,并不是因为道德能力与正义能力之间的区别而需要在道德哲学与政治哲学之间划出界限,而是因为正义规范与道德规范之间存在着重要的差别才有必要将它们区别开来,所以人们首先具有关于正义规范与道德规范之间区别的意识,然后才意识到正义能力与道德能力之间的区别。在这个意义上,今天人们之所以能够清楚而明白地将政治哲学与道德哲学区别开来,乃是因为人们能够清楚而明白地将正义规范与道德规范区别开来。在下文论证和营造正义规范及其结构时,正义规范的特征会得到具体的规定,而在这里我只需将正义规范不同于道德规范或取道德规范而代之的一般特征予以概要的阐述就够了。

第一,正义规范必定是普遍的,这就是说,正义规范一旦确立,那么它就不允许例外。正义规范的这种性质最早体现在法律或者一般而言的律法之中。比如说,不许偷盗,作为一种古老的规范,它的禁止是不分时间和地点的,也不分主体和对象的。当然,有人会质疑说,自远古起,不许偷盗就是一条道德戒条,这样,它的普遍性要求也就是道德的普遍性要求。对此,我可以回答说,即使在今天,不许偷盗依然也可以视为一种道德规范,不过,它的重点在于消除人们相关的动机,虽然它也包含对行为的禁

止；正是出于动机的考虑，并不是所有的偷盗行为都必定受到道德上的指责。在道德判断中，人们常常会采取权宜的策略，用夺情的理由来处理在判断一个具体行为时不同道德准则之间的冲突，从而为一件不符合某个道德规范的行为提供另外的道德根据，通常是用行为的动机来为行为辩护。但是，作为正义规范的普遍性，要害就在于对行为的禁止，这就是说，一切如此的行为都是受到禁止的，而不论动机如何。

为了说明正义规范的普遍性，在这里我设计出三个例子<sup>①</sup>来进行分析。

例子甲。某个人为了不使另一个人因饥饿死去而去偷取食物供后者就食，他这样做是冒着挨揍甚至入狱的风险的。这在道德上是允许的，甚至还会受到道德上的嘉许。但是根据正义规范，这个行为是不正当的。尽管出于道德的考量，这样的行为最终会免受惩罚；但是，正义规范的要求并不会因道德考量而认定这个行为的正当性。措置这种特殊的事例，正义规范并不会放弃自身的普遍性要求，对每一件个例在判断上都采取权宜的态度，这样无疑就使正义规范自身矛盾而陷于瓦解。作为整个政治共同体的基本原则，在处理此类事件时，正义规范只是需要使其自身的体系尽量周全，比如社会救济原则就必须纳入正义规范的体系之中，从而从根本上避免有人单单因贫穷而成殒殒的现象。

我们再来看例子乙。一个贫病交加的人已经病入膏肓，但有极其强烈的求生欲望。同时恰好有一种药品或治疗手段能够延

---

<sup>①</sup> 我之所以说设计，乃是因为下面的例子并非实例。不过，类似的事情是在现实生活中找到的。

续他的生命,比如能够维持五年的生命等等。此人为了延长自己的生命,就偷窃了这种价值不菲的贵重药品,或者采用暴力强制医生为其进行这种价格高昂的治疗。从道德的立场出发,这个病人的行为仍旧能够获得同情,在道德上不受指责或仅受轻微的指责。但是,依照正义规范,他就必须受到惩罚,尽管鉴于实际情况有可能得到减刑的处理。

第三是对前两种状况的高度强化的例子。有某人 A 由于某种疾病行将死亡,除非他能够移植某种特定的健康的骨髓。他也恰好知道有一个人 B 的骨髓正是他所需要的那种配型,并且 B 正好身体健康,各方面的条件都适合于向 A 提供骨髓,而这甚至对 B 的健康没有任何的影响。A 所处的境况则既包括自身缺乏财力,亦包括 B 根本不愿意提供骨髓——即使有偿也不愿意。于是,A 出于求生的欲望就采取盗窃和强制的手段从 B 身上(以安全和卫生的方式)抽取骨髓供自己移植。依照正义规范,这自然是一个严重侵犯他人人身自由权的行为,是正义规范所不允许的。A 因此会受到严厉的惩罚——尽管鉴于其身体的状况,会得到某种程度的减刑。现在,此事在道德上该如何来判断?或者它会得到怎么样的判断?道德判断面对这样的事情必定会陷入矛盾,甚至与正义规范发生冲突。虽然 A 的行为违反了诸如不许偷盗、不许损害他人身体等若干道德戒条,然而在这个事件中 B 甚至会受到与 A 所受到的同样严厉的道德指责,因为救生同样也是一个重要的道德原则。因此,A 所受到的道德谴责会因为 B 的道德缺陷而减弱,甚至大大减弱。鉴于各自的实际状况,A 的动机和行为,与 B 的动机和行为一样可以由不同的道德规范来判断,而道德判断在这里就必定会陷入彼此冲突的困境。道德规范的

普遍性就消失在这种不可调和的矛盾之中。

人们需要注意的一点是,正义规范所指向的是人的行为,因此正义判断直接针对事,而不是人;或者准确地说,它所指向的不是整个的人,而是个人之中那些因行为和事件而牵涉进来的因素。在正义判断中,个人的动机自然也要受到考察,但是仅仅作为事件的一个组成因素,而不是作为判断的主要根据,甚至也不应当成为判断的根据。与之相反,在道德判断那里,动机构成了主要的根据。就此而论,道德判断所指向的是整个人,主要是人的动机,而行为处于次要的位置。因此,这里人们就看到正义规范之所以能够具有普遍性的一个重要缘由,这就是正义规范是单单指向行为的,针对行为本身而非动机或整个人这一特点,就使得正义规范的对象能够得到一律的规定。同样,正是由于这一性质,正义规范对人,一般意义上的人,就具有了最为广泛的包容性。任何个人,不会因他的个人的特殊性、他的观念与动机而受到正义规范的排斥;个人之受到正义规范的判断或惩罚仅仅是由于其行为的缘故。自然,在这里我们也同样要了解一个特殊的困难:人的行为固然是可以受到单独的判断的,出于正义规范的限定也可以针对人的特定的行为,但是惩罚却无法只针对行为,而总是要牵涉或覆载整个的个人。

因此,正义规范的第二特征就是对人的行为的外在限制。这是它与道德规范的一个重大区别。道德规范在注重外在行为的同时更注重行为的内在动机,只有动机与行为一致,那个特定的行为才能被称为是道德的行为。在这里,道德判断是遵循康德所说的定言命令与假言命令的区别规则的。而对于正义规范来说,偷盗是鉴于这个行为本身而受到禁止的,因为这个行为侵犯了他人的权利。反过来说,一个人取得某物而并不侵犯任何人的权利,那么这个行为

也就不能被算做偷盗。对一个行为是否偷盗的判定依据于攫取和侵占他人财物的事件是否实际发生,而不是动机是否出现和存在过。倘若行为根本没有发生,那么即使某人具有攫取他人财物的动机,甚至一直就有这样的动机,也不能被判定为违反了正义规范<sup>①</sup>。当然,这并不就导致如下的结论,即遵守正义规范不需要任何动机。因为就如前文所说的以及下文还要展开讨论的那样,政治哲学的主体是被视为兼具理性与合理性的个人。

第三个特征就是正义规范的公平性。有人将正义或正义规范的核心定义为公平,即在实施法律时对人的一视同仁。<sup>②</sup> 不过,就如我在后文所论述到的那样,正义规范的这个性质是以对人的资籍的规定为前提的。这一前提在古代与在今天具有相当不同的内容,这就是说,在人类社会—历史的相当长的一段时期内,不同的人受到不同的对待。在今天,公平具有普遍的意义,或者准确地说,达到了它的最大的普遍性。因此正义规范的普遍性就承带公平的要求,而公平同样也以普遍性为前提。<sup>③</sup> 这样,正义规范的公平原则在古代社会里面就是对同等资籍的人同等对待,而在今天这个原则就要求对所有人同等对待,而所谓“法律面前人人平等”就是对体现在法律中的正义的公平特征的一种简明的表达。

---

① 在具体的法律措置中,动机与行为之间的界线需要某些实证的规定。比如,一个人不仅具有盗取他人财物的念头,而且也已经详细地制定了相关的计划,准备好了必要的工具。在这个情况下,整个事件并不仅仅止于动机,而是应当被判定为已有行为了。

② 参见哈特,《法律的概念》,第158、201页等处。

③ 罗尔斯的“正义即公平”(或“作为公平的正义”)就是这个观点的最为简洁的一种表述。



第四,正义规范的强制性。正义规范在理论上被假定为是得到同一政治共同体的所有成员同意的,它的正当性就建立在这一点之上。但是,每个人(正义主体)都同意的这个原则,在实践上却面临巨大的困难,因为在事实上达到这样一种普遍的同意是不可能的。困难的另一个方面还在于如下一点,即一个政治共同体总是会有新成员不断的加入,新成员就得接受既有的规范,至少在相当长的一段时间内必须如此。这样,正义规范对这些新成员来说就是他们至少在程序上未同意而必须接受的东西。即便这里予以最为谨慎的限制,新成员仅限于既有成员的后代,情况依然如此。情况的复杂性还在于,即使已经接受这些规范的个人,他们的观念和想法也会发生变化,重新审视既有的规范,态度和立场随之发生某种变化。正义规范并不能够因此而随时进行更改,它依然必须维持它的普遍性和公平性,于是对于上述那些人来说,正义规范就成为一种外在的强制。

正义规范的第五个特征是确定性。正义规范乃是一个政治共同体之中最根本的规范,它的内容是确切地规定了的,是作为政治共同体的根本法则而颁布出来的,而为这个共同体的其他规范、秩序和制度的根据,甚至反过来成为基本观念的根据。<sup>①</sup> 在今

---

<sup>①</sup> 斯密当时也充分认识到正义规范的这一特性。他说,“但是,有一种美德,一般准则非常确切地规定它要求作出的每一种外在的行为,这种美德就是正义。正义准则规定得极为精确,除了可以像准则本身那样准确地确定,并且通常确实出自与它们相同的原则者外,不允许有任何例外和修改。”参见《道德情操论》,第214页。他还说,“正义准则可以比做语法规则;有关其他美德的准则可以比做批评家们衡量文学作品是否达到杰出和优秀水平而订立的准则。前者是一丝不苟的,准确的,不可或缺的。后者是不严格的、含糊的、不明确的,而且告诉我们的与其说是如何臻于完美的、确实无疑的指示,还不如说是有关我们应该指望臻于完美的一般设想。”参见《道德情操论》,第215—216页。

天,正义规范的这种确定性还以其普遍性的性格扩展到国际社会,比如联合国人权公约规定了基本人权的条款。人们可以看到,正义规范的普遍性和公平性特征都蕴含了对确定性的要求。由于正义规范的核心并非在于单纯限制个人做什么,而是在于限制个人或者社会对于任何其他个人的作为的界限,因此其内容是确定而有限的,是可以得到清楚的规定的。在今天,正义规范事实上已经衍生出了一个庞大的法律体系,或者更准确说,它将所有的法律都整合在一个符合自己原则的体系之下。不过,正义规范与其他法律之间的一致性是一个构造和整合的过程,而这个具体化的过程,固然一方面使正义规范化身为可实际执行的依据,但同时却也会使规范之间深藏的矛盾和冲突展开,从而展示正义规范的局限性。

尽管如此,我还是要强调,正义规范的内在一致性是其第六个特征。一种理想的情况是,构成一个体系的正义规范可以从若干基本观念演绎出来。现代以降,曾有不少人进行过这样的尝试。此种方法在若干限制性的条件下,是有其可能的。但是,它所要面临的一个最大的困难是,它可能演绎出多数人所不能接受的规则。不过,正义规范却既不可能追求也达不到公理系统的那种一致性。正义规范的体系不可能成为一个形式化的系统,它只能是一个实质性的规范体系。我们可以说,在今天,正义规范的体系是一个具有形式化倾向而受实质性境域约束的体系。首先,类似于公理的基本观念及其原理,其实并非是不证自明的,它们源自社会—历史的实在,经过反复的理论抽象与提炼和大众的承认而成为普遍性的东西,并且似乎具有了不言自明的性质。其次,它们在内容上是多样的和多维的,因为人的基本要求和行动

是多样的和多维的。因为多样,在其原初的和本来的意义上,正义观念和原理之间就存在着冲突,因为多维,不同的正义观念和原理之间就有衔接和过渡的问题。同样的问题也自然会延伸至各种正义规范那里。政治哲学的任务,当然是理论的任务,就是在正义规范的体系之中,在澄清基本观念与原理的内容和揭示它们可能覆载的领域的基础上,调整它们彼此的要求,使之彼此协调,而又不侵蚀彼此的核心。因此,在最基本的观念与原理层面,一致性就体现为协调性,或者说体现为兼容性。第三,对政治哲学来说,正义观念与原理、正义规范之间的一致性是由构造出来的。这种一致性要求不仅体现在基本规范之间,也体现在正义基本规范与具体规则即法律之间的关系上,而且也体现在不同法律之间的关系上面。需要提及的是,基本的正义规范始终要求其他的法律等与其保持一致,在实践中这种一致性要求就体现为强制性——这个特点在后面论述基本权利等内容时我还会再予以讨论。兼容性的情况也是如此,因为它关涉源于不同正义观念或以不同正义观念为本的规范或法律之间的关系,也关涉这些正义规范和法律与那些非其直接所本的那些观念和原理之间的关系。第四,正义观念、原理及规范之间的一致性和兼容性之所以可能的重要条件,还包括如下一些因素:正义观念及规范所指向的是人的行为,而不是整个人——这在前面已经提及;正义规范在本质上是禁止性的,而非许可性的;正义观念规范承带行为的现实性,而不像道德规范那样不考虑行为的现实可能性,至少不重视行为的现实可能性。

我关于正义规范特征的上述概括可能会受到如下的反驳,即道德规范也同样具有上述那些特征。一个合理而有效的路数不

是逐点来论证它们不是道德规范的特征,而只是证明,一旦某种道德规范能够具有上述六个特征,那么它就成了正义规范,而不再是道德规范了,尽管人们只要愿意,依然可以将之视为道德规范。这可以视为正义规范对于道德规范的居先性。上述所举的“不许偷盗”的戒条就是一个经典的例子。这里可以来比较另一个同样古老而至今依然只保持为道德规范的戒条,即“不许说谎”。虽然作为说谎的特例如造谣惑众等受到法律的禁止,但是“不许说谎”却不具有普遍的强制性:即任何人在任何时候都不许说谎。这不是因为每个人都无法避免说谎这个经验事实,而是因为许多谎言即便不是善意的谎言也并不构成对他人权利的侵犯。诸如此类的其他一些道德规范的情况也是如此,它们的共同特点就是:个人是否遵循和坚持那些规范或戒条并不影响或牵涉他人的权利或关切。

#### 四

在政治哲学与道德哲学之间划出清楚的界限,在理论上和在实践上都具有重要的意义。从理论上来说,作为独立学科的政治哲学可以表明和论证任何一个政治共同体的正义观念和正义规范是如何自主地成立,而不必依赖于任何其他的观念与规范,尽管后者的支持对它来说仍旧是非常重要的。它同时可以自主地甄综、澄清和论证基本的正义规范,并将它们与道德规范清楚地区别开来。在实践上,由于正义规范能够清楚地与道德规范以及宗教的、传统和习俗等的规范区别开来,并且有其自主的有效性和力量,从而能够将那些仅仅为道德的、宗教的或习俗的却僭称正

义规范的主张与要求排除出去,因为后者强行的结果就恰是对正义规范的侵害,也就是对个人权利以及民主等这样一些基本观念的侵犯。它们在实践上的滥行远比理论上的混淆严重得多,危害当然也就大得多。下面我将从几个方面来阐述此种区分的实践意义。

第一,在今天的社会—历史实在中,个人在道德、宗教、习俗以及其他观念上的多元性,乃是个人享有同等资籍从而得到公平对待的基本境域。这样一种学说被称为理性多元主义。根据这种学说,人们所遵循的共同的正义规范并不以特定的道德、宗教或其他主义为归依和根据。这样,这种正义规范也就能够包容一切不与之根本冲突的道德的、宗教的或其他的主张,从而也就能够容纳、维持和保护个人在上述意义上的多样性。毫无疑问,理性多元主义能够行之有效,其理论的与认识的前提,就是正义规范之得到明确的规定,而与其他的特殊的规范区别开来。

第二,在现代社会,一种反复出现的现象就是一些人着意以一些特定的道德规范或戒条来充任政治共同体的根本原则和基本规范,从而将一些原本特殊的规范,或者是出于特定群体的特定的信念或关切,或者是适用于特定范围的准则予以普遍的推行,由于它们缺乏普遍性的性质,所以这些准则通常就沦为特定群体谋取特殊利益的工具,或者它们本身就是服务于这样一个目的的。不过,在实际的情形中,并非单单道德戒条或主张在发挥作用,道德的东西通常是与宗教的和意识形态的原则或规范混合在一起的。宗教的、意识形态的或其他种类的观念和原则如欲充任政治共同体的基本原则或规范,就需要化身为道德的规范或戒条,或至少以道德观念为支持或奥援。这样,呈现在人们面前的情形常常就是一如下述:道德观念或规范成为宗教的、意识形态

的以及其他各种观念、原则或规范的表面的理由,而且常常也就是最能直观地奏效,亦即最能打动人的理由——后者也就是道德的名义总是会被各种宗教、意识形态等主义所借用或滥用的原因所在。

第三,在今天,正义规范与道德规范的一个重要区别,就是正义规范乃是以确保个人自由和权利为根本目的的,而道德规范却并不受这样的限制。各种各样的道德学说因为对善的不同理解和规定,其规范的内容会呈现出重大的差别,而其中一些是与个人的自由权与权利相冲突的。比如至善主义的道德要求就是与个人对生活自由选择的权利相冲突的。倘若这些道德规范或戒条为人强制地推行,那么一个政治共同体或社会就会是一个专制的王国;倘若它已经就是一个专制的国家,那么它必然要将道德的观念——而不仅仅是正义的规范当做基本的观念与原则;倘若不是,那么在它将道德观念或规范作为普遍的观念、原则与规范来强制推行之时,就会把这样的政治共同体变为专制的国家。在现代社会,事实上只有政教合一的国家,才会强行地将道德观念与规范当做社会的根本的政治观念、原则与规范。而正如前面所说,这样的道德观念与规范实际上总是掺杂并掩盖了许多宗教的、意识形态的和其他缺乏普遍性的因素。

第四,在现代社会,以道德的名义进行治理的政治共同体不可避免地会陷入某种现代等级制度。强制推行某些道德规范而以之为社会一般规范的人或阶层需要以某些特权为前提;或者反过来说,正是因为具有了某些特权他们才可以如此行事。但是,等级制始终就承带双重标准,尤其是道德的双重标准。一种虽然并不必然而屡屡发生的现象就是:具有那种强力实施某种道德规范的特权的人恰恰是那些道德规范的违反者,或者同时是其

他更为广泛的道德规范的违反者。但是,这里的关键不是在于道德的双重标准,而是在于等级制与现代正义观念是不共戴天的。

综上所述,在理论上将政治哲学与道德哲学区分开来,同时严格确定正义观念与正义规范的内容,而将道德观念、原则与规范归入个人或团体的自主选择的领域,这正是当代政治哲学所承当的一个重要的理论任务。

在政治哲学与道德哲学分道扬镳之后,道德哲学还将从事何种工作,以及道德规范还包括什么内容,这并不属于政治哲学的任务。然而,在这里简略地分析一下那些原本属于正义的而被视为道德的观念及其普遍规范从道德之中分离出来之后,道德规范还包括一些什么样的内容,对于理解政治哲学与道德哲学的区别,以及正义规范与道德规范的区别,仍然是有襄助的意义的。

道德观念与规范大致还包括如下几类内容。第一,一些普遍性的但内容与界限都相对模糊的主张与要求,如孝、义、慈、友、悌、博爱和乐施好善等,这些传统的道德规范在今天依然有其一般性的意义,但却无法予以普遍的推行;第二,一些似乎受到普遍赞扬却难以为许多人接受为自己的准则的美德,比如勤奋、谦虚、节俭、勇敢;这些关乎个人品格的美德并不独立地成为某种善的东西。第三,一些原本出于宗教的根据而似乎具有普遍特征,但在今天却相当个人化的规范或准则,比如杀身成仁、禁欲和素食主义等。第四,就是所谓的应用伦理,它包罗的内容太过广泛,从生命的价值到职业微笑的意义,都可以归到这一类道德要求之中。

上述这些道德规范或要求在其主张所及的内容和范围上,彼此之间具有相当大的差异,甚至是彼此冲突的。但是,它们都有一个共同的特点:这就是要求成为什么样的人,或者去做什么;因

此,道德观念与规范就此而言是敦促的,虽然在遵循正义规范的前提之下,它们都可以成为个人或团体的选择,或曰道德选择。但是,它们一旦强行要求普遍化,那么就不仅会与正义的规范形成直接的冲突,而且也会导致彼此之间的冲突。

不过,就道德哲学本身来说,正是由于道德主张的这种不确定性和包容性,所以即便在政治哲学与道德哲学明确区别开来之,它依然会对一切可能的道德判断进行研究,从而在相当长的时间内并不会理会这种区分的意义。但是,正如在现代学术体系形成的过程中,那些自然科学、社会科学和人文学科从哲学之中分离出去而自成一体过程中,哲学依然在对一切发表意见,直至最终找到自己的领域一样,道德哲学最终也会觅到自己的适当的地盘。当然,同为哲学的活动,道德哲学在探讨人类价值规范时,为正义规范提供新的因素或支持这样一种可能性,依然是存在的。就此而论,政治哲学与道德哲学,正义规范与道德规范当是彼此支持的。在实践中,一个具有成熟和稳定正义观念与正义规范的政治共同体,同样最适合于各种与正义规范不相冲突的道德规范发挥作用,甚至在一定情况下,使它们能够在与正义规范相冲突而不严重冲突的情况下发挥作用。另一方面,一个具有良好的道德秩序的成熟的政治共同体,它必定具有良好的正义秩序,即政治秩序。正义规范为道德规范的施行造就了一个合理、公平和稳定的社会结构。在人们认识并且承认正义观念和规范与道德观念与规范之间的区别时,这种现象就可以看得更为清楚。——当然,人们也可以说,道德规范的实施并不需要特定的社会结构,这样才显示出道德规范的力量。不过,这种观点看来是无须驳斥的。



# “政治”概念之分析

江宜桦

## 一 如何分析这个问题

政治学是一门研究政治现象、政治问题的学科,但是什么构成“政治”,却不是一个容易回答的问题。孙中山说“政是众人之事,治是管理,政治乃是管理众人之事”。伊斯顿(David Easton)说“政治是社会价值的权威性分配”。这两种定义是国内学子耳熟能详的说法,但是我们都知政治的意涵远比这两个定义复杂。譬如说,政府要不要增加税收以支应社会福利的需求,这是“众人之事的”管理”;但是麦当劳汉堡要不要降价促销,也是“众人之事的”管理”,算不算“政治”呢?又譬如各县市能获得多少中央补助款,是“权威性分配”的典型例子,自然属于“政治”事务;但是反战团体发动街头示威与警察对峙,与“权威性分配”扯不上关系,难道就不算是“政治”?

追问“什么是政治”就像追问“什么是宗教”、“什么是道

德”、“什么是文学”等问题一样,注定不会有清楚的答案。前述孙中山、伊斯顿的两种说法,并不是本身有何错误,而是无法掌握政治现象所呈现的复杂风貌,难免出现挂一漏万的情形。因此,如果我们想要研究什么是“政治”,什么构成“政治”与“非政治”的分野,就必须有面对一个复杂世界的心理准备。我们探寻的结果,有可能只是增加了一些孙中山或伊斯顿式的不同定义。这些定义能指出某些别人忽略的政治现象,但不能完全取代别的定义,成为唯一正确、涵盖最广的定义。不过,如果我们的探讨方式得宜,也许我们可以在分析的过程中厘清一些似是而非的观点,使最后的结论具有更大的参考性。

那么,我们要用什么方法开始研究“政治”的意义呢?粗略看来,有三种研究途径似乎比较值得考虑。为了方便讨论起见,我们不妨分别称之为“现象学的途径”、“思想史的途径”以及“概念史的途径”。

“现象学的途径”是直接面对日常生活世界的经验,仔细搜集并分析人们使用“政治”一词时,所意指的对象或内涵究竟是什么。我们可以在不预设任何立场的情况下,分析目前人们使用“政治”这个词汇时,所牵涉的意义脉络以及语言内涵,从而逐步归纳出一个或数个大家普遍接受的用法。具体来讲,我们可以逐一讨论人们使用“政治人物”、“政治立场”、“政治责任”、“政治考量”、“政治斗争”、“政治正确”、“政治干预”、“政治发展”、“政治任命”、“政治婚姻”……语汇时,分别指涉那些现象,以及这些现象的要旨。譬如说,“政治任命”指的是一个长官不从专业能力或工作表现着眼,而以属下是否效忠于己,是否有助于自己巩固权位的角度出发,所做的人事任命。“政治责任”指的是法律责任及

行政责任之外,一个官员为了给人民(或人民的代表)某种观感上的交代,所笼统承担的责任。用这种逐一过滤分析的方式,我们或许可以得到一些比较核心的“政治的意义”。

但是这种研究途径有两个缺点,值得我们斟酌。第一,日常生活中使用“政治”字眼的情况太多,而且有些用法只有使用者才知道他们所指涉的意义。因此我们预测这种分析可能会导致庞杂分歧、莫知所终的结果,对掌握政治的核心意义帮助不大。第二,以日常生活用语为出发点,好处是比较贴近一般大众的生活经验,但坏处是过于局限在一时一地的了解,容易忽略不同地区、不同时代对“政治”的想象,从而错过了人类历史上此一概念所能提供的启示。

“思想史的途径”正好可以弥补上一途径的不足。所谓“思想史的途径”,是从人类历史中发掘出政治问题如何被界定、政治主张如何被提出。基本上,不管过去的思想家有没有使用“政治”这个字词,我们都可以假定他们对自己处身所在的社会,进行过与(广义的)政治现象有关的观察与评论。他们的论述,尤其是其中较著名人物的论述,就可以成为我们分析政治意义何在的素材。因此,以西方历史来讲,从柏拉图、亚里士多德、圣奥古斯丁,到马基雅维里、洛克、卢梭、黑格尔等等,都是我们应该研究的对象。而在中国历史上,孔子、孟子、荀子、韩非、庄子、贾谊、柳宗元、朱熹、王阳明等人之著作,则成为我们找寻灵感的宝藏。简单讲,“政治”观念的研究也就等于“政治思想史”的研究。

“思想史的途径”的优点是对象明确、素材丰富,不像“现象学的途径”那样漫无边际却又模糊笼统。但是它的主要缺点是完全等同于现有政治思想史的研究,虽然可以帮助我们了解个别思想家如何看待人性、国家、政权、法律、宗教、革命等问题,却无法聚

焦于政治本身,说明政治的特质。此外,如果我们把所有思想人物都列为研究对象,却不理睬其中许多人根本没有,或极少使用“政治”这个概念,那就表示我们已经预设了某种判定“政治”的标准。这个标准似乎跟权力、政府、国家、秩序等问题有关,因此我们才会研究柏拉图、马基雅维里或马克思,却不研究哥白尼、莎士比亚或歌德。换言之,在我们着手研究“政治”的意义之前,我们仿佛已经知道“政治”的意义大概是什么了。

为了避免“思想史的途径”这种“倒因为果”的矛盾,我们可以进一步考虑采取“概念史的途径”。所谓“概念史”,是说我们扣紧“政治”或“政治的”(politics or the political)这个词语,针对那些真正使用过这个概念(concept),并且对这个概念的内涵发展产生重大影响的思想人物,分析他们对这个概念的界定与阐述,从而了解“政治”一词在概念史上的几个重要形态。如此一来,我们就不必花费过多的精力在分析日常用语之上,也不必为了建构完整连贯的政治思想史,而斤斤计较每一个可能对政治理论有所贡献的人物。我们直接把注意力放在历史上几个对“政治”概念有所申论的思想家身上,通过他们的分析来了解“政治”的意义。并且在这个基础上,尝试厘清“政治”概念所牵涉的几个重要问题。

如果说“思想史的途径”的缺点是把网撒得太大,以致无法聚焦讨论;那么“概念史的途径”的缺点就是把网撒得太小,势必会忽略掉若干重要的“政治”思想家,例如马基雅维里、黑格尔或密尔等等,因为他们或者根本没使用过“政治”及其同义语,或者讨论“政治”的篇幅很少。但是,如果我们的目的是要建立一个探索的起点,则“概念史的途径”必然是不可避免的研究方法。“概念史”的分析也许不能穷尽我们对“政治”的想象,却能提供我们想

象之旅的起点。没有这个起点,我们将如同漫步于太空之中,永远找不到着力的方向。因此,下面我们就以扣紧“政治”概念的方式,分析亚里士多德与韦伯(Max Weber)所提供的典范性界定,并进而讨论当代“政治”概念的几种主要发展。最后,笔者再分析“政治”概念所经常涉及的几个问题,并探讨共通的界定是否可能。

## 二 政治概念的古代与现代意义

对西方人来讲,“政治”作为一个抽象名词(无论是英文的 *the political*,法文的 *le politique*,或德文的 *das Politische*),毫无疑问与希腊人的实际政治生活经验有关。因为从字根上来看,它们都是希腊文“城邦”(polis, city-state)的衍生字。“城邦”原本是公元前五六世纪左右希腊半岛上盛行的人群组织形态,由数万到数十万的人口所构成。每一个城邦享有相对独立的统治权,对外可以与其他城邦结盟或作战,对内则自有一套宪政法律制度。有的城邦由少数人掌握支配的权力,实行“贵族制”(aristocracy)或“寡头制”(oligarchy),例如斯巴达;有的城邦将统治权开放给比较多的成年男子分享,实行“民主制”(democracy),例如雅典。

照理说,“城邦”既然是个中性的、经验性的名词,城邦生活的描述就应该包括贵族的、寡头的、民主的、君主的组织形态,而没有单一的指涉。但是,由于雅典在希腊文化生活中扮演着领袖群伦的角色,人们关于“城邦”的理解,以及其他种种与城邦有关的概念,都不由自主地以雅典经验为典范。因此,原本只是指涉“城垛”(the citadel)所在或指涉城垛内外居民全体的“城邦”,慢慢变成一个强调“全体公民共同体”(the civic community)的概念。在这个基础之

上,希腊人赋予了所有与“城邦”有关的概念种种特定的意义,一直影响到我们今天对“政治”的理解(Barker, 1946: lxi—lxvi)。

举例而言,希腊文的 *politēs* 是指享有参与城邦事务权利的“公民”(英文的 citizen); *politeia* 是城邦的“宪法”、“政体”或“生活形态”(constitution, regime, or a way of life); *politeuma* 是掌握城邦统治权的“统治团体”(governing body); *politikos* 是“政治家”(politician or statesman); *politikē* 是与治理城邦事务有关的“政治学”(political science); 而 *politika* 则是所有与政治有关的事务之形容词(things political), 同时也是亚里士多德著名的《政治学》之书名(Barker, 1946: lxvi; Keyt, 1991: 2)。我们可以看得出来,在古希腊文之中,所有与政治有关的概念都由“城邦”衍生而来,而且它们彼此之间保有字根上的关联性,这与后来拉丁文或其他现代欧洲文字的分歧情况(如 state、citizen、constitution)完全不同。

希腊经验对“政治”概念内涵影响之深远,素为政治思想学者所强调。如英国政治学者 John Dunn 就曾公开指出:政治(politics)是一个不折不扣、源自欧洲的字眼与范畴(Dunn, 2000: 11)。在这个深受希腊经验制约(尤其受雅典经验制约)的概念中,学者们进一步分析出若干重要成分,以之为古典“政治”概念的要素。首先,政治意谓“公共”(common, *Koinos*, *xynos*),与“私人”、“个人”、“自利”等概念对立。其次,政治指涉“自由平等之治”(rule of the free and equal),与“专制、独断”(despotic)形同水火。最后,政治只适用于城邦之内的事务,至于城邦与城邦之间的关系,则与政治无涉(Meier, 1990: 13)。这些古典政治概念的特质乍看之下十分奇怪,但如果我们以亚里士多德的学说为例,就会了解希腊人何以如此理解政治。

亚里士多德可以说是古代西方阐释政治概念的佼佼者,他对城邦、公民与政体的界定,提供了古典政治观的最佳典范。在《政治学》一书中,亚里士多德认为城邦不仅仅是人们为了促进相互利益的结合,而是“追求最高善的政治共同体”。他说:

我们看到,所有城邦都是某种共同体,所有共同体都是为着某种善而建立的(因为人的一切行为都是为着他们所认为的善),很显然,既然所有共同体都在追求某种善,所有共同体中最高的并且包含了一切其他共同体的共同体,所追求的就一定是最高的善。那就是所谓的城邦或政治共同体(Pol. 1252a1—6)。①

城邦是追求最高善的政治共同体,而所谓最高善(the highest good),指的是“幸福美好的生活”,也就是兼备外在诸善(如财富、权力、声誉),身体诸善(如健康、美貌)及灵魂诸善(如勇敢、节制、正善、明哲)的生活。三者之中,尤以灵魂诸善为最重要。城邦之所以能帮助人们实现幸福美好的生活,主要是因为它提供了公民参政的管道。当一个人能够以公民身份与他人互动往来,他就有机会砥砺德性,体会公共生活的精义。②

亚里士多德关于“公民”的讨论,是《政治学》一书最脍炙人口的部分。他认为城邦由公民所组成。欲了解城邦,就必须了解公民。有些人认为公民是定居于同一城邦者,有些人认为公民必

---

① 本文关于《政治学》部分的引文,采用的是颜一、秦典华(2001)的译本。

② 关于亚里士多德城邦理论的要义,请参阅江宜桦(1995a)、苑举正(1998)。

须是同一血缘族群的后代。亚里士多德排除这些说法,主张我们以“参政与否”来界定公民。他说:“单纯意义上的公民,就是参与法庭审判和行政统治的人,除此之外没有任何其他要求。……凡有资格参与城邦的议事和审判事务的人都可以被称为该城邦的公民,而城邦简而言之就是其人数足以维持自足生活的公民结合体。”(Pol. 1275a23—b23)

这种界定“公民”身份的方式,显然偏重于民主政体的经验,而与君主制或寡头制有所出入,因为后者要不是没有公民大会、要不就是只有少数人垄断行政司法工作。亚里士多德对此知之甚详,但是他却认为:“我们的公民定义稍加修改,同样可以适用于非民主政体的城邦。”其实,这个差别是很大的。在民主政体中,许多人都可以以自由平等的身份轮流担任官职或审判的工作,并定期出席公民大会议决城邦的重要事务。但是在寡头政体中,行政及司法工作由少数家族长期垄断,公民大会也偶尔才召开一次,公民身份形同虚设。至于在君主制国家,一般人甚至没有机会成为亚里士多德意义下的公民。换句话说,亚里士多德以民主政体的经验定义公民,再以公民的组成定义城邦,其结果是使“政治”概念与民主政体的实践产生特别紧密的关联性。而这种特殊性,我们可以在亚里士多德讨论“政治动物”与“政治统治”的问题上,看得分外清楚。

亚里士多德说:人天生是政治的动物。所谓“政治的动物”,可以指涉人具有“群居互动”的特性,就像蜜蜂、蚂蚁一样。但是,“政治的动物”也可以翻译成“生活于城邦之中的动物”,而使得人突出于蜜蜂、蚂蚁之上,成为更具有政治性的动物。就此意义而言,人之所以比蜜蜂、蚂蚁更政治,显然不是因为人比其他生物



更热爱群居生活,而是因为“人是唯一具有语言(*logos*)的动物”(Pol. 1253a9)。所谓“语言”(或“理性言说”)(*logos*, rational speech)是相对于“声音”(*phone*, *voice*)而言,亚里士多德认为声音可以表达悲哀与欢乐,是一般动物(包括人类)都具有的机能。但是语言则能表达利与害、义与不义(*the advantageous and the harmful, the just and the unjust*),使理性沟通成为可能,也使城邦政治生活成为可能。“和其他动物比较起来,人的独特之处就在于,它具有善与恶、公正与不公正以及诸如此类的感觉;家庭和城邦乃是这类生物的共同体”(Pol. 1253a10—18)。换句话说,人类是唯一能对是非善恶与利害得失做观念思考的生物,语言表达了人类对这些问题思考的结果,通过语言的表达与意见的交换,人成为最善于经营政治生活的动物。<sup>①</sup>

亚里士多德将“语言”带进“政治动物”的讨论,使“政治”与“理性沟通”或甚至“善与恶、公正与不公正”发生密切关联,这是西方古典政治概念的一大特色。另外,他在分析统治的类型时,将“政治统治”界定为“自由平等公民之治”,则是另一个影响深远的动作。

亚里士多德基本上将人际之间的互动——尤其就组织生活的管理而言——区分为三大类:“家务管理”(household management)、“主奴之治”(mastery)及“政治统治”(political rule)。家务管理是家父长对妻儿及家计事务的管理,这种治理的着眼点是为了被治者的利益,因为妻儿是弱者,需要家族中的长

---

<sup>①</sup> 参阅江宜桦(1995b)以及苑举正(1998: 34—35)。关于不同的论译意见,请参考陈瑞崇(1996: 49—57)。

者强者照顾。虽然主管这些事务的家父长也有可能因照顾妻儿而得到对自己有利的结果,但这种利益是附带性、偶然性的。与此正好相反的是主奴之治。主奴之间为彻底的不平等关系,主人驾驭奴隶完全是为了本身的利益。他让奴隶替他耕田、放牧、做粗活,以便自己能悠闲参与城邦丰富多彩多姿的政治生活,或享受居家安适之乐。当然主人为了确保奴隶听话,多少也会给予奴隶一些好处,但这些好处微乎其微,不能与主人自身的利益比较。至于政治统治,其精神就与此二者截然不同。政治统治是城邦自由公民施行于彼此之间的平等之治。政治统治的主体与客体都是具备自由人身份的平等公民,他们为了让人人有机会参与政治、砥砺德性,于是协议出“轮流统治”(rule in turn)的原则,大家都有一段当统治者,但没有人可以终生发号施令。政治统治是一种“利益平均分享”的统治方式,也是亚里士多德建议理想城邦应该实行的统治方式(Pol. 1252a7—16, 1255b16—20, 1277a32—b14, 1278b31—1279a16, 1324b23—35)。<sup>①</sup>

我们从亚里士多德关于城邦、公民与理想政体的讨论,可以得出古典政治概念的几个特色。第一,政治关涉公共事务与公共利益。第二,政治是自由平等公民的轮流统治活动。第三,政治活动预设人的理性言说能力,越是非理性的暴力行为越远离政治。第四,政治与个人幸福美满的生活有关,而幸福生活是充满德性的生活。第五,政治主要是一个城邦内部的活动,城邦之外或城邦与城邦之间,已经不再属于政治的范畴。这些特色到了近代以后,似乎都产生了极大的变化。

<sup>①</sup> 详细的讨论,参见江宜桦(1995b)。

“政治”概念在近现代西方思想史上的变迁,并没有一个明确的起点。通常学界以马基雅维里或霍布斯为现代政治观念的奠基者,主要原因是前者将政治与道德分离(或者说,赋予政治领域自主的道德性),而后者从个人主义的角度重新界定了国家的功能。但是,尽管马基雅维里与霍布斯对现代政治思维影响深远,他们却没有在“政治”(the political)这个抽象普遍的概念上,留下足资发挥的文本。整个近现代政治概念的发展,一直要到韦伯身上,才有了明确的理论化解释。因此,我们可以直接以韦伯的说法,作为现代政治概念的典范。

韦伯是个社会学家,可是没有人否认他对政治理论的影响,尤其在“政治”、“权力”、“国家”等几个关键概念的界定上,韦伯几乎可以视为现代思维的典范。在《政治作为一种志业》的演讲中,韦伯一开头就定义“政治”。他说每一种自主的领导活动都算是政治,但是我们比较习惯的,是以政治指称人们对于国家(state)这种团体的领导(Weber, 1991: 170)。“国家”是一个现代概念,就像“城邦”是一个古代概念一样。韦伯认为现代意义下的国家是一种奠基于领土之上的强迫性人群组织(a compulsory organization with a territorial basis),其特征包括:立法权控制下的行政与法律秩序、属人及属地的管辖权等等。但是最重要的,国家是唯一宣称拥有正当使用武力(physical force)的垄断权的组织(Weber, 1978: 56)。用韦伯的话来说:“国家者,就是一个在某固定疆域内……肯定了自身对武力之正当使用的垄断权利的人类共同体。……只有在国家所允许的范围内,其他一切团体或个人,才有使用武力的权利。因此,国家乃是使用武力的权力的唯一来源”(Weber, 1991: 171)。

韦伯界定国家的方式与传统(或古典)政治理论所采取的方式

式截然不同。亚里士多德说城邦是为了追求最高善的最高政治社群,而最高善是指幸福美好的生活。但是韦伯却再三强调,国家不能用它的活动内容或目的(end)来加以界定,因为没有什么活动或目的,不曾在某时某地,被某种团体引为己任;同时也没有什么工作或目的,永远特属于国家或其前身。可见像“实现幸福美好的人生”这种亚里士多德认为非城邦莫属的功能,在韦伯眼中并不是国家特有的工作。至于其他活动或目的——如“提供生计”、“奖励艺术”等——当然就更不是国家专属的活动(Weber, 1991: 171; 1978: 55)。

既然国家不可能从它的目的或活动内容加以界定,韦伯乃进而主张国家必须从它“特具的手段”来界定。他认为所有的政治团体(包括国家在内)所特具的手段,就是“武力的使用”。武力当然不是国家经常使用或唯一可用的手段,但是武力乃是国家特有的手段(Weber, 1991: 171)。更精确一点说,虽然其他团体也会使用武力,但是只有国家会宣称(并且在事实上拥有)自身垄断了使用武力的正当权利(Weber, 1978: 55)。因此,国家的特色有二:第一,有特定的领土;第二,垄断武力的使用。而这两个特色都跟国家的目的无关,目的并不是界定国家的关键。

韦伯的“政治”概念是指国家这个层级的领导活动,而国家又是特定疆域中正当武力行使的垄断者,因此政治必然与权力或支配有关。前面已经说过,武力虽然是国家特有的工具,但国家并不必经常地使用武力。在正常的情况下,国家的领导是通过各种具有正当性的权力机制来展现。这就难怪韦伯在进一步界定政治时,直接让“政治”与“权力”(power, *Macht*)发生关联。他说:“我们可以如此界定‘政治’:政治追求权力的分享、追求对权力的

分配有所影响——不论是在国家之间、或者是在同一个国家内的各团体之间”。权力可以是实现其他目的的工具，也可以是目的本身（所谓“为了权力而追求权力”、“享受权力所带来的快感”）。在这里韦伯相当有意识地保持一致，让他的“政治”概念不与任何实质目的扣连，而纯然只与“权力”这种普遍性的工具（或工具作为目的自身）有关（Weber, 1991: 171—172）。

政治既然是指涉权力的追求、支配与分享，政治人物的本色便自然与“斗争”有关。不像古典政治观之强调理性沟通，韦伯的现代政治观着重的是立场分明的斗争与抗衡。他说政治人物必须有所信仰、采取立场、勇敢斗争。相对于一般行政官员之以克制己见、服从领导自许，政治家的特色正好是要鲜明地表达自己的好恶、以热情与判断力追求所选择的价值。但是，韦伯也再三提醒，由于从事政治的人无异于撩拨魔鬼的力量，因此政治人物必须要有责任感。他不能放任自己被“心志伦理”所支配，只顾行为的动机与目的，却完全不管行为的可能结果。相反地，他必须要有“责任伦理”，要认清高尚的动机不一定产生美好的结果，从而愿意严肃面对现实的限制，承担自己行为结果的责任（Weber, 1991: 194—239）。

韦伯对“政治”概念的讨论虽然简短，却揭示了现代政治概念不同于古典政治概念之处。第一，现代政治概念不再与任何实质性的伦理或道德目标有关，而纯然是一种活动或行动的范畴。第二，现代政治概念所指涉的活动是权力活动，不是沟通说理的活动。第三，现代政治概念比传统政治概念更预设“敌友关系”与“斗争”的必然性，政治不再是善意相向的公民彼此砥砺德性的作为。第四，政治斗争或权力争夺不仅

发生在一国之内,也发生在国与国之间,因此政治现象无所不在。

本节以亚里士多德与韦伯为代表,简要地分析了西方古典政治观与现代政治观的异同。在这个基础之上,我们接下来将进而讨论当代几种比较重要的政治概念,一方面借此观察当前政治概念之多样性,另一方面则逐渐聚焦于几个关键问题,以作为第四节综合讨论之用。

### 三 当代理论家的“政治”概念

在韦伯之后,“政治”概念的讨论日益盛行。二十世纪几次重大的政治变动提供了思想家探索政治本质的背景,其中思考较敏锐者,纷纷著书立说,直接或间接地碰触此一议题。由于论者甚多,本文无法一一列举,但是若从代表性着眼,我们似乎可以卡尔·施米特(Carl Schmitt)、汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)、罗尔斯(John Rawls)、查特尔·墨菲(Chantal Mouffe)为例,分别说明“决断论”(decisionism)、“多元论”(pluralism)、“理性论”(rationalism)及“激进论”(radicalism)四种不同理解途径的特色与差异。以下即按此顺序,逐一分析这些理论家的见解。

#### (一) 决断论

施米特由于著有专书(*The Concept of the Political*)讨论政治概念的意义,因此是所有探索此一问题者必然检讨的对象。事实上,许多人认为过去谈“政治”,都是将政治当成一个名词(politics)来处理,只有从施米特开始,才以形容词化的名词(the political)来看

待政治本质的问题,因此施米特可以视为政治概念抽象化、理论化的起点。<sup>①</sup> 施米特之所以刻意使用“政治性”(the political)而不使用“政治”(politics),当然标示了一种新的“理解问题方式”的开始,但是我们如果仔细比较他跟韦伯的异同,还是可以看出“政治”概念史连续所在。

施米特《政治的概念》一书以批评韦伯式的定义方式入手。他说韦伯界定“政治”的方式是以政治指涉国家的自主性领导,从而使“政治”跟“国家”产生密不可分的关联,仿佛“政治”必须预设“国家”的存在,要了解“政治”必须先了解“国家”。但是施米特认为这是一个“无法令人满意的循环(定义法)”,因为“国家”这种实体反过来又必须“从政治的特质中获得其意义”。更重要的是,当民主化的发展使国家与社会相互渗透,从而无法假定有一个超乎社会之外(或之上)的国家时,这种“把国家与政治画上等号”的做法就“完全错误”了(Schmitt, 1996: 19—22)。<sup>②</sup>从企图上来讲,施米特想要界定的“政治”概念,显然比韦伯的政治概念具有更大的渗透性。

但是我们也注意到,施米特与韦伯一样不从实质性的活动或目标来定义政治,而是从某种“非实质性”的层面着手。韦伯采取的方式是从“工具”(也就是国家所特有的武力)来界定政治,施米特采取的则是“区辨的判准”(criterion of distinction)。施米特说:

---

<sup>①</sup> 参阅 Meier(1990: 15—18)、Heller(1991: 330—332)、Mouffe(1999: 1—6)、姚朝森(2002: 34)。

<sup>②</sup> 施米特认为只有自由主义才会虚幻地相信国家与社会可以分离,或政治领域可以与宗教、经济、法律、科学等领域分离。其实自二十世纪开始,国家与社会相互渗透的结果,已经产生了“全体国家”(the total state),政治也不再能够与其他领域维持不变的区隔。

政治的定义只能从发现并界定政治特有的范畴来获得。对比于人类思想行动中各种相对独立的活动(特别像道德、审美、经济等),政治自有其判准,而这些判准可以特有的方式表达出来。……能够让政治行动与动机归本溯源的、独特的政治区辨,就是敌友之间的区辨。这种区分所提供的,是“判准”意义上的定义,而不是一个完整的定义或指涉实质内容的定义(Schmitt, 1996: 25—26)。

施米特认为:就像在道德的领域我们会区分善恶,在审美的领域中区分美丑,在经济领域中区辨获利与亏损;同样地,在政治的领域中,最重要的就是区辨敌人与朋友。敌友的划分是政治必须提供的判准,不知如何区分敌友、或是拒绝区分敌友,就等于不懂政治。同时,施米特也提醒我们,正因为敌友、善恶、美丑、盈亏等乃分属不同领域的区辨判准,所以“政治上的敌人不必然是道德上的恶或美学上的丑,也不必然是我们在经济上的竞争者”。这些判准彼此都是相对独立的判准,没有哪一个领域必须被化约到另一个领域的问题(Schmitt, 1996: 26—27)。

那么,谁是敌人?谁是朋友呢?在这个关键问题上,施米特采取的是近似存在主义的说法。他说敌人是“他者、陌生人”(the other, the stranger),敌人是“存在意义上的另类、异己者”,在最极端的情况下,敌人会与我们发生冲突。相反地,朋友就是我们可以结盟或结合的对象。朋友不会威胁我们的存在,敌人则会威胁我们的生活方式。因此,当敌人对我们的可能威胁升高到具体的威胁时,我们就必须“战斗”、“驱逐”、“消灭”敌人,以确保我们自身的存在。从这个意义上讲,政治的敌友之分也等于是最激烈



程度的“结合”或“分离”的问题(Schmitt, 1996: 26—27)。

施米特强调他所谓的敌人,并不是一般的竞争者或对手,更不是我们私底下憎恨的人。一个人或一群人之所以成为我们的敌人,完全只因为他们的存在有可能与我们产生对立。因此敌人只会是“公开的敌人”(public enemy),完全与个人之间的好恶无关。我们与政治上的敌人对立、战斗,甚至加以铲除,不需要出自个人的恨意。而所谓“爱您的敌人”,也同样只有在私领域中才有意义,因为公领域中我们与敌人的关系既非爱也非恨,我们只是与之对立、斗争(Schmitt, 1996: 28—29)。①

政治既然是区辨敌友,那么由谁来做这个区辨,自然也是一个重要的问题。在《政治的概念》中,施米特有时说这是主权者(sov<sup>er</sup>ign)的事,有时说是全体人民的决定。但是在《政治神学》中,他就明确地主张只有主权者“才是例外情境下做出决定的人”。由于政治的敌友之分,也是在“例外、极端”的情境下才彰显出其最完足的意义,因此一切都必须回到例外情况。“例外比常规有趣,常规证明不了什么,例外则能证明一切”(Schmitt, 1985: 15)。主权的问题与例外极端的状况息息相关,而主权者就是那个决定当下是否属于极端紧急状况、并决定采取何种手段以终结紧急危机的人(Schmitt, 1985: 7)。由于主权者的决断,是判定例外时刻以及敌友何在的

---

① 根据一般的了解,施米特的“敌人”观念主要是指与自我对立并威胁自我的他者(参阅蔡英文,1997:147),但是也有论者指出,施米特的“敌人”不仅是自我的否定者,同时也是与自我处于辩证关系的他者。就像黑格尔《精神现象学》所提示的主奴辩证关系,敌人也是与我群不可割离的客体。只有在极端情境下,敌人才成为我们必须消除的对象(参见姚朝森,2002:45—47)。

根据,因此我们可以简称施米特的政治概念乃是一种“决断论”。

## (二)多元论

当代另一位经常被提起、对“政治”概念别有创见的理论家,是汉娜·阿伦特。阿伦特的政治思想比较奇特,无法用自由主义、社会主义、国家主义、保守主义等传统的分类加以形容。在相关文献中,阿伦特有时被称为公民共和主义者,因为她标榜公共领域的价值与政治参与的重要性(Springborg, 1989);有时被称为现象学政治论者,因为她要我们摆脱传统分析范畴的约束,直接观察现存世界如何呈现(Ingram, 2002: 14—18);有时被称为存在主义思想家,因为她与雅斯贝尔斯、海德格尔的学术背景相通(Hinchman & Hinchman, 1991);有时则被归类为后现代主义者,因为她的政治行动带有高度差异化的特质(Villa, 1992)。这些诠释都没有错,因为它们分别掌握到阿伦特思想的某个层面。不过,就我们所关心的“政治”概念问题而言,笔者认为描绘阿伦特最贴切的方式,是将她视为“多元论”者。

“多元论”(pluralism)可以有许多理解方式,阿伦特的多元论是表现在她主张“政治”(politics)与“多元性”(plurality)之间的密切关系。阿伦特说:“如果人类不是以多元的样貌存在,政治根本无法想象。”(Arendt, 1994: 443)<sup>①</sup>她的意思是说:政治活动之

---

<sup>①</sup> 在一篇专门讨论“哲学”与“政治”之关系的文章中,阿伦特也以坚定的口吻宣布:“虽然哲学家必须与人们的日常生活琐事保持距离,但是如果他们想要获致真正的政治哲学,就必须把人类的多元性当成他们惊叹、沉思的对象。因为人类的多元性造就了全部的人间事务,包括最壮盛伟大的事迹以及悲伤感人的故事。”(Arendt, 1990: 103)

所以可能,主要是因为每个人都是独特的个体。为了表现个体性,也为了使个体与个体之间的连接得以建立,人乃通过言语与行动呈现自我、沟通互动,这就构成我们所说的政治领域。相反地,假使人类不是以多样面貌存在,而是如同一个模子铸造出来的不同个体,那么展现特性的言语行动将成为多余,所有人的行为都可以被我们以模式化的方式加以预测。在这种情况下,人与人之间的互动与结合,只要用最简单的符号语言就可以完成,政治将不再存在。

在《人的境况》中,阿伦特为多元论政治观做了详细的陈述。阿伦特说,人类活动的生命(*vita activa*)基本上可区分成三种主要形态:劳动(labor)、制作(work)与行动(action)。这三种活动之所以产生,主要是因应人类几个重要的生存条件(human conditions)。人必须维持生命,所以人开始劳动。人必须生活在一个舒适自在的后天环境中,让生命有安顿绵延的感觉,所以人会制作出种种器物以及文化产品。但是更重要的,由于人乃是以多元样貌不断诞生出来,所以人必须有所“行动”——必须发展出语言与行动。

行动是唯一直接发生于人与人之间,而没有其他事物中介的活动。它相应于多元性这个人类的存在条件,也就是说,相应于众多的人、而非独一无二的人,生活栖息于世界上的事实。虽然人类处境的所有面向都多少与政治有关,但是多元性却特别是所有政治生活的条件——它不仅是政治生活的必要条件,也是其充分条件。因此在罗马人的语言中(罗马或许是我们所知最具政治性的民族),他们视“活着”与

“在人群之中”为同义词，而“死去”则与“不再处于人群中”同义。……事实上，如果人类只是同一模型的无尽复制，而其天性或本质人人相同，其行为又完全如其他事物之本性般易于预测的话，那么行动将是毫无必要的奢侈浪费，也是任意干扰行为法则的东西。可是，多元性是人类行动的条件，因为我们一方面完全相同——同为人类，另一方面每个人却又不同于任何已过世、活着或尚未出生的人(Arendt, 1958: 7—8)。

严格讲，阿伦特并不是以“多元性”来界定“政治”。政治的经验领域是行动，而行动指的是人类表达自我特性的言行。就如同阿伦特在另处所言，政治生活的内涵乃是与同侪在公共场域里共同行动，大家一起以语言与动作迎向世界，从而肯定自身的存在并开创新局。这些活动所带来的满足喜悦，正是政治生活的乐趣所在(Arendt, 1968: 263)。<sup>①</sup>但是，展现自我特性的言行并不是凭空出现的东西，它们必须来自不同个体之间的接触、摩擦与合作。如同阿伦特所言：每一个个体皆具有特性(distinctness)，言行的意义在于显现(reveal)这些特性。通过言行显现，我们才真正具有生命，让别人可以辨识出“我是谁”，而不只是“我是什么”(Arendt, 1958: 175—179)。因此“政治”指涉的不只是“言行”，

---

① 阿伦特的原文是：“the actual content of political life... (is) the joy and the gratification that arise out of being in company with our peers, out of acting together and appearing in public, out of inserting ourselves into the world by word and deed, thus acquiring and sustaining our personal identity and beginning something entirely new.” (Arendt, 1968: 263)

而是“呈现多元特性的言行”。

正因为言行必须是多元性条件之下的言行,所以政治不能取消多元性,而必须保障多元性。施米特认为政治的意义在于分辨敌友、进行战斗,阿伦特则完全与之相反。她绝不同意世界的存在仅能化约为敌人与朋友两种范畴,更不同意行动的意旨只是为了战斗。战斗所需要的工具是武力或暴力,而阿伦特认为暴力只会迫使对方噤声、压制自主性行动,可说是最违反政治本质的现象。在著名的《论暴力》一文中,阿伦特明确区分暴力与权力的差别。她说暴力基本上是一种工具性的范畴,而权力则是目的性的存在。我们一般以为权力是“命令—服从”的支配关系(就像韦伯所定义的),而暴力则是其中最激烈的表现方式。阿伦特说这种想法对错参半,因为暴力确实是“迫使他人服从自己意志”的一种工具性力量,但是权力则与此无关,它是“一切政府的精髓要素”,它本身就是一个目的。暴力的行使要靠其所追求之目的来合理化,而权力则不需要合理化(justification)。权力自始存在于政治共同体的本质之中,它所需要的只是正当性(legitimacy)。目的可以合理化手段,所以暴力的理据指向未来即将达成的目的。正当性来自最初成立的宗旨,所以判断权力运行得当与否,要回溯到过去人群聚集成政治团体的时刻(Arendt, 1972: 150—151)。

阿伦特所说的权力令人听来迷惑,因为她的权力观念完全不同于一般流行的见解,而是根据古代希腊罗马共和思想所整理出来的一种概念。她说:“权力不仅相当人类的行动能力,而且是指协力合作的行动能力;权力绝不可能专属于某一个人,它是属于团体所有。只有当团体聚集在一起时,权力才

能够维持存在。”她对权力的定义其实与她在其他著作中对“行动”与“自由”的界定息息相关。权力萌发于人际之间,是人们集体行动的征象,也是促使公共领域存在的因素。这种权力概念必然是变动不居、无法衡量的。只有当言语未流于空洞欺人,而行动也未沦为摧残世界的残酷工具时,权力才算以其原始面貌真实呈现。它不是宰制关系,它是政治之所以为集体行动的一种质性。<sup>①</sup>

我们从以上的讨论可以看出,阿伦特的政治概念与韦伯或施米特的概念相去甚远,反而与古典时代的亚里士多德比较接近,但也不纯然是亚里士多德的再现。笔者以“多元论”形容此种政治概念,用意在于指出人类世界的多元样貌,乃是这种政治概念的起始点与关照所在。至于这些多元并立的个体是否能够找到某种共识,以作为建构社会秩序的基础,则言人人殊。阿伦特本人虽然提倡沟通互动,但是她对理性共识能否达致并不特别乐观。而我们接下来要讨论的自由主义哲学家罗尔斯,则相对地乐观许多。

### (三) 理性论

罗尔斯是当代自由主义的代表人物,讨论罗尔斯的“政治”概念,即等于讨论当代自由主义的政治观。事实上,近年来学界关于自由主义政治观的检讨或辩论汗牛充栋,我们既不可能也无意一一加以分析。本文所能做的,乃是点出罗尔斯对“政治”的思考有何特点,并比较其说法与他人之异同。此外,由于罗尔斯从《正

---

<sup>①</sup> 以上两段文字取材自江宜桦(1996:ix-x)。

义论》、《政治自由主义》到《作为公平的正义》，不断调整、修正他学说的重心与论证细节，本文限于篇幅，无法逐步分析比较其异同，因此将他最后的陈述《作为公平的正义》为主要依据，集中讨论他对“政治领域”、“政治性正义观”等问题的看法。由于我们的兴趣不在介绍罗尔斯的学说体系，因此下文的呈现方式也不同于一般讨论罗尔斯的二手文献。<sup>①</sup>

罗尔斯并没有专门针对“政治”这个概念有所定义，但是从他讨论“政治的领域”(the domain of the political)以及“政治性的正义观”(a political conception of justice)这两个重要观念的文字中，我们可以清楚地看出他对“政治”概念的理解与用法。

首先，“政治的领域”是由两种“政治的关系”(political relationship)加以界定。第一，政治社会是一个封闭的社会，其成员无法随意自由进出。人们因为出生于这个社会而进入其中，因死亡而离开这个社会。居住在这样的政治社会，受其基本制度结构影响的人们，构成了一种政治关系。第二，为了执行法律，政府所行使的政治权力(political power)本质上是一种强制性的权力。即使在立宪政体中，政治权力虽然可视为所有平等公民集体行使的权力，但是仍然无法否认有些人并不接受这种权力背后的正当性，或质疑某些法律的正当性。换言之，在政治领域中，政府与人民的关系必然带有某种强制性质，人与人之互动并

---

<sup>①</sup> 国内目前似乎只有钱永祥(2001:271—294)针对罗尔斯的“政治”概念有所讨论，但是由于该文完成于1995年，而《作为公平的正义》出版于2001年，因此若干论点与罗尔斯后来的说法仍有所出入，譬如社会整体有无自身的目的、社会整合主要指涉国家或公共政治文化等等。不过，该文所提出的问题意识以及初步的回报，对我们理解罗尔斯的政治概念帮助甚大。

不是完全出于自愿(Rawls, 2001: 182)。<sup>①</sup>

这两种“政治关系”所试图说明的,是政治社会(或政治领域)的先天限制。罗尔斯虽然是个自由主义者,而且他的正义理论也号称继承契约论的传统,但是他并不是不清楚现实状况中,所有国家(或类似的政治社会)必然建立于历史的任意性及支配关系之上。就此而言,他跟任何我们讨论过的理论家都没有什么不同。不过这只是一个起点,重要的还是要看他如何“规范性”地界定“政治”。

罗尔斯另外一个跟“政治”概念有关的讨论(同时也是规范性的讨论),是在“政治性的正义观”这个问题上。事实上,罗尔斯正是在前述两种政治关系所构成的政治领域里,认为某些政治价值(political values)会因应而生,这些价值彼此相互扣连,构成一个极为重要的价值族系,而由“作为公平的正义”这个政治性的正义观加以表述(Rawls, 2001: 181—182)。至于为什么“作为公平的正义”会被特别强调为“政治性”的正义观,罗尔斯提出如下三点说明:

1. 因为“作为公平的正义”是针对民主社会的基本结构而发,它的适用对象是一个社会的基本政治、社会、经济结

---

<sup>①</sup> 用罗尔斯的话来讲,“‘政治性的’(the political)是不同于‘结社性的’(the associational),比如说,‘结社性的’是自愿的,但‘政治性的’却不是;它也有别于‘家庭的’和‘个人的’,后两者是情感性的,‘政治性的’也依旧不是”(Rawls, 2001: 182)。本文所采用的翻译出自姚大志的译本(Rawls, 2002)。这些观点,其实在《政治自由主义》中已经发表,只不过当时罗尔斯用的是“宪政体制中的政治关系”(the political relationship in a constitutional regime),参见 Rawls(1993: 135—136)。



构,而不是诸如道德信念或宗教之类的东西。

2. 因为这个正义观并不预设或依赖于任何一套整全性的哲学、宗教或道德学说,用罗尔斯自己的术语来讲,这个正义观是“独立自持”的(*free-standing*)。

3. 政治性正义观的表述方式,乃是尽可能只以民主社会的公共政治文化业已蕴含的一些基本观念来呈现,而不涉及其他观念。譬如“自由平等的公民”、“社会作为一个公平合作的体系”等,就属于民主社会的基本理念(Rawls, 1993: 11—14; Rawls, 2001: 26—27)。

罗尔斯所讲的各项“政治性”的特征中,第二项与第三项可以说是互补的。一方面,他强调“作为公平的正义”不必预设任何哲学或道德性的学说;另一方面,他表明这个正义观所依赖的只能是民主社会的基本理念。这两项特征共同指向一个问题,那就是:究竟是什么基本理念或政治价值,可以支撑起“作为公平的正义”,而不必仰仗任何哲学、宗教或道德性的学说?罗尔斯的答案是:由两类不同的政治价值所构成的价值族系,可以成为“政治性的正义观”的内涵。第一类政治价值被他称为“政治正义的价值”,包括平等的政治及公民自由、公平的机会平等、社会平等与经济互惠等等。第二类的政治价值又称为“公共理性的价值”,指涉我们进行公共讨论时必须满足的条件,例如判断、推论和证据的正确使用,讲理的德性,公正无私的德性等等,这些条件将有助于确保我们的公共讨论是“自由、公开、通达、合理”(Rawls, 2001: 91—92)。

为什么第二类的政治价值叫做“公共理性”呢?与“公共理性”相对立的难道还有“非公共理性吗”?罗尔斯说“公共理性”

是当我们以平等的公民身份,为了善用国家的强制力于每个人身上,而采取的适当推理形式。而“非公共理性”则是当我们以社会中的个体或个别结社的身份,针对我们本人关心或结社组织所关心的问题,进行推理或决定时所应用的理性。前者与整个政治社会有关,后者与公司、工会、大学、教会等结社组织有关(Rawls, 2001: 92)。“公共理性”的重要性,在于提供整个政治社会公共讨论时所必备的基础,假如我们不相信公共理性的存在,则多元主义的社会中将无法形成任何共识。对于这种公共理性的特点,罗尔斯进一步阐述如下:

所有的推理方式——无论是个人的、结社的,还是政治的——都必须包含某些共同的成分:推论原则和证据规则;必须使判断、推论、证据,以及正确性和真理的标准相互融合,结成一体。否则它们就不是推理的方式,而是其他别的什么东西:不过是说服技巧或修辞学而已。学习和使用这些概念和原则的能耐是我们共同的人类理性的组成部分。我们关切的是推理(reason),不是漫谈(discourse)。(Rawls, 2001: 92)<sup>①</sup>

显然,支持罗尔斯相信多元社会可以进行沟通讨论、并进而达成交叠共识的要件,就是这段文字里所说“共同的人类理性”(common human reason)。罗尔斯的自由主义以肯认合理多元主义为出发点,认为在近代以后的民主社会中,各种自成体系的价值学说必然同时并立。如何使这些南辕北辙、甚至冲突对立的学

---

<sup>①</sup> 本段文字采用姚大志之翻译,见 Rawls(2002: 115)。

说和平共存,有赖于人们运用公共理性,在不偏袒任何一套学说的情况下,形成政治社会基本的运作原则。因此我们可以看出,公共理性之所以能够发挥整合的功能,不仅仅因为它是一个(特定的)民主社会政治文化的结晶,也是因为它与(普遍的)人类共同理性有所关联。这么一来,读者就可以理解为什么本文并不把罗尔斯的政治概念归类为多元论,而必须进一步把它视为理性论。因为尽管罗尔斯与阿伦特一样尊重人类的多元性,并且同样对立于韦伯与施米特那种决断论色彩浓厚的政治观,但是他比阿伦特更相信人类共通理性的作用。最终而言,是这种共通的人类理性保障了政治社会的稳定性,成就了“政治性”的正义观,因此,我们说罗尔斯是个理性论者。

### (四) 激进论

罗尔斯的理论一向引起学界爱憎分明的反应,就本文所讨论的“政治”概念问题而言,同样有许多不满的声音。其中反应较为强烈并广为人知的批判者,是“激进民主”理论家查特·墨菲。墨菲在1985年曾与拉克劳(Ernest Laclau)合作出版《文化霸权和社会主义的战略》,替窘态毕露的马克思主义把脉,主张以“文化霸权”概念作为左派批判的新武器,并提倡“激进民主”作为社会主义运动的新方向(Laclau and Mouffe, 1985)。随后,墨菲将注意力转向其批判对象——个人主义式的自由主义,并以“政治性”(the political)概念为核心,逐渐完成她所谓“激进多元民主”(radical and plural democracy)的理论建构。这些作品集结成书后,命名为《政治的回归》(*The Return of the Political*),为我们反省罗尔斯自由主义式的政治观,提供了一个绝佳的对比。

墨菲对罗尔斯所代表的主流自由主义思想有许多批判,其中与本文关系密切的是指责罗尔斯“否定了政治、回避了政治”。她说自由主义的基本策略是划分公领域与私领域,将所有争议性的哲学、道德、宗教问题放进私领域,让各种信仰的支持者将这些事情当成私人事务处理;然后在公领域中假“国家中立”之名,提倡某些仿佛不可置疑的政治价值,以之导引出政治社会资源的分配原则,并美名之为“交叠共识”。墨菲认为这种理论策略令人无法苟同之处包括:第一,公共的政治领域完全排除社会中真正具有争议性的问题,使冲突与不满被无情压制,剩下的只有个人利益的理性算计与互利交易,这是“政治”的窄化。第二,将政治活动限缩在“自由平等公民”的理性协商之上,完全漠视人类政治行动的集体特性及非理性特质。但是回避集体的激情,只会导致政治学无力处理诸如认同政治或法西斯主义所带来的挑战。第三,自由主义喜欢诉诸理性,但是“合不合理”的界定却只能由现存体制的霸权决定,这说明了“国家中立”只是一个幌子,而理性政治所追求的交易共识更只是自欺欺人的幻象(Mouffe, 1993: 48—52、139—143)。

在墨菲对罗尔斯的批判中,我们已经可以意识到她自己的“政治”观约略为何。但是完整的陈述,还是要看下面这段话:

当我们承认每一个身份认同都是相关于其他身份,并且每个身份存在的条件就是要肯定差异的存在(承认“他者”将可扮演“构成性的外在”之角色),我们就能理解诸多“抗争”(antagonisms)是如何出现的。在集体认同的领域中——这里的问题在于如何通过界定一个“他们”来创造出“我们”——这种“我们/他们”的关系总是有可能转变成“朋

友/敌人”的关系。换句话说,它总是有可能变成施米特所说的“政治”。……因此,政治不能被局限为一种制度,也不能被想象为构成某个特定领域或社会层级。它必须被理解为内在于所有人类社会、并决定我们真正的本体性的一个向度(Mouffe, 1993: 2—3)。

对墨菲来讲,“政治”的本质就是“抗争”、是“冲突、对抗、权力关系,以及各种从属及压迫形态”(conflicts, antagonism, relations of power, forms of subordination and repression)(Mouffe, 1993: 49)。自由主义由于极力避免面对这些生存条件上的现实,因此等于否定了政治。墨菲这番见解,与我们先前所分析的施米特如出一辙。事实上,墨菲完全不讳言她对施米特的推崇,也不否认她的抗争理论来自施米特敌友区辨的哲示。不过,她毕竟不是施米特的翻版。她虽然认同施米特把人群之间的“敌意”视为政治关系的核心,但是她的目的却是“与施米特一起思考,反对他,并且利用他的洞察力来加强自由民主体制,以抵制他对自由民主的批评”(Mouffe, 1993: 2)。具体来讲,她有两个地方是不同于施米特的。第一,她主张将施米特的“敌人”观念转化成“对手”(adversary)。凡是在同一政治共同体之中的对抗者,基本上都应该被视为对手,而不是敌人。因为敌人威胁我们的生存,理当消灭;但对手只是立场不同,其生存的正当性必须被肯定。最终而言,只有那些“不受民主政治游戏规则的人”才可视为敌人,并可排除于政治共同体之外(Mouffe, 1993: 4)。第二,施米特完全鄙夷自由主义,不承认自由民主体制有何可贵之处。墨菲则认为自由民主体制本

身没有错,出问题的是我们用什么方式去诠释并落实自由民主。基本上她认为自由民主的政治理想是西方现代性的成果之一,虽然罗尔斯式的自由主义者将自由民主导向个人主义、普遍主义、理性主义的错误方向,但是“激进民主”可以争夺自由民主的诠释权,把自由民主变成重视群体、肯定差异与激情的崭新形态(Mouffe, 1993: 11、21)。

墨菲对自由民主体制的诠释确实相当独特。她跟某些人(譬如 Macpherson)一样,认为自由主义与民主政治的结合,是十五世纪西方历史发展的偶然。原本自由主义者重视个人权利与自由,而民主政治的支持者强调平等与参与,这两组价值或理想并非完全契合。可是既然历史的发展使它们会合在一起,变成现代政治社会最有活力的制度形态,任何民主信仰者就应该设法在这个结合体之上加强民主的面向、抵制自由主义在经济事务上所不断制造的问题,以及种种回避民主监督的企图。因此,自由派与民主派比较像是“一个体制之中”的竞争者,而不是两种不同体制的拥护者。墨菲主张我们维持并珍惜这种内在的紧张关系,而不要妄图消解之(Mouffe, 1993: 150—151)。

但是,现存的自由民主体制毕竟不够理想,因此墨菲主张我们要将之“激进化”——将各种抗争的元素引入民主过程中,好让各种被压抑的团体皆得以发声。墨菲自己称这种努力方向为“激进多元民主”的计划(the project of radical and plural democracy),视之为“左派”阵营在马克思主义与社会民主主义受挫之后的唯一选择(Mouffe, 1993: 6—7、152—153)。不过有趣的是,虽然墨菲标榜自己的理论是一种肯定多元主义的理论,但是她也像其他多元主义者一样极力澄清自己并不是“相对主义”

或“虚无主义”。<sup>①</sup>她说她“从不提倡完全的多元主义”，也“从不相信我们有可能避免排除某些观点”。如此看来，她的理论好像跟自由主义没有两样，但是关键在于：她愿意明白承认她所看到的排除形式有哪些、愿意承认这些排除形式所蕴含的暴力，而不像自由主义者那样，用一层理性的面纱把真相掩住（Mouffe, 1993: 145—146）。

也就在此处，我们可以清楚看到激进论政治观的突破与极限所在。墨菲的激进多元民主主张“政治”的要素在于永无止息的冲突与抗争，主张“民主”的精神在于“未决”（undecidability）与“不定”（indetermination）。但是即使在最激进多元的制度里，仍然不能保证没有支配与暴力，而只能希望通过制度本身，支配与暴力会受到节制与抗衡。用浅显一点的话来讲，理想与现实之间总有一段距离，就如正义与法律之间永远会有鸿沟。墨菲比较有信心的是：自由主义者会假借“理性共识”之名，欺骗我们相信鸿沟可以跨越、普遍人权确实存在。而她的理论则要揭发所有共识的伪善言辞，指出“普遍的人权”虽值得追求，但永远不可能达致。让“普遍性”维持在“不确定”的状态中，正是民主政治存在的条件（Mouffe, 1993: 144—147）。

如此，我们了解激进论的政治观确实有其独树一帜的根据。墨菲与施米特一样以冲突斗争为政治之核心，就此而言，她跟罗尔斯那种讲求理性沟通的政治概念针锋相对，也跟阿伦特那种强调“协力行动”的观点有些不同。可是她并不认为抗争的目的是

---

<sup>①</sup> 关于西方的多元主义思想家如何看待相对主义指控的问题，请参阅江宜桦（2003）及 Crowder（2002）。

要消灭或排除对手,而是要揭发支配的不义,让所有被压迫的团体皆有解放的机会。就此而言,她是站在左派传统的立场,跟施米特那种轻易结合右派国族主义的政治观又有所不同。平心而论,虽然墨菲的激进民主理论援引的思想资产过于杂乱,与前面三种论述的理论根底厚实程度不能相提并论,但是这毕竟是一个新兴且值得注意的流派。<sup>①</sup> 激进主义政治观所面临的挑战,并不只是它们独有的问题,而往往也是其他理论束手无策的问题。未来哪一种观点会对人类的政治生活产生最大的影响,目前无人敢下定论。

#### 四 “政治”概念的几个关键问题

经过前两节的讨论,我们了解西方思想家对“政治”的定义与期待相当分歧。但是从一个鸟瞰的角度来观察,我们也发现他们不约而同总会触及一些相关的问题。这些问题包括:第一,如果把政治当成一个领域来看待,这个领域该如何划定?换言之,政治领域与非政治领域的界线何在? 区分标准是什么? 第二,如果把政治当成一种活动来看待,这种活动的特质是什么? 它有没有什么特定的目的? 第三,政治是否必然涉及(或蕴含)支配关系? 是否必然与或明或暗的暴力行使有关? 第四,政治的本质是理性

---

<sup>①</sup> 墨菲继承马克思主义的批判传统,却又接受自由主义的多元民主制度;其理论基础兼采现代主义的政治论与后现代主义的知识论;在社群主义方面她援引 Charles Taylor 与 Michael Walzer 为同道;在公民共和主义方面她推崇 Quentin Skinner 的启示(Mouffe, 1993: 19—20),这些素材并非不能汇整,但墨菲的凑合方式仍十分肤浅。



的吗？政治之中该不该讲理性？第五，政治是否寻求规范或秩序的建立？这种规范或秩序是否可能？

我们相信“政治”概念一定还牵涉其他很多问题，但这五个问题应该是最根本的问题，因为几乎每个讨论政治概念的理论家都或多或少对此有所陈述。以下我们就一一检讨这些问题，试图提出本文的看法。

### （一）政治与公共性

几乎所有理论家都承认政治是一个独特的领域，而不是从属于、或化约于其他领域的一个次领域。政治领域不同于经济领域、不同于文化艺术领域、不同于哲学探索的领域、不同于宗教信仰的领域……这点没有问题，但问题是：政治领域的界线在哪里？这个界线是根据什么判准划定的？

亚里士多德说政治领域就在城邦之中，韦伯说是在国家这个团体，他们的用语不同，但指涉的方向一致。施米特故弄玄虚，说政治与国家不能画上等号，也不能相互定义，因为“政治”乃敌友之区辨，其范围可以无所不在。但仔细阅读他的著作，几乎可以肯定他讲的敌友主要还是国家层次的敌友，而不是爱情中的敌友、生意上的敌友或学术讨论中的敌友。他说：“整体而言，国家作为一个有组织的政治实体，替自身决定了敌友的区分。在这个主要的政治决定之后，并且在这个决定的保护之下，无数次要的政治概念油然而生。”（Schmitt, 1996: 30）他强调国家才是体现“政治作为最激烈、最极端的争斗”之所在，其他小团体的斗争只是仿效或寄生于国家层次的政治斗争。因此，我们有相当理由认定施米特的政治领域仍以国家为主要范畴，虽然这并不表示政治

只表现在国家这个层次。

阿伦特与罗尔斯都明白划分公共领域与私人领域,而把“政治”主要限定在公领域之中,这点大致没有疑问(虽然两人对公私领域的区隔方式并不一样)。墨菲比较复杂,因为她像施米特一样强调政治可以无所不在,同时也猛烈批评自由主义划分公私领域的不当。但是如果我们不要被修辞所误导,就知道墨菲批评公私领域之分,其原因是反对罗尔斯把公领域弄成一个“没有争议、没有抗争”的领域,倒不是她真的认为某甲睡前习惯喝一杯酒,或某乙炒菜喜欢先放盐等统统是公共领域的事。当睡前喝酒影响到葡萄酒的进口量或公卫政策的制定时,私人的事情会变成公共领域辩论的议题。炒菜、听音乐、看书等等也都如此,但这并不表示这些活动本质上属于公共事务。墨菲的后现代知识论及本体论只能将公私领域的划界变得弹性与流动化,但无法在根本上否定公共领域的存在,以及公共领域与政治(集体抗争)的关联。就此而言,她跟阿伦特在界定公私领域时所采用的现象学途径,有异曲同工之妙。

因此,政治作为一个领域理解时,似乎与公共性(publicity)不可分离。国家或政府处理的事务、众人共同的关怀、不同群体争辩的议题,乃至个人隐私的界限等等,这些问题都具有公共性,是“政治领域”之内的事务。至于我们要如何决定一件事情(或一个人)已经进入公共领域,这是没有简单的标准答案的。本文认为,我们不能只认定那些具有敌友抗争意涵的人与事才是公共事务,也不能只认定那些追求公共福祉的事务才是公共事务,更不能只认定那些接受自由、平等、宽容、公平价值为前提才进行讨论的事务为公共事务。我们只能确定政治与公共领域或公共性有关,但公共

领域或公共性的界定标准必然随着相关人群的变动而变动。在过去,公共性与国家这种组织有比较密切的关联;但是在现代,公共性会出现在许多不同的人类活动经验领域。

## (二) 政治的特质与目的

有些思想家以政治活动的目的来界定其特质(譬如亚里士多德),有些则强调政治没有目的,或不能由目的来了解其特质(如韦伯与施米特)。本文认为,虽然各家说法差异极大,但其实他们都或隐或显地指出了政治(作为一种活动)的目的,而且这个目的性也多多少少界定了他们心目中政治活动的特质。

亚里士多德大概是最直截了当的,他认为政治活动是自由平等公民的轮流统治活动,大家用理性言说决定城邦事务,以追求幸福美满的生活。韦伯说政治是国家层级的支配领导活动,而国家不能由目的定义,只能由其特有手段(合法武力)来定义。但韦伯并没有否定国家有其目的(他只说,不存在仅有国家才能实现的功能或目的),而且他对政治家心志伦理与责任伦理的讨论,更呼之欲出地说明政治这种支配领导活动,必须以带给人民生存与福祉为宗旨,否则就是“冒渎了他的职业的守护神”、“有负权力带给他的责任”(Weber, 1991: 219—221)。施米特同样避免从实质内容去界定政治,强调他提供的只是政治领域特有的区辨标准,而非完整定义。可是我们十分清楚:“区分敌友”本身就是一个动作,而这个动作几乎就是施米特“定义”政治(或大家认为施米特定义政治)的方式。更重要的是,区分敌友有一个目的,就是要结合盟友、对抗敌人,在敌人威胁我们生活方式之前,将敌人排除或消灭。换言之,政治的目的是维持我群的存在,政治不是没有

目的。

阿伦特认为政治活动是大家协力行动、以言行表现自我并肯定彼此的活动,其目的是彰显自由,并维系一个多元的公共空间。<sup>①</sup> 罗尔斯说政治活动是在不诉诸整全性学说的前提下,尽量依靠民主社会公共文化内蕴的价值,以进行理性协商追求共识的活动。其目的是要建立一个良序社会,或者说,一个符合正义原则的宪政民主社会。墨菲与罗尔斯唱反调,主张政治活动的特质在抗争,不是讲理。其目的是让所有被压迫的团体得以解放,并让大家看清霸权支配的所在与形式。这几位思想家对政治活动的特质皆有所陈述,而政治的目的也甚为明确,只是大家所见不同罢了。

如此看来,政治是有“目的”的,没有目的的政治反而才让人思索。政治活动的目的可以是为了“维系共同体的生存”,也可以是为了“增进德性的生活”,或是“创造多元并存的社会”、“实现公平正义”、“揭露压迫与支配”等等。这些目的都很崇高,至少没有什么授人话柄的地方。不同的思想家(或不同的人群)对于这些目的的优先顺序,当然会有不同的看法。他们甚至会认为其中有些目的难以兼容,如德性的生活究竟会不会抑制自由多元社会的发展,或是为了共同体的存续我们要不要牺牲公平正义。但这些考量并不妨碍人们不断试图确立政治活动的目的,而一旦有了目的,政治活动该如何定位也就随之明确。由于政治活动的目的

---

<sup>①</sup> 阿伦特曾说行动不能以其动机或目的来加以衡量,而是要看它所彰显的“原则”。她也说权力不是一个“手段—目的”的范畴,而本身就是一个目的,但是这些都是比较夸张的说法。严格讲,政治行动除了表露行动者的独特性之外,其目的还包括:实现自由、确保多元性、尊重生命价值、维持世界和平等等。

及其特质会随着历史情境而变,笔者稍后也会提出适合我们当前情境的政治定义。

### (三) 政治与支配

虽然本文认为政治活动的特质随着相关人群的生存情境而变,很难有固定不变的答案,但还是有几个经常被提起的特质,值得我们特别考虑。它们分别是“支配”、“理性”、“秩序”,我们先从“支配”谈起。

不管如何定义政治活动,有人认为政治必然涉及“支配”(domination)或“统治”(rule),从而也就涉及韦伯定义下的“权力”(power),因此“没有支配意涵、没有权力关系”的政治是不存在的。这个说法究竟成不成立?

从经验层面来讲,这个说法是绝对正确的。因为就实际经验讲,人类从来没有出现过乌托邦式的社会秩序。只要是一定规模以上的人群,就必然产生领导(支配)与被领导(被支配)的现象。君主、帝王、巫师、酋长、长老、活佛、总统、首相,更不用讲党魁、主管、军官、领班、组长等等无数的次级领导阶层,他们都是握有权力的支配者。整个政治世界与这个严密度不一的层级支配体系息息相关,如果没有权力支配、没有为了追求支配权力引发的一切现象(如竞选、政变、革命、卡位、谋略、斗争),那就等于没有政治。

可是,如果就规范层面讨论,政治究竟“该不该”落实在权力支配关系上,则是一个相当复杂的问题。毫无疑问,有些思想家认为政治“就是应该要有支配领导”,因为人与人之间才智能力并不相等,为了谋求最好的集体生活质量,由比较优秀的一部分人来统治另外一部分人,是符合自然秩序且正当的。我们可以想

象,古代的柏拉图与现代的韦伯,都是这种想法的代表。可是另一方面,也有人认为政治不应该变成专家的禁脔,因此统治活动必须让所有人平等分享。亚里士多德为“政治统治”所提供的理据,以及墨菲替“激进民主”想到的说法,是这种“反支配”论述的典范。从某种意义上来看,这个争辩可以说是“民主”与“非民主”论述的另一种表现,“非民主”论述曾经在西方历史上长期当道,而目前则是“民主”论述流行的时代。

本文认为在经验层面上,政治的定义不能排除各种支配形式,否则我们将轻易“定义掉”无数原本值得观察了解的现象。譬如,我们不能像某些理论家那样,先是说政治必须依赖希腊人的经验定义为平等之治,然后再说这个概念只有西方有之,从而论断东方人不知政治为何物,因此不必研究近代以前的东方政治。如果我们承认政治的经验性定义与权力支配有关,那么中国、埃及、伊朗、印度,乃至各地原住民族,便都有值得研究的政治现象。可是,在规范层面上,本文主张政治“不应该”以权力支配为其本质,否则我们只是放任权力角逐者恣意垄断政治行动,使政治领域借由更多人的参与不断改善体质的期待落空。阿伦特在诠释“行动”的意义时,强调它的“开创、领导”性格,并以此取代传统的“支配、统治”。也许我们对政治该不该局限于权力支配,也可以采取类似的看法。

#### (四) 政治与理性

与权力支配方向相反,但同样经常被视为“政治”不可或缺的要害者,是“理性”(reason)。有人认为政治行动必然涉及理性,也应该应用到理性。亚里士多德的“理性言说”、罗尔

斯的“公共理性”，或是本文未及讨论的哈贝马斯所提倡的“沟通理性”等，都强调政治互动要有理性。可是另一方面，也有人强烈否认政治与理性的关系。施米特认为决断敌友关系是一个存在主义式的动作，与理性无关。他甚至还说政治上的敌人，不必是道德上的恶者或经济上伤害我们利益的人，可见政治与理性无关。顺着施米特的理路，我们看到墨菲也否定政治的理性内涵。她不仅嘲讽罗尔斯的理性共识论，还明白主张政治应以激情（passions）为尚。没有激情，自然没有抗争的力量，也就没有政治。

彻底否定理性的人，其实往往只是因为被否定的理性原本太过狭窄，而不是真的认为政治可以完全不讲理性。罗尔斯的理性共识论之所以引人反感，主要是他对于何者堪称“合理”（reasonable）、何者堪称“不合理”（unreasonable），给了一个“不太讲理”的说法。虽然在定义上，罗尔斯对“合理”的界说相当得体（他认为合理的人就是愿意提出符合公平合作条款原则的人，同时也乐于承认别人的公平合作条款，并准备为了实行这些承诺而付出代价），可是当他由原初情境出发，历经种种预设与推理，认为“合理的人”应该都会同意他为良序社会所提出的正义两原则时，他显然无法理解，这个推理过程中有太多假设别人并不接受（也没有被说服），而最后的正义两原则更是问题重重，很难说是唯一合理的社会建构原则。因此，墨菲才会批评说“那些不同意这些推理或原则的人，就被视为不讲理或不理性的人”，而划分理性与不理性的动作，“经常就是既有霸权的表述”（Mouffe, 1993: 143）。

平心而论，墨菲本人并不是完全否定理性，尤其不至于反对罗尔斯对“合理”的基本定义。否则，我们很难理解墨菲自己会承

认激进多元民主中也无法避免排除,并明言排除的标准就是“不接受民主政治”。墨菲著书立说、批判对手,这整个活动已说明她“正在跟别人说理”,而不是闷声不响去丢炸弹或放火烧杀。问题是:罗尔斯界定的公共理性确实太窄了。罗尔斯说公共理性必须讲求“推理原则、证据规则、真理标准”,不只不能运用“修辞学与说服技巧”,而且还要“坚持使用无有争议的科学方法论和结论”。但是,政治中的理性何曾如此严苛?公共讨论的推理为何必须如此学究化?如果根据罗尔斯的标准,那么讨论堕胎的问题时,引述生物演化论的人是理性的,引述圣经或佛经的人是不理性的。讨论国家认同问题时,提得出民调数据的人是理性的,讲述民谣歌曲如何让他热血沸腾的人是不理性的。政治讨论变成学术殿堂的教学,高尚则高尚,问题是有人以为然?

本文认为,政治不能不讲理性(这是跟上一个问题相关的),但理性不能用罗尔斯的方式来界定。从最宽广的意义讲,“理性”是指我们可以了解、可以接受的说法。当我们对某个人所做的某件事、或某个现象本身进行了解,并且在了解之后觉得可以接受,则这件事或这个现象对我们就是合理的。如果政治领域中的互动各方,皆能努力以他方可以了解、可以接受的方式推出自己的主张,则大家就是在做一件讲理的事,而每个人都是理性的人。反之,如果有任何一方明明无法提出别人可以接受的理由,却以强迫或威吓的方式达成自己的目的,那就是不合理、不讲理、不理性的行为。我们这个定义比起罗尔斯的定义,当然要宽松很多。然而它却更符合罗尔斯“公共理性”的精神——对话各方都在“公平合作条款”的原则下提出主张,并愿意承认别人所提出任何



符合公平合作条款原则的主张之正当性。政治如果能够这么讲理,权力支配的现象必能大幅减少。因此,就规范面来讲,本文主张政治应该讲理性,不要诉诸暴力。

### (五) 政治与秩序

我们在上面第三点已经谈到支配或统治的问题,并且主张政治应尽量减少支配。但是许多理论家认为只有通过权力支配,人群组织才能建立秩序,而秩序是政治共同体的重要目的。那么,如果我们主张政治行动(在理想上)应该免除支配,政治社会是否会因此失去秩序(order)呢?

“秩序”自古以来即为政治思想家不断宣扬的价值,柏拉图追求秩序、亚里士多德也追求秩序;霍布斯追求秩序、洛克也追求秩序。不管思想家的理论系统属于哪种流派,也不管他们建立秩序的手段是什么,“秩序”确实是众人一致承认的价值。克里克(Bernard Crick)曾说:政治起于人群的聚合,人群各有不同的利益与传统,因此如何在特定领域内维持共同的秩序乃政治之首要考虑(Crick, 1972: 18)。这里所讲的秩序,当然不是专指刀剑法令强行创造的秩序,也包括其他各种方法所促成的共同规范(common norm)。

许多人不喜欢秩序,尤其是压迫性的秩序。这点我们完全了解,因为压迫性的秩序必然意味着暴力支配。但是如果秩序有可能以非压迫、非洗脑的方式形成,那么政治该不该追求秩序?

事实上,笔者认为完全没有压迫的秩序是不可能的,可是我们有可能把压迫降到可以接受的程度,然后以此种秩序作为政治

活动追求的目标之一。首先,我们要解释为什么秩序对政治有重要性。霍布斯曾提出自然状态来震慑那些反对秩序的人,我们不必运用这种极端的推理。我们只要了解人们一旦聚集成群,就必须处理共同关切的事务,并做成具有拘束力的决定。除非人们的思虑及利益完全一致,或者人性利他的倾向永远重于自利,否则我们不可能出现“无需共同规范的乌托邦”。秩序其实就是集体生活得以运行的必要条件,没有秩序的社会等于没有社会。就连提倡抗争最力的墨菲也知道,激进民主并不是要颠覆一切秩序,使人们生活在混沌之中,而是要尽力追求一个容许最多异质性的民主社会。

因此,政治该考虑的不是要不要秩序,而是要什么样的秩序。本文主张秩序的建立与维持,是一个永无终止的工作。每个时代的人,都应该以他们彼此认为合理的方式,尝试形成最大多数人共同接受的规范。然而有鉴于客观环境会不断改变,而因生死或其他原因进出社会的人也不断改变,因此规范势必不断遭受挑战,从而必须重新修改或完全来过。罗尔斯理想中“稳定的交叠共识”,在政治生活中其实是完全不切实际的幻想。倒是格雷(John Gray)提倡的“暂订协议”(modus vivendi),还有可能成为不断变迁中社会的规范基础。此外,秩序或规范的建立,必须充分遵守上述第三、四点原则,以保障社会中各种合理的异质性都能获得尊重。这一点对少数团体尤其重要,因为他们最容易成为集体秩序下的牺牲者。可是,如果我们彻底放弃秩序,彻底否定我们对杀戮、抢夺、偷窃、欺骗等行为进行规范的正当性,则人类社会不可能存在。

## 五 初步界定与后续问题

本文从“概念史”的角度切入,分析“政治”概念在西方思想史上的几种主要陈述形式,以及它们之间的起承转合、差异对比。这些形式包括亚里士多德的“群居互动、理性言说”、韦伯的“自主领导、权力支配”、施米特的“敌友之分、主权决断”、阿伦特的“言行彰显、多元空间”、罗尔斯的“公平合作、理性共识”,以及墨菲的“揭露支配、永恒抗争”等。虽然这些形式不能涵盖概念史上所有可能的陈述,但它们的确具有相当的代表性,可以帮助我们窥见“政治”概念的复杂面向与矛盾分歧。

在分析过概念史上的著名典范,以及这些定义所牵涉的几个常见问题之后,笔者在此也试图提出自己的看法,替我们的探索画上暂时休止符。本文认为,“政治”的概念可以分成两个层面,一个是经验性的定义,告诉我们政治在现实生活中指涉那些现象;一个是规范性的,建议我们理想的政治应该意味着什么。经验性的定义是用来帮助我们察觉日常生活中哪些人、事、物与政治有关,不要忽略某些值得注意的现象,也不要没有根据地将非政治性的事务与政治性的事务混为一谈。相对地,规范性的定义是用来描绘一种比较美好的图像,鼓励我们在进行政治活动时以之为标杆,使人性得以提升、世界更臻完美。但是规范性的定义并不是可以天马行空、随意幻想,而必须奠立在人类注定无法超越或改变的事实基础上,如此其提示的方向才能显得既有吸引力,又非全然不可能,使人们在企盼中,缓慢而不中辍地向理想迈进。因此,如果有人把“政治”规范性地定义为:“人人存善去恶、

成就地上天国”，或“创造一个不需法律、不需政府、不需任何共同规范的乌托邦”，那么其意义就不大了。

在经验性的定义方面，本文认为“政治乃是人们为了决定公共事务的处理方向，而表现为辩论、沟通、对抗或支配的各种行为”。这个定义纳入了“公共性”、“共同决定”、“沟通合作或对抗支配”等要素，涵盖了我们可以妥适称为“政治”的大部分现象（也许仍有无法顾及的情况）。但是，它并不以“国家”为唯一指涉对象，而代以意义较具弹性的“公共领域、公共事务”概念。它也不以“理性沟通”或“暴力支配”为政治活动的唯一表现方式，而是将两种对反的情况都视为政治的实存现象。我们希望这个定义，多少有助于人们辨识“政治”之所在。

在规范性定义方面，本文主张“在一个多元社会中，政治应该是所有关注公共事务的人，以彼此认为合理的方式，不断试图建立规范，以谋求人民福祉的活动”。这个定义像罗尔斯、阿伦特或墨菲一样，承认人类社会必然会是一个多元文化、多元价值信仰的社会，并且也认为这种多元性是一项值得肯定、值得珍惜维护的事实。在多元性的前提下，当我们试图形成任何具有拘束力的决定（或规范）时，就必须以讲理的方式（而不是暴力胁迫的方式）进行。至于什么才是“讲理”或“理性”，上文已经解释，此处不再赘言。此外，这个定义也强调“规范建立”是一个不断进行的过程。随着人类生存情境的改变，我们必须容许旧有的规范接受质疑、挑战、修正或颠覆，因为这是确保少数声音得以存在发展，甚至变成主流价值的凭借。事实上我们不相信有任何规范能够超越时空、永恒不变。不过，我们相信经得起时间考虑的规范，必然是以谋求人们幸福为宗旨的规范。所有公然敌视人类、公然以

制造灾难为乐的举动；或是戴着促进公益的面具现身，却以谋求私人或党派利益为实质的行为，都在我们谴责之列。

本文结束之前，不得不提出一个令人困扰的问题，以供未来继续思考“政治”问题之参考。那就是：截至目前，绝大部分讨论“政治”概念的文献都以西方历史经验为基础，也都以西方思想的资产为立论依据。虽然这些文献（以及这种“以西方为典范”的途径）对我们理解“政治”确实贡献良多，但是我们怀疑纯粹奠立于西方经验与西方思维的政治概念，会不会窄化我们对政治应有的以及可能有的理解？西方学术文化的主导势力，已经使不少西方学者做出“政治基本上是一个西方概念”的荒谬断语，然而我们更担心的是非西方的经验与思想，是否会在学术规范全球化的潮流下，不当地遭到漠视或平白流失？本文认为，为了使我们对政治有更全面、更细致的了解，所有非西方的各种文明都应该获得尊重与重视，以便从中发掘出我们意想不到的宝藏。因此，对各文明“政治”概念的深入研究，应该是我们下一步努力的方向。

## 参考文献

江宜桦

1995a《“政治是什么？”——试析亚里士多德的观点》，《台湾社会研究季刊》，第19期，第165—194页。

1995b《政治社群与生命共同体：亚里士多德城邦理论的若干启示》，陈秀容、江宜桦编，《政治社群》，台北：“中研院”社科所，第39—75页。

1996《导读》，蔡佩君译，《共和危机》，台北：时报文化。

2004《公共领域中理性沟通的可能性》，收入许纪霖编，《公共性与公共知识分子》，南京：江苏人民出版社。

姚朝森

2002《决断、政治与人的存在——施米特政治思想之研究》，高雄：作者自刊本。

苑举正

1998《亚里士多德看政治：理想与现实之间的折冲》，《当代》第129期，第24—37页。

陈瑞崇

1996《从“生养教育”论亚里士多德〈政治学〉》，台北：唐山。

蔡英文

1997《两种政治的概念：卡尔·施米特与汉娜·阿伦特》，《台湾社会研究季刊》第27期，第139—171页。

钱永祥

2001《纵欲与虚无之上：现代情境里的政治伦理》，台北：联经。

Arendt, Hannah

1958 *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

1968 *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. 2nd ed. New York: Viking Press.

1972 *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

1990 “Philosophy and Politics,” *Social Research* 57(Spring): 73—103.

1994 *Essay in Understanding: 1930—1954*, ed. by Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Company.

Aristotle

1984 *The Politics*, trans. by Carnes Lord. Chicago: University of Chicago Press.

2001《亚里士多德政治学》，颜一、秦典华译，台北：知书房。

Barker, Ernest

1946 “Introduction,” in Ernest Barker ed. and trans., *The Politics of*

社会理论的两种传统

*Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, xi— lxxvi.

Crowder, George

2002 *Liberalism and Value Pluralism*. London: Continuum.

Crick, Bernard

1972 *In Defence of Politics*, 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Dunn, John

2000 *The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics*. New York: Basic Books.

Hinchman, Lewis P. and Sandra K. Hinchman

1991 "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers," *Review of Politics* 53: 435—468.

Heller, Agnes

1991 "The Concept of the Political Revisited," in David Held ed., *Political Theory Today*. Cambridge: Polity Press, pp. 330—343.

Ingram, David ed.

2002 *The Political*. Oxford: Blackwell.

Keyt, David and Fred D. Miller eds.

1991 *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell.

Lanlan, Ernesto and Chantal Mouffe

1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Meier, Christian

1990 *The Greek Discovery of Politics*, trans. by David McLintock. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Mouffe, Chantal ed.

1999 *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso.

1993 *The Return of the Political*. London: Verso.

Rawls, John

1993 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

2001 *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

2002 《作为公平的正义：正义新论》，姚大志译，台北：左岸。

Springborg, Patricia

1989 “Arendt, Republicanism and Patriarchalism,” *History of Political Thought* 10: 449—523.

Schmitt, Carl

1996 *The Concept of the Political*, trans. by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press.

1985 *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. by George Schwab. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Villa, Dana

1992 “Postmodernism and the Public Sphere,” *American Political Science Review* 86: 712—721.

Weber, Max

1978 *Economy and Society*, eds. by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

1991 《学术与政治》，钱永祥编译，台北：远流。



## 个人主义：现代政治思想冲突的一个焦点

周 枫

个人主义作为一种生活方式、社会形态及其价值理念，并非这个世界从来就有的东西。它随现代性而来，或者说，它就是现代性本身。个人主义构造了现代生活方式，无论对之赞成还是反对，我们的生活都已然个人主义化了，这是现代性各种条件的必然结果。科学技术、工具理性、市场经济以及官僚政治等等都无可避免地瓦解了传统生活的各种社会纽带，在此基础上诞生的个人生活有着古代人前所未闻的自我决定权利和自主选择范围。面对这一自主的现代个人，自由主义欢迎他，保守主义谴责他，社会主义改造他。围绕着对现代性或个人主义的态度而起的是各种（组）对立价值之间的冲突，由此而形成了各种意识形态的争论和为争夺公共权力的斗争。

自由主义是个人主义的坚决捍卫者。由于个人的贪婪和创造性形象同时展现在人们面前，自由主义所捍卫的个人主义也由此成为现代政治思想争论和冲突的焦点。由于坚持个人自由和个人自主，自由主义成就了现代政治、经济和文化的

伟大事业，同时也唤醒了人类心中不可遏制的欲求甚至婪欲。对个人主义的褒贬毁誉和意识形态争论永无完结，但是对个人主义的学理性探讨、考察和争论直到近 30 年才平静地在西方学术界展开。问题起于以罗尔斯为代表的自由主义者对规范伦理学的复兴，他们试图从道德的角度来重新论证自由主义的合理性。罗尔斯的正义两原则立即引来争论。起初，争论围绕“差别原则”展开，可是后来，争论转向正义理念所蕴含的个人主义这个自由主义的根本基础上来。对个人主义的争论不再是火药味十足的意识形态冲突，而是价值和理念之争，其最终根据都是道德的。

在我们国家，对个人主义的意识形态批判不绝于耳，但是对这个问题的学理性研究几乎没有。本文希望通过考察围绕个人主义的争论所揭示的道德内容，来对这一主题进行一些考察。

## 一 个人主义的现代性背景

追究个人主义的起源与追究现代性的起源密切相关。现代性或现代社会起源于中世纪末期欧洲的市民社会及其市民阶层，它们形成于十二世纪兴起的城市。但是，个人主义作为现代社会的品质，其出现于欧洲并非偶然，这首先要归结于欧洲和古代希腊的关系。现代社会所承认的个人价值最早可以追溯到古希腊的梭伦和克利斯梯尼改革。从那时起，西方社会就开始了梅因所谓从身份向契约的运动，这构成了西方社会独有的持续不断的一种变化过程，其最终结果就是个人主

义在西方的确立。<sup>①</sup>

个人主义作为一种现代性事件,随现代社会而诞生,为自由主义所表达。因此,个人主义这一概念与现代性和自由主义这些概念密切相关。而现代性与传统相对,因此现代性的个人主义品质无不是在与传统的整体主义品质的相关比较中显现出来的。现代意识形态之争之所以大多围绕个人主义来展开,其背景正是现代性与传统的对立或现代性的不同取向追求。自由主义、保守主义以及社会主义等之间的价值冲突,无不如此。个人主义成为现代意识形态争论的焦点与现代性及自由主义作为现代思想关注和争论的焦点是并行的。

现代社会的突出特征是各种传统价值的衰落,也即韦伯所谓的“意义丧失”或“除魅”(disenchantment),其根源是科学理性对世界和人生终极意义的瓦解,其深刻的后果是,个人成为价值的承担者。现代社会给个人以广泛的不受干涉的范围,与此同时,对个人给予约束和指导的外在权威和文化相应地衰落了。尼采以“上帝之死”作为这一现代性现象的表征。上帝作为超验道德的源泉是传统社会得以维持一元性的根本,可是,尼采说上帝被我们人类自己杀死了,或者说被我们的哲学、科学杀死了。人类不得不自己成为上帝,

---

① 个人主义是唯独西方文明具有的一种观念。中国传统文化中尽可以找到某些民本甚至民主理念、人道主义、平等思想,甚至所谓“东方人权”的观念,但是,那些以中国传统文化资源来论证现代民主、人权价值的人有意无意地忽视了这些价值的根本基础是个人主义。相反,他们往往把西方文明的危机归咎于个人主义,而以东方文明的群体主义为救世希望。他们忽略了个人主义正是他们不可、也不敢忽视的现代民主、人权价值的最深刻的基础,没有这个基础,民主、人权等价值及其制度起码无从诞生,更遑论确立了。

承担起价值创造的重负。现代性把脆弱的个人推到上帝的位置上，因而现代性成为一场冒险，个人是否有能力承担价值之重负就成为一个关键的问题，一切围绕个人主义的争论都与此问题有关。

现代社会的价值衰落根源于韦伯所谓的“理性化”过程。根据韦伯，推动我们哲学的动机是理解宇宙的意义——把世界作为一个有意义的整体加以把握——的愿望。这一愿望推动着哲学的发达，可是它的结果却是“世界的除魅”——根本无法合理地探寻到这种意义，这种意义甚至根本就不存在。达到这一探索顶点的结晶是现代科学，正是它毁灭了信仰。随着信仰的垮掉，这个世界的精神生活也失去了统一性，个人自我因此成为价值的裁定者。在除魅了的现代世界，价值属于个人私有，无客观性可言，任何价值都不可能得到科学的论证，科学对于任何价值都是中立的。

当伦理学进入二十世纪时，一场旨在分离价值与事实的元伦理学运动在英国展开，几乎与在德国的韦伯同时代。规范伦理学被搁置，情感主义成为时代的最强音。价值仅仅是情感的表达，目的是唤起听者对表达者所支持的东西的赞许，于是，“主义”之争皆无理据，谁也说服不了谁。选择什么样的价值以生活，以安身立命，纯粹是个人的事情。实际上，早在休谟那里，价值与事实的传统同一关系就被消解了，他把价值置于无所依凭状态，从而为个人的选择自由打开大门。情感主义给个人以充分的选择自由的同时，给个人载以沉重的自由负担。自由主义的深刻基础是这种情感主义伦理学，以致麦金太尔将情感主义视为我们这个时代的伦理学及其道德状况的象征。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 麦金太尔：《德性之后》，中国社会科学出版社，1995，第31—48页。

伦理学中的情感主义所描述的不过是现代社会的一个事实,这一事实被哲学中的存在主义更明白地表达出来。当陀思妥耶夫斯基惊呼“要是上帝不存在了,我们什么不能做啊!”时,人们就已经开始承担了以往由上帝承担的价值重负。价值无所依凭意味着个人必须自己去作出选择。价值并不蕴含于事实中,不能从事实中分析出来,这正表现了价值与人的特别关系。人从动物界超离出来始,就赋予了海德格尔所谓的“存在论上”和“存在者层次上”的优先性地位,“此在”的本质就在于它的“能在”,它不是一种被规定的已经存在于那儿的東西,而是一种能够去规定而不断去存在的存在者。<sup>①</sup>这意味着任何价值标准都不具有强加的力量,你总是可以去选择,生活的可能性总是向你敞开着。

价值失去事实基础为个人的选择提供了广阔的余地,而价值外在权威的衰落使个人不得不要自己去作出选择。因而,没有任何一种价值持有者能够宣称只有他(们)的价值才是真理,否则,镇压或不宽容就会是他(们)的选择。这正是现代性之自由主义辩护者所要表达的深刻意涵。在那些反自由主义者视现代性为洪水猛兽的地方,自由主义者欢迎并辩护现代性,视之为个人自由的根基。

多元主义是现代性的另一品质。现代社会的价值统一性丧失意味着价值多元化,现代社会释放出人们对诸价值竞逐的巨大能量,前现代社会里的价值一元性品质崩解,代之以现代社会的所谓“诸神竞争”。现代社会是一个价值多元主义的社会,一元

---

<sup>①</sup> 海德格尔:《存在与时间》,生活·读书·新知三联书店,1999,第10—18页。

价值的独尊将面临对其他价值观念进行专制的必要。价值的多元化使任何一种善或好的生活方式如果依靠公共权力来实施都必然是一种镇压。传统社会，一元化价值的追求可以成功，现代则不可能。现代人对价值的感受力大大加强，对价值的识别力也远非古代人可比，对依其生活的价值多样化要求因此而愈来愈强烈。人们不会满足于按照一种(组)价值来生活，人们要求在许多价值中进行选择，而不接受被动地给予一种价值。这种价值多元主义正是自由主义的基础，或者毋宁说，自由主义正是价值多元主义的结果：由多元主义而要求宽容，由宽容而要求国家中立，要求国家保护个人自主权利。多元主义、个人自主、基本权利保护是一脉相承的，它们构成了自由主义的核心。

自由主义的本质是对专断权力、不宽容、压制和迫害的道德批判，其根据是一种价值多元主义的立场，其主张是一种个人自主或个人主义的实践，其保障是以思想自由和言论权利为核心的个人基本权利的实施。因此，我们看到，自由主义的内核起码包括多元主义、个人主义和基本权利这三项原则。自由主义的其他观点和主张，或由此内核延伸出来，或从外面补充进去，构成自由主义的外围或辅助学说。

如果我们对自由主义内核的这三点再加以分析的话，无疑个人主义是最基本的原则和价值。多元主义如果不落实到对多元价值具有自主选择权的个人的话，则多元主义(如以“文化多元主义”的形态出现)就有可能否定个人应当具有自主选择权，从而走向自由主义的反面。如果权利不以个人为单位，而以“集体”、“文化”或“群体”为单位，也会如此。因此，个人主义或个人自主是自由主义的最终价值。

自由主义把捍卫个人自主权利作为其核心,也就把自己与对现代性的认同紧紧联系在一起,同时也就定义了它所维护的个人主义具有什么样的意涵。

## 二 什么是个人主义

有一种流行的但是在逻辑上不能成立的对个人主义的定义,即认为个人主义就是利己主义,因此维护个人主义就是纵容个人自私自利。这是整体主义立场的价值持有者之所以视个人主义为洪水猛兽的一个原因,因此个人主义在语义上也就经常被混淆于利己主义。卡尔·波普尔在《开放社会及其敌人》一书中指出:

“个人主义”这一术语(据《牛津字典》)有两种不同的用法:(a)与集体主义相反,及(b)与利他主义相反。前一种意义再没有其他的词来表达,但后者则有数个同义词,例如“利己主义”和“自私”。<sup>①</sup>

在我国国内,这两种含义更是经常被混淆在一起,与集体主义相对立就是唯我主义、自私自利,甚至唯利是图、尔虞我诈,全然罔顾伦理道德,缺乏为公利他精神和高尚情怀。下面这一段论述是这种个人主义的典型定义:

作为处理个人利益与集体利益的一种态度和方式,个人

---

<sup>①</sup> 卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》,中国社会科学出版社,1999,第199页。

主义在任何情况下都把个人利益放在集体利益和国家利益之上，是对待自己利益的一种利己主义态度。<sup>①</sup>

波普尔认为，把个人主义等同于利己主义、唯我主义是一种概念的误用，因为，个人主义完全有可能是利他主义的，而集体主义完全可以利己主义的。他指出：“集体主义并不反对利己主义，而它也并不跟利他主义或无私相同一。”<sup>②</sup>正如李强在《自由主义》一书中指出的：“以我为中心，只考虑自身的利益，罔顾他人或其他团体的利益，这既可能是个人的行为，也可能是某一集体的行为。”<sup>③</sup>如果集体的目标是利己主义的，对集体主义的强调只会使每一个人去为一个不正义的共同体贡献力量，使这个共同体凝聚得像一股绳。即使集体的目标不是利己主义的，集体主义的功能也可能仅限于动员人们去实现某一政治的目标而已，而与对高尚无私美德的追求没有关系。列宁对个人主义的批评和对集体主义的强调即是如此，他指出：

知识分子……并不是这样或那样运用实力来进行斗争，而是利用论据来进行斗争。他的武器就是他个人的知识，个人的能力，个人的信念。他只有凭靠自己个人的品性，才可以获得一定的意义。因此，在他看来，发挥本人个性的完全

---

① 陈先达：《论指导思想一元化问题》，《新华文摘》2001年第2期。

② 波普尔：《开放社会及其敌人》，第200页。

③ 李强：《自由主义》，中国社会科学出版社，1998，第148页。



自由是顺利进行工作的首要条件。他作为某个整体的从属部分而服从这个整体是很勉强的,是迫于必要而不是出于本人心愿的。<sup>①</sup>

知识分子所接受的教育使之往往倾向个人自主,不愿盲从,故对于某一政治目标的追求来讲,他们往往是要被克服、改造的对象。追求者往往转向易于受影响的大众,通过大众的力量和压力去改造知识分子。一旦被改造过来,知识分子的所作所为是彻底放弃个人自主,甚至比大众还狂热地激烈批判个人主义,以至完全自贬人格。其因素之一是,他们的心灵无法面对大众的巨大压力,他们感到在大众面前有一种“原罪”:个人独立和自主的原罪。这种原罪感使改造了的知识分子绝对地从众,以洗刷自己的罪恶。这样一种集体主义是政治目标的要求,与教化人们的道德没有关系,相反,它有可能因过分强调服从而导致人们道德自觉性的丧失、道德感的迟钝,从而导致整个社会道德的衰败。

高尚无私美德的形成既是一个个人被道德淳化的过程,也是一个个人自我意识觉醒的过程。前一过程也许与整体主义的道德教化有某种关系(但与集体政治毫不相干,而与共同体文化密切相连<sup>②</sup>),但后者绝对是个人自主因而也可以说是个人主义的结果。波普尔指出:“一位反集体主义者,即一位个体主义者,能够同时是一位利他主义者。为了帮助其他的个体,他也可以情愿地作出

---

① 列宁:《列宁选集》第1卷,人民出版社,1960,第566页。

② 因此,挽救道德衰败趋势的途径只能是道德与政治脱钩,而把道德建设系于文化、交与社会、给予民间共同体。当然,其前提仍然是文化、社会与政治或国家脱钩。

牺牲。”<sup>①</sup>把个人主义与高尚无私相联系和把集体主义与卑鄙自私相联系在逻辑上是同样可能的，因此，这也意味着本文最终会达到的结论：个人主义的意涵所指是价值衰落而并不是道德衰落。

对个人的尊重是个人主义的根本意涵，单个的人具有至高无上的内在价值或尊严，这是个人主义的根本信念。把个人主义对个人的尊重视为是对个人我行我素、任意妄为，甚至拒绝整体利益或共同善的行为的尊重是一种逻辑混乱。这其实不是对个人的尊重，而是对某种生活方式的尊重。对个人的尊重不是指对任何生活方式的偏向，恰恰相反，对个人的尊重要求拒绝强加给个人以任何生活方式，而把生活方式的选择权交与个人。也就是说，对个人的尊重是对个人自主选择能力的尊重，而对他所选择的内容保持中立，当然，前提是他不得侵犯他人同样的权利。严肃的道德整体主义者所不满的恰恰是这一点：个人主义或自由主义所要求的中立性。他们无法容忍个人主义对平庸生活与对高尚生活平等、中立的看待，他们要求偏向甚至强加高尚的生活，而不是尊重个人的自主选择权。争论的焦点在于个人自主还是道德强加，尊重个人对任何生活方式的自主选择“权利”还是维护某种被认为是绝对的、神圣的、高尚的或必需的“生活方式”，哪怕不惜以个人权利为牺牲代价。这是两种同样深刻而根本的价值观的争论，而不涉及是维护高尚还是纵容卑鄙、强调利他主义还是放纵自私自利这样的浅层次问题。捍卫个人主义同样是一种高尚的追求，因为它把维护个人的尊严作为其根本的价值，这同样是为一种神圣的东西在斗争，只不过其神圣性不表现在某种生活

---

<sup>①</sup> 波普尔：《开放社会及其敌人》，第200页。

方式上,而表现在对任何生活方式的自主选择权利上。

由此可见,个人主义从概念上并不与利他主义相对立,而是与整体主义相对立。首先,这是一个价值理念的对立:是把个体作为有尊严、有人格、有不可剥夺的权利的主体来看待,还是把个体作为可利用、可牺牲、可权宜对待的手段来对待以达到诸如“最大多数人的最大幸福”、共同体的目标、人类神圣的事业等等目的。<sup>①</sup>其次,这是一个社会学解释模式的对立。个人主义在社会学中与社会有机体论相对立,它认为,要理解社会现象就必须首先理解个体的行为。而社会有机体论认为,社会整体不是相互作用的个人行为的结果,而是某些个人之外的或超人的力量或因素在历史中起作用的结果。最后,这是政治争论中的意识形态对立。个人主义认为,个人才是目的,国家是个人为保障自己的权利而组成的人为设施,国家没有任何其他目的,国家只有作为一种手段才有价值。整体主义则认为,个人是社会关系的产物,是文化的构成物,他根本就没有什么先在的目的,更没有什么“天赋”的权利,个人必须服从社会整体所给予的安排,投身于公共事业中去,哪怕牺牲自己的权利。极端的整体主义者甚至认为,个人作为微不足道的组成部分与整体相比没有多大的价值,或者根本没有价值,他们是随时可以牺牲的对象。

史蒂文·卢克斯在《个人主义》中将个人主义观念分析为四

---

<sup>①</sup> 拉兹在《自由的道德》一书中给“个人主义”下的定义是:“假若一种人道主义的道德不承认集体的善(good)有任何内在的价值,则这种道德理论就是个人主义的。换句话说,个人主义的道德就是把集体利益(goods)仅仅视为具有工具价值的人道主义道德。”(见 J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 198。)

个方面：个人的尊严、个人自主、个人隐私、自我发展。关于“个人尊严”，我们上文作了分析，关于“个人自主”，下文将作分析，这里，我们对“个人隐私”和“自我发展”作一分析，然后再来审视个人主义的核心所在。

伯林曾对自由的两种概念作过著名的分析，其“消极自由”概念就相当于这里的“个人隐私”概念，而“积极自由”概念的内容之一就是“自我发展”。所谓个人隐私，也就是为个人保留一个由他自己来决定做什么、不做什么的私人领域，在此范围内个人不受他人的任意干涉。这个范围随不同的时代、不同的制度和文化的不同而有大有小，但是，“这个范围如果被别人压缩到某一个最小的限度以内，那么，我就可以说是被强制，或是被奴役了。”<sup>①</sup>个人隐私概念与个人主义的成长休戚相关，也是许多自由主义者着力强调并维护的一种价值。为什么消极自由是有价值的，可以用以回答为什么个人主义是有价值的。在这个意义上，消极自由（私人领域或隐私）的存在与否是个人主义的必要条件。但是，消极自由是否是个人主义的充分条件？是否一个人不被干涉从而获得一个独立的空间就是个人主义的全部价值？即消极自由本身是否就是一项终极价值？这里涉及对积极自由的评价问题。

密尔、哈耶克、伯林等自由主义者强调消极自由的终极性价值，认为自由就是他人不妨碍我的选择，至于我做什么选择别人管不了，只要我不侵犯他人。具有理性主义倾向的自由主义者（如康德、哈贝马斯以及拉兹等）则认为，自由不仅仅是不被干涉，而且是意志自律，或理性自主。他们在维护消极自由的前提下也

---

① 伯林：《自由四论》，台北：联经出版事业公司，1986，第230页。

强调积极自由的意义。在他们看来,自由不仅仅是给我自由的问题,而且是我能够去自由的问题。即自由不仅仅是我有多大的空间去随自己的意愿作出决定的问题,而且是我作出的决定是否合理的问题。对于那些不能运用自己的理性去克服非理性的盲目冲动的人来讲,他们即使有了不被干涉的空间,也仍然可以是不自由的。

伯林要求我们警惕积极自由所隐含的否定个人的趋向,他认为,只有享有消极自由的主体才是一个实在的个体,而积极自由的主体很容易转变为超个人的力量,以至对个人施以控制、支配和征服。因此,积极自由不是自由主义的必要条件,对自由主义或个人主义而言,消极自由足够了。对消极自由的几乎唯一的强调,使密尔、伯林、哈耶克这样的自由主义思想家倾向于为个人行为最大程度的自由(不受干涉的范围)作辩护,不仅理性的行为受到保护,甚至非理性的行为都在权利的保护范围之列。密尔认为:

任何人的行为,只有涉及他人的那部分才须对社会负责。在仅只涉及本人的那部分,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>①</sup>

只要我们所作所为并无害于我们的同胞,就不应遭到他们的妨碍,即使他们认为我们的行为是愚蠢、悖谬或错误的。<sup>②</sup>

在这里,密尔表达了自由主义的一个确信:自由主义对个人

---

① 约翰·密尔:《论自由》,商务印书馆,1979,第10页。

② 密尔:《论自由》,第13页。

自主权的珍重超过对个人任何生活内容的珍重。自由主义对个人主义的看重来自它对个人自主能力的极端尊重，与其说是相信个人必会选择合理的善生活，不如说是坚信个人自由高于善价值，哪怕个人不选择善生活而选择平庸的生活，也不得以善的名义予以强迫。在自由主义者看来，强迫是最大的恶，其不道德性不可能被其强迫所获得的善抵消。

消极自由价值的尊奉者认为，只有坚持消极自由，使人们不受强迫和任意的支配，才能保证个人能够按照自己的意愿作出选择。可是，积极自由价值的坚持者却不以为然，他们认为，仅仅强迫和支配的不存在并不能保证人们的自主，如果没有高于个人的东西的引领，个人就会走向盲目。因此，问题的争论在于是否相信个人可以自主。自由主义者相信个人可以自主，而自由主义的批评者和反对者归根到底都不相信个人有充分的自主能力，因此，他们对个人主义持批评或保留态度就理所当然了。

可见，是否坚持个人有自主能力，成为是否坚持个人主义的标志。对个人的尊重归根到底是对个人自主能力的尊重。我们之所以把一个人看做是人，而不是物，就在于他能够承担责任，对自己的选择负责。<sup>①</sup>自由主义保护个人自由权利，就在于对个人自主能力的信任。罗尔斯把个人的这种自主能力称为“道德人格能力”（the capacity for moral personality），<sup>②</sup>并认为，有了这种最低程度的、潜在

---

① 当然，这里指的是承担责任的能力（哪怕是潜在的能力），而不是承担责任的实现，正如罗尔斯说的：“规定着道德人格的最低要求所涉及的是一种能力而不是它的实现。一个具有这样能力的人，不论其能力是否得到了发展，都应当得到正义原则的充分保护。”（罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社，1988，第496页。）

② 罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社，1988，第548页。

的道德人格能力,就使任何个人不能被当做物来对待,他们是有尊严的理性存在,理当被赋予至上的价值。包含在人身上的这种道德人格能力是个人主义的根本根据。

我们看到,卢克斯所总结的个人主义的四个方面(个人尊严、个人自主、个人隐私、自我发展)归根到底可以归结于一个核心:个人自主。由于个人主义是自由主义的基础,因此,个人自主也是自由主义所要维护的核心价值。

### 三 个人主义何以遭受批评

对个人主义的反对是唱衰现代性和批判自由主义的那些人行为的最内在、最根本的动源。而现代性的理性原则在法国大革命中得到最充分、最赤裸裸、也最负面的表达,正因此,自法国大革命以后一百多年里,“个人主义”在欧洲大陆思想界几乎是一个贬义词。当时,欧洲大部分思想家、包括自由主义思想家都放弃了自然权利理论,对个人主义这一概念没有多少好感。“个人主义”一词最早出现于法文,它是欧洲思想界对法国大革命及其精神渊源反思的产物。这一术语系统地被使用首先是十九世纪二十年代中期圣西门的追随者,由于圣西门主义的广泛影响,“个人主义”这个术语在十九世纪得到非常广泛的使用。<sup>①</sup>在欧洲大陆,“个人主义”通常带有贬义。社会主义者批评个人主义是自由放任的经济信条,它指的是工业资本主义所产生的无政府状态、竞争和剥削;保守主义者批评个人主义导

---

<sup>①</sup> 卢克斯:《个人主义》,江苏人民出版社,2001,第4—5页。

致社会的原子化，危及政治共同体的稳定和安全；共和主义的自由主义者托克维尔，批评个人主义使个人远离公共生活，沉溺于私人生活领域，削弱了社会凝聚力，为国家政治权力的膨胀提供了危险的机会。所有这些批评都与对现代性的态度有关。

个人主义虽然孕育于前现代社会及其文化传统中，但其成形却是现代社会的事情。从前现代社会向现代社会的转型，经历了一系列革命性的或称之为进步性的事件，其最终结果就是我们所称之为现代性的东西。“现代性是一种特殊社会现实和特殊世界观的组合。”<sup>①</sup>对这一新型社会现实及其世界观作出反应的立场、观点及其政治纲领，我们后来以“意识形态”来称呼之。对现代性作出反应的意识形态基本上有三种，它们是，作出消极反应的保守主义，作出积极反应的自由主义和社会主义。

保守主义者（早期人物有伯克、梅斯特尔和博纳尔德等）对现代性作出反动的反应，这尤其表现在对现代性之个人主义的攻击上，而这种攻击无不以前现代社会的所谓道德优势为依据。保守主义者“对自由主义的诋毁形成了对现代社会道德和精神堕落的一种总体悲切的一部分”，他们“对社会普遍分解为原子化的个人敲响了警钟：自私、算计、物质至上主义，每一个都与其他所有的相冲突。人类需要根基和归属感，但是自由主义社会将他们拆散并把他们置入剧烈的、无所寄托的流动之

---

<sup>①</sup> 伊曼努尔·华勒斯坦：《自由主义之后》，载华勒斯坦等：《自由主义的终结》，社会科学文献出版社，2002，第73页。



中”。<sup>①</sup> 最早对个人主义进行激烈批判的保守主义者是法国的梅斯特尔(Joseph de Maistre, 1753—1821)。相比之于伯克,他更能代表保守主义的纯正立场,其思想成为英国之外许多保守主义者的渊源。梅斯特尔把个人的社会性作为批判自由主义的决定性论据,他认为:

自由主义……建立在一种对人进行错误描述的理论基础上。自由主义者们假定,在组成社会之前,个人对自己的欲求就有牢靠的把握并能通过互利的协议确保他们的欲求得以满足。但是,不受社会影响的个人是不存在的。所以,“社会契约只是一种幻想”。我们不能撇开社会去揭示人的自然状态,原因很简单:“社会与人是在同存在的。”或者换种说法:“人类从来就不曾有过先于社会而存在的时期,因为在形成政治社会之前,人还不是人。”“孤立的人”是一种反自然的错误概念。人完全是一种社会的动物,因此,世代相承的生活方式应该被不假思索地接受,而不得置疑。<sup>②</sup>

对抽象的、原子式的“人”的攻击,对整体主义的推崇,是梅斯特尔以及后来所有保守主义者的普遍特征。他们认为个人需要权威,需要宗教,需要社群,以对自我进行约束。而自由主义者提倡个人自主,天真地相信人类固有的善,以及人类通过教育得以改善的可能性,“但是没有什么论点比原罪的根深蒂固性更频繁

---

① 霍尔姆斯:《反自由主义剖析》,中国社会科学出版社,2002,第6,7页。

② 同上书,第21页。

地为经验所证实。人生来邪恶,并保持至终……这种无可挽救的腐败生物,不可能通过启蒙和世俗教育加以完善”。<sup>①</sup>对个人自主能力的不信任是基于保守主义者对人性的消极、负面的观点,美国当代保守主义思想家维利克(Peter Viereck, 1916—)甚至把保守主义简要地界定为“原罪说在政治上的世俗化”。<sup>②</sup>在保守主义者看来,相信人的自主能力简直就是一场对人性下赌注的冒险,他们宁愿相信人性的邪恶,因此不相信个人有道德的自主承担能力。

保守主义者对个人主义最不满的是它的贪婪形象。对于保守主义者来讲,个人主义降临于世就如打开了潘多拉的盒子,许多东西已经不可逆转了,前现代社会中被捂住的恶释放了出来。传统文化始终把欲望视为需要用道德加以规范的强大力量。古希腊人深知欲望的潜在破坏性,因而视之为需要加以约束和控制的力量,罗马人认为欲望有招致邪恶后果的可能性,而基督教认为欲望从本质上就是邪恶的,因而把道德化为普遍的伦理学禁令。可是现代人把欲望从实质性伦理约束中解放出来,而交给工具理性和正当(正义)性道德去处理。现代社会保护个人的自主选择权,现代人有权选择自己所喜欢、所向往、所偏好的生活方式,只要不妨碍他人的同样权利。这意味着现代道德的核心是正当性规范而不是善要求,个人是否选择善,选择什么样的善,是个人自己的事情,他人不得干涉。选择什么样的生活

---

① 霍尔姆斯:《反自由主义剖析》,第24页。

② Peter Viereck, *Conservatism Revisited*, New York: Basic Books Inc., Publishers, 1949, pp. 6, 28, 30. 转自钟文范:“战后初期美国的保守主义思想运动”,《美国研究》1996年第1期。

方式属于权利范围内的事情,在这个范围内,个人不得被善道德强加,这就是所谓自由主义的“权利优先于善”(the priority of right over the good)的原则。在保守主义者看来,这种在权利保护下的个人自主实际上是为个人不选择善的生活提供保障,权利成为个人的挡箭牌,抵制外在的善道德要求。保护权利意味着不保护善。这就为平庸的、低俗的、物质主义的、消费主义的生活方式大开其道。

现代人的生活不再有信仰,甚至不再有意义,古代人生活所具有的与超验之物的联系消失了,古代人世界所具有的整体的、形而上学的意义丧失了。现代性以自然生命为取向的人的释义,把人的定义从形而上学的实质性价值的界说转换为量的、经验的界说。现代人的生活类型使世界不再是有机的家园,而是冷静计算的对象。这一被韦伯称为“除魅”的意义丧失过程被保守主义者一再提及。对传统或古代性的永恒记忆和向往成为保守主义的标记。传统社会自身的恶被抹去了,转化为田园诗般的美好想象。保守主义以这种想象的古代人道德完美形象来批判现代人的道德堕落和意义丧失。

相比之下保守主义,社会主义者对个人主义的态度比较复杂,这要看如何定义个人主义了。林赛认为:

所有现代政治理论,除了布尔什维克主义和法西斯主义的理论之外,都是个人主义的,因为现代政治理论力图为个人的道德判断寻求地位,鼓励个人的道德判断,都是建立在对一个权利体系的宽容和支持的基础之上。严格意义上的所谓现代个人主义,同社会主义之间的大多数差别,都是这

些共同假定之内的差别。<sup>①</sup>

确实,就个人主义强调个人具有至高无上的内在价值和尊严这一伦理原则而言,就个人主义认为个人是一理性主体,有权作出自己的道德判断并为之负责而言,自由主义和社会主义,包括马克思本人的思想,都没有分歧。现代性对个人价值和個人道德判断力的弘扬,构成了现代性之平等和自由这两个品质的基础。关于个人尊严不可侵犯,人是目的而不是手段的思想,已成为现代平等观念的信条,而对个人道德自主权的尊重,是现代自由观念的核心,对个人自由权利的保护就是对个人道德自主权利的保护。自由和平等,这两个被自由主义和社会主义共同尊奉的价值,都与个人主义密切相关。

但是,个人主义不仅具有强调个人在道德上的尊严和自主这一内容,而且具有强调个人优先于社会这一内容。启蒙时代的古典自由主义者都认为,个人具有先于社会的、抽象的、既定的利益、愿望、动机、目的和需要等等,社会及其制度是个人为了满足自身目的或需要而建立和维持的,政府的权威依赖于公民给予的同意,旨在保护个人追求其利益的自由和权利。这样的个人主义无疑遭到从左边来的社会主义者的批判,<sup>②</sup>柯尔在分析早期的社会主义思想时指出:“社会主义者与强调个人权利的流行观点相反,他们注重人类关系中的社会因素,寻求在关于人的权利的大

---

<sup>①</sup> A. D. Lindsay, "Individualism", *Encyclopedia of the Social Science*, New York, 1930—1935, vol. VII, p. 676. 转自卢克斯:《个人主义》,第39页。

<sup>②</sup> 甚至得不到从右边来的保守自由主义者(所谓“苏格兰启蒙学派”)的认同,哈耶克后来以“伪个人主义”之谓来否定之。

讨论中彰显社会问题,这些权利是由法国革命和随之而来的经济革命释放到这个世界上来的。”<sup>①</sup>问题出在个人权利的维护所必然产生的自由与平等的冲突上。马克思这方面的批判及其解决方案最具典型性,在他看来,维护个人权利及其正义理念就是维护这个冷酷无情、弱肉强食、生存竞争以及极度不平等的社会。所谓自由权利不过是维护有产者的权利,因为只有他们才具有享受此种权利的能力、条件,而无产者无此能力和条件。因此,所谓个人自由,实为有产者的专利,无产者没有自由。在私有制的条件下,即在人们不平等的条件下,保护自由就等于保护不平等的现状:它保护的仅仅是有产者的自由。马克思认为这一切的根源在于私有制及其一整套保护私有制的权利体系(正义)的存在,因此解决的唯一途径是铲除私有制度,消灭权利(正义)体系,走向联合体(commune)。

由此,社会主义从对平等的诉求走向整体主义。在这个意义上,也即在反对个人主义的意义上,社会主义与保守主义具有某种共同性。正如华勒斯坦指出的“如果说保守主义者拒不优先将个人视为历史的主体,而视所谓的传统小群体为历史的主体的话,社会主义者们则拒不优先考虑个人,而优先考虑大群体,即全体人民”。<sup>②</sup>“全体人民”这一概念对于超越资本主义社会的共产主义实践运动具有极其重要的意义。铲除私有制,建立公有制,无论从其过程(革命)还是结果(共产主义社会),都是一场以“人

---

① 柯尔:《社会主义思想史》第1卷,《社会主义思想:先驱者(1789—1850)》,纽约圣马丁出版社,1953,第2页。转自《马克思主义与现实》1999年第1期,“华勒斯坦:三种还是一种意识形态?——关于现代性的虚假争论”。

② 华勒斯坦等:《自由主义的终结》,第80页。

民”为主体的运动。但是，这种对“人民”的强调与保守主义对“共同体”(community)的强调表面上的一致掩盖了二者实际上的区别：社会主义是现代性的一个部分，而保守主义是对现代性所导致的传统性衰落的抗拒和补救。“共同体”包含传统的文化内容，是一社会有机体；而“人民”与过往传统没有关系，只被未来的某个目标所动员，成为执行神圣事业的一个符号。

可见，社会主义对个人主义的否定方面是基本的，它代表着对现代性的超越而不是认同，尽管它与自由主义同出于启蒙主义的现代性理性原则。只有自由主义才与现代性真正一致，这尤其表现在它拥护个人主义上。这表明，作为现代性之基本原则的个人主义(被自由主义所体现)遭受两面夹击，由此才有著名的“左”、“右”之分，区分的标准是对现代性的偏离程度。左和右攻击的都是个人主义，但是其价值根据、立场和目标并不一致，按照现代政治哲学的讨论，保守主义与自由主义之间可以用“善”和“正当”两种价值的冲突来概括，而社会主义与自由主义之间可以概括为“平等”与“自由”的冲突。

#### 四 关于个人主义的当代论争

自1971年罗尔斯发表《正义论》以来，共同体主义、共和主义以及新保守主义者对个人主义的批评和自由主义者的回应、辩护和修正成为西方伦理学和政治哲学的主题。

共同体主义(communitarianism)实际上是传统保守主义思潮的一个延续，它把矛头直接指向个人主义，求助共同体来拯救现代性危机。而这种批评又引发了共和主义(republicanism)的复兴。二

者都把“共同善”(common good)作为追求的价值,优先于个人消极自由和权利的考虑,都批评“原子主义”(atomism)的社会观。但二者的批评角度并不相同。前者根据“人是社会的动物”来批评原子主义松弛社会纽带、导向人情关系疏离的倾向,后者则根据“人是政治的动物”来批评原子主义导致的人们对公共参与的冷漠、沉湎于私人生活的倾向。共同体主义强调个人归属于共同体的必要,共和主义强调公民公共参与的必要。它们的类似之处是,都反对这样一种自由主义的理念:私人生活是基本的、甚至唯一的生活方式,而公共善只是私人善的反映。与自由主义相反,它们都把公共善作为私人生活的前提,反对自由主义把个人权利所保障的私人领域视为神圣不可侵犯。

从某种角度看,共和主义实际上也是一种(广义的)共同体主义,甚至可以说,共产主义也可作此归类。三者都有一个共同的敌人:个人主义。都有一种追求目标:共同善。在(狭义的)共同体主义,是文化共同体之善;在共和主义,是政治共同体之善;在共产主义,是自由联合体之善。无论善的内容是什么,都有一个内涵,即超越个人消极权利的“公共性”。对这种共同的、公共的目标的追求成为它们克服个人主义或原子主义、走出私人生活封闭性的拯救之道。共同体主义以文化上的共同物来克服个人主义,共和主义以政治上的共同物来超越个人主义,共产主义以经济上的共同物(公有制)来铲除个人主义。三者从不同角度和领域代表了对自由主义的批判力量。

共同体主义是在批评罗尔斯等道义论自由主义的过程中发展起来的。1971年罗尔斯发表《正义论》无疑是一历史性事件,它把自由主义的个人主义基础充分表达出来,引来一波新的批评

自由主义的浪潮。共同体主义由此再度兴盛。自由主义与共同体主义的早期争论主要是围绕罗尔斯的正义原则尤其是“差别原则”进行的，即主要是与分配领域有关的理论问题。<sup>①</sup>但是八十年代中期以后，经济和分配领域的讨论基本淡出，主流政治哲学的辩论转向道德—文化问题上来，而核心问题就是个人主义。这是一场更加理论化、哲学化的争论，它是规范伦理学、政治哲学复兴的产物。双方参与的人物、出版的刊物、发表的书籍、有关的学术活动等等，非常之惊人。争论的水平和深度也是前所未有的。争论更像是一场学术讨论，主要限于学院内，而不像是一场代表不同利益、不同阶级、不同派别之间的论战。

共同体主义对自由主义最不满的是它的抽象自我观。根据自由主义，个人有权自我决定过一种什么样的善生活，只要不侵犯他人的同样权利，个人的这种自我选择、自主决定就不应受到干涉。自由主义把保护个人权利而不是把追求善作为其道德的基础，这就是罗尔斯提出来的所谓“权利（正当）优先于善”的原则。对善的追求是古往今来人们的永恒生活方式，是人之为人的本质特征。但是，作为现代现象的自由主义之本质的不是对善的追求，而是对善追求的限制，防止善追求对个人权利的侵犯。自由主义之现代性品质，就在于它以建立正义规范及其制度来保障人的权利，以抵制权力的滥用，尤其以善的追求的名义对权力的滥用。“权利优先于善”意味着只要个人行为正当（不侵犯

---

<sup>①</sup> 共同体主义者在经济领域和分配原则上都持平等主义甚至社会主义的立场，这使他们与一般保守主义者在这一问题上的立场正相反，因此人们经常会把他们归入左派阵营。但实际上，他们与保守主义者并无多少差别。保守主义的核心是文化—道德上的反个人主义、反现代性、反自由主义立场。



他人的同等权利),就不得强加给他不接受的善观念,除非他自愿接受。也就是说,个人的自主权利神圣不可侵犯,哪怕这会减少以致损害善的目的追求。这在伦理学上被称为“道义论”(deontological theory)立场,而与“目的论”(teleological theory)立场相对立。

目的论认为,道德正当性并非自足独立的,只有行为所追求或所达到的目的价值才能衡量行为之正当性与否。按照目的论的立场,道德的重心就不是保护个人权利,而是增进利益或追求善。这就隐含了为追求更多的利益或更高的善而践踏个人权利的可能性,它把人当做手段去实现价值(利益或理想)的增进,在必要时,容许侵犯一些人的权利,只要这一侵犯能保证给大多数人带来更大的利益,或能促进更崇高的道德理想。

两种对立的立场反映了人们把什么视为应珍惜并欲加以捍卫的对象观念冲突。一方把个人自主视为神圣,而把善的强加说成是罪恶;另一方把美德、理想、共同体等视为神圣,而把个人自主说成是堕落。双方所争论的表面上是一个事实问题,而实际上是一个不可化解的终极价值问题,这个问题以这样的形式尖锐提出来:个人是优先于环境抑或是镶嵌于环境中?罗尔斯以一种“无拘的自我”(unencumbered self)来表达自我对其环境、目的、拥有物的优先关系,并以此为道义论的基础:

由于自我优先于目的,目的由自我确认,甚至一种支配性目的也是由自我在大量的可能性中选择的,人们不可能超出审慎的合理性,因此,我们应当把目的论学说提出的正当

和善的关系翻转过来,把正当看做是优先的。这样就从相反的方向上提出了道德理论。<sup>①</sup>

“无拘自我”的含义就是我就是我,除了是一个要去拥有、追求、选择、创造的意志外不是任何东西,不具有任何内容。但是,“这种不具任何必然社会内容和必然社会身份的民主化的自我能够是任何东西,能够扮演任何角色、采纳任何观点,因为他本身什么也不是,什么目的也没有。”<sup>②</sup>这被萨特描述为“存在先于本质”:自我首先存在,然后才规定自己,赋予本质。但是,无论我成为什么、占据什么角色、处于什么关系中,“我”都挺然屹立于它们之后,而不会消散于它们之中。为防止自我消散或受制于其目的和所有物,自我就必须从其环境和拥有物中抽象出来,其最终结果或者是康德式的先验自我,或者是萨特式的虚无自我。只有如此抽象的自我以及自我的先行统一,才能在环境的海洋中不致被隐没,从而保持自主性。自主的前提是自我的先行存在,即我对环境、目的价值的优先性,只有这样,才能实现人对自身价值、道德法则、生活方式的自律。

在共同体主义者看来,这种独立于环境、先于目的的自我空洞而抽象,根本就不存在这种无归属的、先于目的、先于共同体的个人自我,存在的只是在一定共同体中的被公共善培养、塑造出来的共同体成员或公民。任何个人都必然受到各种归属的制约,在他能够加以选择前,他对公共善的感知和认同先已存在,并构

---

① 罗尔斯:《正义论》,第547页。

② 麦金太尔:《德性之后》,第42页。

成他选择的基础。社会归属是不以人的主观意志为转移的,理性的选择根本不起作用。桑德尔用“嵌入自我”(embedded-self)来表达个人对环境的依赖,而泰勒干脆就用“环境的自我”(situated self)这个概念。而在麦金太尔看来,从传统身份、等级制约的社会摆脱出来的现代自我不仅不是历史的进步,而且这种没有任何社会规定性的自我是当代道德危机的最深刻根源所在。<sup>①</sup>

桑德尔认为,在古代人那里,人们只能发现其目的,而不能选择其目的。自由主义则以“选择其目的的存在者”取代了“发现其目的的存在者”,<sup>②</sup>从而使目的的追求成为个人自主范围内的事情。实际上,任何个人都不可能自由地选择他们的传统和文化,对于个人来讲,共同体的目的是“构成性”的,它规定了“我是谁”。是目的构成了自我,而非自我选择了目的,因为我不能选择业已形成的东西,只能反映它们,从而认识到我应该做什么、追求什么。在这里,共同体主义者几乎说出了黑格尔的下述观点:人不过是实现伦理实体自身目的的手段而已,而伦理实体(现在是各种共同体)自身是一有机整体。共同体主义者否认个人有无条件的、绝对的自然权利,但又认为个人对共同体有无条件的义务,个人应该为公共利益作出奉献,哪怕必要时作出牺牲,甚至认为,共同体成员有被其所在的共同体强制性地从善的义务。他们认为,共同体善并不构成个人善的对立面,个人善首先是社会善的反映,个人所追求的善就是共同体的善,个人应将自己的生活自觉地当做所在共同体生活的有机组成部分,把自己奉献给共同体的善。

---

① 麦金太尔:《德性之后》,第41—47页。

② 桑德尔:《自由主义与正义的局限》,译林出版社,2001,第28页。

共同体主义者实际上是在主张一种不加反思的、盲从的、不承担个体责任的生活方式。他们在强调善优先于权利的同时，为以追求善的名义行使的专制主义打开了通道。和历史上的许多专制主义者提出的理由一样，共同体主义者抨击个人自主，认为个人根本无法自主，一旦把善生活的自主权交给个人自我决定，个人就会茫然无措。给个人以自主意味着放纵个人的情感、情欲，个人的选择没有理性根据可言，多半是任意的、盲目的。个人只有通过共同体才能得到提升和净化，获得其真实的存在。共同体主义者无异于认为，个人无力自由，个人承担不起这份自由，个人必须放弃这种自由，以共同体为他们的家，自觉地服从共同体善给他们安排的角色。这一套逻辑我们在伯林的阐述中已经再熟悉不过了。

可是，为什么个人就承担不起自由呢？个人的选择难道就真的没有根据因而任意决定的吗？保守主义者往往把虚无主义和主观主义归于自由主义，认为自由主义就是鼓吹什么都可以，个人想怎样就怎样，因而个人主义及其个人自由在他们那里的形象就是任意妄为、肆意放纵，由此，自由也就成为他们的大敌。这是一切反自由主义者最轻易、也最拿手的对自由主义的诋毁，可是却不符合自由主义的事实。自由主义从来没有把自由与纵欲、任意妄为相联系，更不是放纵人们对生活的任意选择。恰恰相反，自由之所以重要，在于我们要追求更好的生活。

有些人生计划是比其他的计划更有价值的，而之所以需要自由恰恰是为了发现生活中有价值的东西——要去质疑、重新审视和修正我们关于价值的信念。这是我们想要自由的一个主要理由——我们希望了解关于善的知识……自由

之所以是重要的不是因为我们已经先于社会互动了解我们的善,或是因为我们不了解我们的善,而恰恰是因为只有我们才能达到善的了解,才能——用诺齐克的话来说——“生活得更好”。<sup>①</sup>

自由主义之所以强调个人自由的意义,在于我们的目标、生活方式和善观念可能是错误的,因而我们能够通过质疑、审视和对话而修正、改进它们。这意味着自由主义恰恰鼓励对更好的生活方式的追求,而不是纵容平庸。只不过,自由主义把重点放在追求美好生活的自由条件上,认为自由与追求更好的生活息息相关,而不是放在美好生活的内容本身上,因为那会导致善的强加。另一方面,自由主义的重点不是通过共同体追求更好的生活方式,而是通过个人去质疑、批判而修正、改进我们的生活。因此,个人是自由主义所依赖的主体,但这不等于它排斥共同体的意义,更不等于它放纵个人。

自由主义所坚持的个人主义强调个人自主,但个人自主并不等于个人从虚无中作出选择,个人的选择标准无疑依赖于他所接受的教育,受他生于斯长于斯的环境的影响,他的社会性肯定会对他的生活选择起作用。但是,个人主义所坚持的是,选择的根据、标准必须出自个人,经由个人作出判断。价值标准不是个人从无中创造的,个人当然必须借助甚至依赖业已存在的传统,可是这并不妨碍个人对它们进行反思、检查和取舍。也就是说,即使选择的根据、标准是既有的、先在的,也不能构成对自我的强加,因为自我可以对它

---

<sup>①</sup> 金里卡:《自由主义、社群与文化》,上海世纪出版集团,2005年,第19页。

们(哪怕再深厚的传统)进行甄别、判断和考察,而不是盲目接受。在这个意义上,自我确实永远屹立于他的判断和选择之后,一旦“我思”之后的“我”在塌陷、消散于我思的对象中,专制主义、狂热原教旨主义、非理性主义、蒙昧主义等等就会紧随其后。

在当代西方关于个人主义的论战中,自由主义者并不一味是共同体主义的拒斥者,他们多少吸收了共同体主义的思想。许多自由主义者也对个人主义的某种形式提出批评,在共同体主义的启发下对自由主义作出反思和修正。金里卡就认为,罗尔斯所谓的“自我优先于目的”可以有强式的表达和弱式的表达。强式的表达是,目的不是先于自我的选择而给定的,而是通过自我的选择而给出的。弱式的表达是,目的虽然先于自我的选择而给定,但可以通过自我的评价、反思和考问而修正甚至否弃。而他主张一种弱式的表达。这意味着,个人主义并不一定坚持自我优先于“所有”目的,因为事实上,个人并不优先于共同体及其目的、价值的存在,外在环境作为个人生活的前提是一种事实。但是,这不等于个人必须盲从于既定的价值标准和目的,不加反思地服从既有的角色安排。即使自我并不先于目的、脱离环境,也并不等于自我完全由目的所构成,或盲目地镶嵌于环境中。个人可以修正、改变以致抛弃既有的共同体价值而选择自己所认同的另外的共同体价值。这也许正是个人主义的真实意涵。在这个意义上,自我仍然优先于任何“特殊”的目的。

由于自由主义者的修正性回应和应对,共同体主义在二十世纪九十年代很快就走向了衰落。共同体主义者为维护自己的观点,就必须在两个方面进行论证:否定性地论证个人主义的虚幻和谬误,肯定性地证明共同体主义的真实和正确。然而,共同体

主义者虽然在前一方面所做的工作有一定成效,而在后一方面的工作却没有成功。这被自由主义者用以证明个人主义仍然具有合理性,个人主义是不可取代的,否则会导致更大的恶的出现。我们所能做的是逐渐减少个人主义所导致的恶,而不是以一个非个人主义的世界取而代之。

共同体主义衰落的另一个原因是它的历史主义,而以列奥·施特劳斯思想为基础的新保守主义正是在批判历史主义中兴起的。这一思想群体把虚无主义、相对主义归于自由主义,实际上所批评的对象仍然是个人主义,只不过他们批评的重点不是所谓抽象的自我,而是绝对价值的丧失。因而他们用以拯救现代性危机的方案不是共同体,而是绝对道德。这是老保守主义的逻辑的延伸,区别在于,老保守主义求助的是中世纪的天主教传统资源,而新保守主义却是从西方古典的视野来审视和批判现代性。因而,它比起老保守主义的耶路撒冷的路向来更加具有理性主义的色彩。新保守主义者最为不满的是事实与价值的区分,最激烈批评的是自由主义的中立和宽容原则。而中立和宽容正是个人自主的条件,它意味着在善生活观念上国家对个人的不干涉立场,而新保守主义者们恰恰要求国家进入私人领域,在道德上采取干涉的立场。当然,这既有可能是对个人主义的威胁,也有可能是对个人主义的保护,因为,它在否定道德宽容、捍卫某些价值的同时,也就同时否定了自由主义价值的否定,捍卫了某些自由主义的价值,包括人权的价值。只不过它是以非自由主义的方式来维护自由主义的,因而归根到底是违背自由主义的。

当今北美学界对于自由主义的严厉批评,除来自新保守主义外就属共和主义了。共和主义比自由主义要古老得多,是自由主义的

祖师爷，有人干脆说自由主义是共和主义堕落后的状态。但是，共和主义在十九世纪中叶以后就逐渐式微了，直到二十世纪六十年代以前的政治理论文献中，少有共和主义的讨论。但七十年代中期以后，共和思想逐渐复兴，并蔚为风潮。原因在于，在自由主义与共同体主义的论战中，共和主义的共同体观念取代共同体主义的共同体观念，成为许多人、包括共同体主义者所诉求的典范之一。九十年代以后，共同体主义走向衰落，像桑德尔这样的共同体主义者也转向了共和主义的立场，<sup>①</sup>追随起阿伦特的“新雅典主义”之路。

共和主义所批评的个人主义更多地被称为“原子主义”，原子主义的核心观念是个人权利神圣不可侵犯，它把保护个人的消极自由或私人生活作为政治的全部功能。这种原子主义更多的是被称为自由至上主义(libertarianism)立场的一批人所坚持，他们把个人的私人生活视为基本的、甚至唯一的生活方式，认为公共事务的所有目标都是保障私人生活，使之不受干涉。共和主义所反对的正是这一点：把个人权利所保障的私人生活视为神圣不可侵犯。但是，这不等于共和主义赞成干涉、侵犯个人权利，而是说它鼓励和号召个人从封闭的私人天地中走出来。在这个意义上，共和主义者更强调伯林意义上的积极自由，而批评对消极自由的过分强调和保护。他们都把“公共善”(common good)作为私人生活的前提，而不(仅仅)是私人生活的反映或会聚，认为个人有义务参与公共善的建设，为公共善作出贡献。

这样一种反对自由至上主义和原子主义的立场，实际上并未

---

<sup>①</sup> Sandal, *Democracy's Discontent: America in Search of A Public Philosophy*, Harvard University Press, 1996.



触及个人主义的实质,甚至可以说它并不与个人主义相对立。个人主义的实质是个人自主,保护个人权利就是为个人留下自主的空间,他可以封闭起来,也可以走出去,投入公共关怀中。这说明,个人主义并不等于只是强调个人的消极自由,它应该包括个人的积极自由。自由主义坚持个人自主及其个人自主的(消极)自由条件,但是个人如何自主、自主地追求什么样的生活方式和认同什么样的善观念,自由主义采取开放、包容的立场,当代自由主义者更多的是采取鼓励和引导的立场。这都说明,自由主义和个人主义的基本意涵并不等同于自由至上主义的意涵,后者是一个狭隘得多的立场。自由主义的核心是个人主义,或者说个人自主,而自由仅仅是其条件,如果把(消极)自由视为自由主义的核心则显然过于狭窄。个人自主是一个开放的概念,它具有广泛的包容性。如果仅仅有消极自由概念,不能显示出这种开放性和包容性,反之,如果仅仅坚持积极自由概念,肯定会违背自由主义的理念。而坚持个人主义也即个人自主概念,把消极自由作为其坚实的基础,把积极自由作为其向上的台阶,自由主义才能够既突破其狭隘性,又避免其走向自由主义反面。在这个意义上,也可以说,个人是自由主义的落脚点,自主是自由主义的前进步骤。

由此可见,共和主义是当代政治哲学争论中最靠近自由主义的个人主义精神而又避免了自由主义弊端的理念。但是,这样说并不等于共和主义足以取代自由主义,共和主义的复兴才刚刚开始,它还有待成熟和磨炼。共和主义的意义在于,它向狭隘的自由主义当头棒喝,使自由主义者去积极地调整自己的理念。自由主义者如何去既维护自己的理念又克服自己的弊病,无疑必须更多地依赖批评自由主义的声音。

域外新论

## 为什么是卡尔·施米特？

大卫·戴岑豪斯(David Dyzenhaus)/文

刘毅/译

英美学者们对魏玛时代政治和法律理论的兴趣骤增,原因很好解释。相比于西方成熟的民主体制,世界上其他大部分国家的新的民主试验都发生在社会极度不稳定的条件下,因此在公共生活中或者说实际上在未来国家中,国家所扮演的角色成为问题的核心。魏玛时代那段短暂却引人注目的民主试验吸引了大量社会学、法学和政治学理论家的深切关注,这些学者中的大多数都致力于实践政治学的研究。需要特别指出的是,他们的研究领域是德国法律与政治理论,即 *Staatslehre*,这是与另一个核心研究主题 *Rechtsstaat* 同样颇难翻译的词汇。“国家理论”(theory of the state)和“法治”(rule of law)可能是最接近的英语对应词。这个领域的主题是如何理解受到法治约束的国家在公共生活中应扮演的角色,但是他们并没有在该研究领域内进展太多,原因在于这个领域拒绝任何严格的学术分界,例如分为法学、政治学、社会学、经济学以及哲学。

简言之,英美学者们现在意识到发展一种国家学说(*Staatslehre*)

的需要。所以,自然而然地,学者们对魏玛时代国家学说的理论家们的关注也日益增多了。

在这些理论家中,卡尔·施米特受到了最多的青睐,这本文集只是这股研究热潮中的一部分。如果你了解到施米特其人的生平和理论的话,你会感到这是一个令人不安至少是使人困惑的研究热潮。

施米特 1888 年出生于一个天主教家庭,中学毕业后,走上了一条正统的德国式法学学术之路。二十世纪二十年代后期,他开始作为一位富有创见的法学和政治文化学者而声名鹊起,为他赢得声誉的是一本里程碑式的著作——出版于 1928 年的《宪法学说》(*Verfassungslehre*)<sup>①</sup>,其内容关涉魏玛宪法及一般宪法理论。

人们可以就施米特著作中的一贯性或非一贯性展开争论<sup>②</sup>,但毫无疑问的是,自二十世纪二十年代末,施米特已经将德国政治主流思想中最保守的元素融进了他自己的思想中,这一点成为后来他所主张的以高度集权专制的方式解决魏玛问题的理论基础。他主张,自由主义多元社会的问题只能通过消灭多元主义的方式来解决,包括消灭多元主义最重要的政治建制——议会民主制。<sup>③</sup>

作为议会民主制的替代品,施米特建议推选一个“真正的”民主领袖,这样的领袖能够将人民的实质同一性绘制成一幅统一的

---

① Carl Schmitt, *Verfassungslehre* (Berlin: Duncker & Humblot, 1989).

② 例如: John P. McCormik 在本文集中的文章。

③ 在本文集中, Dominique Leydet 与 Chantel Mouffe 的文章集中于施米特对多元主义的讨论。

愿景(vision),因而得到人民的欢呼拥护。这样的领袖将通过一种真正政治的主权的决断,而从多元主义的混乱中创造出一个正常化的状态来。这样的决断必须能够明确地区分出敌友;该决断会力图建立一个只有那些符合一个实质同一性标准的朋友们所组成的社会。这样看来,似乎无法预先了解到这是什么样的(同一性)标准,事实上只能是那种他们所开出来的反对自由主义的政治意识形态的方案。对这种决断的最终检测标准仅仅是“人民”(das Volk)的欢呼。

施米特与德国保守派的结盟并不意味着他支持其中大多数的极右翼分子——特别是臭名昭著的希特勒。事实上,施米特同那些保守派贵族政治家(施米特曾在1930年代早期为他们出谋划策)一样,对粗鄙的纳粹不屑一顾。但是一旦纳粹攫取了权力,施米特便很快加入了纳粹党,投身于此项事业并成为纳粹的官方法学家,就像海德格尔寻求成为纳粹的御用哲学家一样。

但是这两个人最终都失败了,这并不是因为他们对纳粹的政策有所醒悟,而是因为对于正确宣扬纳粹意识形态的基础这项任务而言,无论是施米特还是海德格尔,都显得太智慧、太学术了。一旦失宠于纳粹,他们就又退隐到学术之中,直到战争结束。

但是,战后的施米特,既没有对他在希特勒巩固权力期间所扮演的角色作出过任何忏悔,也没有对纳粹的暴行表达过丝毫关注。但是,施米特很有些自怜地否认了与纳粹的同谋,声称他一直是以一个学者的姿态,来为那个时代作出客观的法学分析而已。尽管事实上施米特同海德格尔一样,在战后被禁止教学,但是施米特对战后德国公法和政治理论的发展还是发挥了巨大的影响,这主要是通过他的著作,但也通过他的私人研讨班(seminar),

在班上他扮演了“灰衣主教”(éminence grise, 译注:即幕后操纵者或幕后掌权者)的角色。施米特死于1985年。

随后而来的是有关施米特的困惑,特别是对于那些致力于研究施米特著作的人们,这些著作不仅对民主国家的公共生活产生了重要的影响,而且对维护那些自由主义所捍卫的权利和自由也起到了作用,这是为什么?根据恩斯特—沃尔夫冈·波肯费德的观点,原因在于人们并不清楚究竟应当关注施米特的“书”还是施米特这个“人”。<sup>①</sup>如果本书中关于施米特理论的总结研究是正确的话,那么就没有理由将施米特的著作同他的卷入纳粹的人生轨迹区分开来。

例如他在纳粹时期最为臭名昭著的那篇文章“元首保卫法律”<sup>②</sup>。在这篇文章里,施米特为希特勒对发生在1933年的政治谋杀的追溯性的批准而大唱赞歌,可是,在那次谋杀的受害者中,不仅有希特勒在纳粹领导层中的对头,而且有一些当年与施米特过从甚密的德国保守派。施米特歌颂希特勒的理由在于,希特勒做到了施米特所积极倡导的一个领袖所应做到的事。希特勒实现了敌友的划分(谋杀即是例证),而且明确地把自己树立为所有权利与法律的最终源泉和法官,并最终清除了魏玛时代的自由主义和议会主义的“谎言”(fiction)。最重要的还在于,希特勒通过其个人代表的形式,将德国人民组成了一个实质性同质化的共同体,使施米特极力赞赏的民主认同得以变为现实。不仅如此,大

---

① 见本文集中,Böckenförde:“政治的概念”。

② Reprinted in Schmitt, *Positionen und Begriff im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1929—1939* (Berlin: Duncker & Humblot, 1988), 199—203.

众的欢呼(那一声声回荡在空中的“Ya”)是对希特勒之天纵英明的无可置疑的赞颂,因为他将“不可能的任务”变为现实。简要地说,施米特在他的著作中对希特勒大权在握持欢迎态度,尽管他对纳粹的意识形态不无疑虑。

像这卷文集的其他作者一样,我认为应当公平看待当下对施米特的研究兴趣(尽管我后面会建议应该对魏玛时代的其他理论家给予同等关注)。在下面的章节里<sup>①</sup>,我将展示一场争论,即一些法律理论的问题是怎样开始融入政治理论的讨论中来的,这种情况在某种程度上反映出对一种英语世界的国家学说(Staatslehre)的需求,而这个问题的解决则需要对施米特的理论作出回应。

## 一 紧急状态

罗纳德·德沃金对英美法律实证主义的批判主导着当代法哲学的论争。这特别体现在德沃金对哈特式法律实证主义的挑战上,这种所谓的哈特模式的法律实证主义将实证法律分为“核心区(core)”(即被确定地予以定位的法律)和“边缘区(penumbra)”(即非确定或非稳定性状态的法律)两部分。哈特主张,法律问题如果发生在核心区,就只是一个事实问题,无须将之诉诸道德论证。但是,相较而言,对于发生在阴影区的法律问题来说,问题的解决就仅仅取决于法官的抉择,而且此抉择并非取决于法律,而是碰巧由该

---

<sup>①</sup> 此部分节选自拙著: *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar* (Oxford: Clarendon Press, 1997)。

法官的价值观念所决定的。<sup>①</sup>

德沃金是这样对哈特进行第一轮挑战的,他认为在“边缘区”或“疑难案件”(hard cases)中,法官在决定案件时,根据法定的义务必须诉诸那些已经内含于法律中的原则。德沃金自己的解释理论认为,一方面,原则上在所有此类案件中确实存在着一个正确的答案,另一方面,此答案完全是由法律所决定的。<sup>②</sup> 针对德沃金的挑战,哈特反驳道,在诸原则之间所做的选择并不是由法律所决定的,而只是一种不受法律约束的法官行为或者是一种自由裁量而已。相反,哈特认为,德沃金越是主张疑难案件中的司法裁决建立在法律原则的基础上,就越能证明司法裁量中的实证主义理论。<sup>③</sup>

德沃金稍后对哈特的第二轮挑战指向哈特所提出的一个不甚明确的关于法律秩序的实证主义观点,即认为坚持规则的确定性并不会因为不确定的边缘区的存在而受到威胁。这样假设的理由在于事实上核心区远比边缘区的范围大得多,因此核心区所保证的法律的确定性足以确保法律秩序的确定性。德沃金则认为不存在实证主义意义上的核心区。表现出来的所谓核心区只不过是解释的产物,处于边缘区的判决也是通过这种方式做出的。根据解释理论,所谓核心区只不过是一种临时性合意的

---

① H. L. A. Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals," in H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 62—72.

② Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1978 [new printing]).

③ Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, 7.



区域。<sup>①</sup>

德沃金的第二轮挑战使得第一次挑战显得愈发锐利。哈特对第一轮挑战做出的回应是在法律实证主义的内部爆发(implode)：即使核心区与阴影区之间不存在清晰的界限,那么核心区也不至于缩小到近于消失的程度。理由在于,假如一方面(如哈特所表述的),建立在法律原则解释基础之上的裁决最终会挣脱法律的约束;另一方面,所有关于法律是什么的问题都被如此这般地视为解释性的问题,那么也就不存在所谓的法律了。说得更明白些,这不是实证主义意义上的法律,在实证主义看来,对规则之内容的决定不需要诉诸道德论辩。原先被法律实证主义者承认的只发生在法律秩序边缘的问题现在处处皆是了。

对于那些认为相信法律能制约权力的观点不过是一种幻觉的法律和政治理论家们来说,很乐意看到这样的结论。像实证主义者一样,这些理论家们认为,当法律在非确定的状态下,法律的内容就总是被权力所决定的。但是由于他们也断言法律从来都是不确定的,即所有的法律都在边缘区,依他们的看法,法律从来就做不到对权力的制约。他们秉持着一种虚无主义者的观念,认为所谓法律之内容不过是那些强有力的共同体将他们所偏好的价值强加给法律的产物。<sup>②</sup>

更极端的在于,法哲学在今天需要在两类关于法律秩序和法治的概念中做出抉择。德沃金式的概念是力图为一种法律的内在正

---

① Ronald Dworkin, *Law's Empire* (London: Fontana, 1986).

② 在此方面持最强硬立场的见 Stanley Fish, *Is There a Text in this Class: The Authority of Interpretative Communities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980)。

当性理论寻找基础。实证主义式的概念则认为法律秩序不过是权力的法律工具,因此任何有关法律之内在正当性的理论都会导致不道德的统治者的滥用。正如杰里米·边沁所说的:“(它)导致了谄媚的寂静主义。”<sup>①</sup>

这两种关于法治的概念都可以被视为是霍布斯在《利维坦》<sup>②</sup>中所提出的典范式的政治秩序问题的回应。霍布斯的问题是在当时内战背景的政治局势下提出的,他的思想正是由内战所激发的,这场战争部分地源于某政治派系拒绝接受这样的观念:国王所中意的法律秩序之所以是正确的仅仅由于这是国王所中意的。霍布斯的问题是,鉴于传统的正当化理由已经无法支持最高权力的正当性,那么在此情况下,原初的顺序是如何形成的?

霍布斯的问题超越了由英格兰内战引起的政治动荡。当时的欧洲需要在政治和法律理论中认真思考一般性的紧急状态问题,这个时代的欧洲,旧秩序正在解体的过程中,新秩序所据以建立的基础尚不明晰。第十三章是《利维坦》中最著名的篇章,霍布斯在其中描述了“自然状态”的危险,包含了他的关于紧急状态的宣言;该著作的其他部分则是为保存秩序而规划必要的措施。

霍布斯对该问题的回答是,我们需要为政治与法律秩序找到一个理性的正当化理由,这种秩序只对理性感兴趣。他认为

---

<sup>①</sup> Jeremy Bentham, *A Fragment on Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 111.

<sup>②</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, C. B. Macpherson, ed. (London: Penguin, 1985).

性指引我们接受一种关于法律的实证主义理论，这种理论要求实际上无条件地服从一个在法律上不受约束的主权者。霍布斯诉求于个人的理性，他说，每个人都具有同样的推理能力，每个人的判断都是根据理性的要求做出的。但是他主张，这种极端平等意味着，一般来说，不能期望个体之间在任何事务上达成一致，这些事务是人们必须依赖于他们的理性去处理的。更可能的情况是，人们陷于无休止的具有伤害性的争论。

但是，他举出了一个重要的例外：每个人都会同意认为，无论何种性质的和平与秩序，必然优于混乱无序。因此，每个人都会知道，服从于主权者的判断是合理的，无论该判断的内容是什么。进一步说，主权者应当通过一套成体系的实证法来宣示其判断，因为实证法的确定性内容会将有关何为法律的争议预先化解，以此来确保和平。一旦秩序以这样的方式建立起来，每个人都可以享有自由，这些自由的领域是由于法律的沉默而赋予他们的。

因此，对霍布斯的正确评价应当是，他不仅仅对现代性背景下的秩序问题做出了经典表述，不仅仅创立了法律实证主义，而且他还是自由主义政治理论的奠基者，这种理论将个人置于政治思想的中心。

但是在他的个人主义和政治绝对主义之间存在着明显的紧张关系。主权者在法律和政治上都是不受约束的，他的行为不需对他的臣民负责，而只是对霍布斯意义上的自然法则负责。这些自然法则既是主权者做出裁断的基础，也为法律臣民之服从主权者的义务提供了依据。但是这些自然法则的内容却必须由主权者为那些法律臣民来决定。简言之，霍布斯的法律与政治秩序概

念中并不存在法律主体可以据以行使被传统的自由主义认为是不可侵犯的权利的那种原理。事实上,霍布斯之所以主张排除个人反对国家的权利,是因为他认为自然或道德的法则总是已经包含在或内在于主权者颁布的实证法律中。<sup>①</sup>

由于这种紧张关系的产生是由于主权者能够向实证法中任意注入他所认可的内容,一旦议会民主在何为适当的政治秩序的问题上缺少主见的时候,上述情势就会愈发明显。因为议会民主制的主要正当理由在于它彰显了由臣民向公民身份的转变。个人理性的首要地位在此政治体制中得到制度化的表达,该制度赋予每一个体以立法者的角色,该法律又是约束全体人的。这种(立法者)角色的正当化就要求(他们)须遵守法律。但是当控制了立法权的多数人对某些少数个体采取高压措施时,仍然要求大家遵守法律。

由于当代法律实证主义的拥护者都是自由主义者,他们试图通过否定法律具有自我正当性来化解这种紧张关系。正当的法律(*legitimate law*)仅指那种法律恰好具有正确的道德内容的法律,此处所说的正确标准就是指自由主义的道德标准。因此,这些自由主义者的立场正与霍布斯的立场相反,而霍布斯却是这些自由主义者关于法律的本质之理论的开创者。在他们看来,实证主义法律观并不能解决原初秩序是如何形成的这个问题。他们之所以秉持实证主义法律观,是因为这种观念在他们看来似乎是对法律之本质的最好解释。

---

<sup>①</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, C. B. Macpherson, ed. (London: Penguin, 1985), chap. 26, 314.

所以，德沃金与当代法律实证主义者共享一个重要的预设，即认为一个正当的法律必须符合自由主义的标准。而且他们还共同假定认为，自由主义道德总是盘旋在实证法的上空，总体来说，一种普遍和永久的（价值）标准可以为我们评判特殊且多变的实证法律提供准则。他们在概念上的不同仅仅在于，德沃金主张自由主义的标准已经内在于法律之中，会在司法裁判中通过原则性的正当化程序而得以彰显。

实证主义者反驳说，所谓内在的自由主义标准依赖于与特殊的法律制度之历史相关的偶然性的事实，与德沃金的浪漫化的主张相比，这是一种现实主义的观点，德沃金认为实证法总是包含着某些最低限度的自由主义道德。德沃金的主张在那些虚无主义者看来像是自由主义的诡辩，他们认为，那些看起来具有确定性的法律不过是掌权者将其偏好强加于其上。但是，当虚无主义者加入实证主义者的阵营来批评德沃金时，他们也承认，德沃金对实证主义法律模式——核心区与边缘区的模式——的批评并没有得到成功的解答。

德沃金与实证主义者关于法律秩序的概念可以被看做代表了从霍布斯发展而来的两条道路，两者分别占据了霍布斯秩序问题公式中的两个极端。与霍布斯相同，德沃金主张法律并不仅指实证法；与霍布斯不同，德沃金认为正当的道德标准已经内在于实证法中。当代实证主义与霍布斯不同之处在于他们认为遵守法律并不是道德上的义务；一致之处在于他们也主张所谓法律就是实证法。虚无主义者站在另一个极端反对所有观点，他们认为所谓秩序只是一层试图掩盖普遍的不确定性的装饰品，实际上是一场权力控制法律的斗争。

远早于上述观点出现在英美法律与政治理论中之前, 马克思·韦伯就不仅阐明了其基本特征, 而且对这个问题的形成给出了解释。<sup>①</sup> 根据韦伯的观点, 法律与政治秩序的问题并不是像霍布斯所提出的是一个原初秩序如何可能的问题。这个问题在自由主义者的立场上是得不到解决的, 无论他们站在实证主义一边还是反实证主义一边。真正的问题毋宁说是在现代性条件下所能形成的秩序并不能解决个人的困境。

依韦伯之见, 在现代资本主义条件下, 每个人都发现自己处于一个“除魅”的世界, 曾经由无可置疑的传统所赋予的意义与要旨不复存在了。每个人都发现他们自己要被迫去创造意义与要旨——他们为自己而“召唤”, 但是他们没有可以依凭的终极标准来判断什么是有意义的或是重要的。进一步说, 他们是在现代经济秩序的条件下来履行这项任务的, 这样的秩序被韦伯称做“铁笼”。<sup>②</sup>

我们身处笼中并不仅仅因为我们被迫参与到经济秩序中。经济秩序之所以像一个笼子是因为它自己颠覆了自己的承诺。经济秩序是一个缺乏任何本质意义的功利主义系

---

<sup>①</sup> 见 Max Weber, *Economy and Society*, vol. I, Guenther Roth and Claus Wittich, eds. (Berkeley: University of California Press, 1978), 37. 见 David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics* (Cambridge: Polity Press, 1985), 265. 关于从(霍布斯)公式中所引发的问题的探讨, 我主要依赖于 Beetham 的研究, *ibid.*, 264—269, 还包括他的 *The Legitimation of Power* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1991) 关于韦伯的一个特别丰富细致的研究, 见 David Sciulli, *Theory of Social Constitutionalism: Foundations of a Non-Marxist Critical Theory* (Cambridge University Press, 1992)。

<sup>②</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, intro. Anthony Giddens (London: Unwin Hyman, 1989), esp. 181—183.

统，它的意义只在于成为满足个人需求的工具。它的承诺就是满足个人需求。但是其工具理性的逻辑颠覆了传统，而传统恰是这些需求的唯一坚实基础。而且考虑到经济权力的现实，大多数人发现他们甚至连一些偶然的需求都难以得到满足。

实证法提供了确定性的规则架构，使得生活至少具有了可预测性，由此可以说实证法是使社会秩序得以形成的最理性的方式。但是，法律的理性化像经济的理性化一样沦为纯粹工具性的。法律不具有内在价值或正当性，但是人们必须假定法律是正当的，因为不存在终极标准告诉我们何为正当性。

根据韦伯的观点，自由主义的实证主义是引发个人之困境的原因，而非解决该方法。自由主义的实证主义声称法律是没有内在价值的，而是将对法律进行价值评判的标准交给了个人，而这样却只能进一步加重那些深陷笼中的人们的沮丧感。

韦伯能想到的仅有的选择就是，要么试图去复活那些在世界除魅之前存在的理念与理想，要么期盼一个“全新的先知的诞生”。他在第一次世界大战之前的著作中写道，或许可以寄望于复活一种义务观念，这种观念曾经“徘徊在我们的生活周围，像已死的宗教信仰的幽灵”。<sup>①</sup>

当时韦伯将这种复活视为完全非理性的。它包含了一种对克里斯玛式权威的诉求，这种权威是那些凭借特殊的身体

---

<sup>①</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, intro. Anthony Giddens (London: Unwin Hyman, 1989), esp. 181.

或精神上的天赋而自许为权威的人<sup>①</sup>。但是,在韦伯生命的最后三年,也就是德国由于战败而陷于幻灭与瘫痪,继而魏玛共和诞生的年代,他开始相信诉诸那种克里斯玛式的权威。若没有一个能够提供一些愿景来吸引大众的政治追随的领袖,也就没有正当性的基础来重建德国社会。需要在两种伦理之间建立平衡,一个为责任伦理,其含义是必须认真考虑任何谋划之行动的后果,应当为后果的承受者带来福利而不是相反;另一个为信念伦理,或者说是行为必须要遵守的终极价值。<sup>②</sup>

相应地,韦伯认为在现代民主国家里,克里斯玛型领袖发现他的魅力(chrisma)将会被理性化,因为他必须在某个时候寻求重新选举,以此来对全体选民负责。而且韦伯指出,该领袖必须以法律秩序的机制来保证其统治的稳定性。<sup>③</sup>

然而,因为对韦伯来说,没有超越于成功之上的成功标准,所以尽管他自己是一个自由主义者<sup>④</sup>,但是他认为一旦人民对领袖欢呼拥戴,那么领袖的权威就已建立,无论其以什么内容的愿景赢得人民的欢呼。而且据韦伯的理解,人民在民主政治中的角色是而且应当仅限于(对领袖的)欢呼。因为政治的实质在于冲突,

---

① 见 Max Weber, *Economy and Society*, vol. I, 241—245, 266—271, and vol. 2, 1127—1130。

② 见韦伯的演讲“Politics as a Vocation,” in H. H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Kegan Paul, 1947), 77. Weber, *Economy and Society*, vol. I, 266—271。

③ Max Weber, *Economy and Society*, vol. I, 266—271。

④ 作为对韦伯之自由主义的研究,见 David Beetham, “Weber and the Liberal Tradition,” in Asher Horowitz and Terry Maley, eds., *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), 99。



由于“庸众”(masses)只能做出些情绪化和危险性的举动,所以他们的角色只能限于做被动的客体,而不是政治行动者。<sup>①</sup>

韦伯逝世于1920年,此前一年他在一场著名的演说中提出了两种伦理的理论,这意味着他没有时间将该理论予以适当的阐发,更不用说详细论证这两种伦理是如何如他所设想的那样相互补充了。但是有足够多的理由相信韦伯把宪政结构(在有关德国宪政之未来的辩论中他站在支持者的一方)作为两种伦理的体现,而且正是凭借这样的(宪政)机制,两种伦理才能结合在一起。韦伯的影响使这样的观点被广泛接受,即取代德国君主制的议会民主制应该有一个克里斯玛式的总统与之相制衡,这个总统通过大众选举的胜利而证明了他的实力。<sup>②</sup>

进一步讲,在韦伯的规划中,总统不仅仅是一个傀儡或是统一的德国人民的象征。不论在媒体上还是作为起草魏玛宪法的宪法委员会的成员,韦伯都主张总统应当拥有替代君主的决策权。他应当有权越过立法机构直接诉诸人民而启动立法,有权任命内阁,有权解散议会,有权在危机时刻实行独立统治,特别是当没有某个政党能取得议会多数的时候。

这些权力能够保证总统按照他的政治愿景领导德国,这样做的正当理由是由他的(克里斯玛式的)正当性所保障的。他表现

---

<sup>①</sup> 例如,见“Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland,” in Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, ed. Johannes Winckelmann (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1958), 306, 382—406. 相关讨论,见 David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, chap. 4, and 264—269, at 267.

<sup>②</sup> See Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber and German Politics: 1890—1920*, trans. Michael S. Steinberg (Chicago: University of Chicago Press, 1990), chap. 9.

在其克里斯玛愿景中的信念伦理与他对议会的责任相平衡(即总统有责任使他的行为与议会制定的法律保持一致)。他要求议会合作是为了自己能按自己的意愿行事,从这个角度讲,他又 是被责任伦理所制约的。

正如沃尔夫冈·蒙森指出的,韦伯事实上并没有把总统与议会之间的关系看成是相互平衡的,而是认为总统应该占据上风。议会的主要任务不是作为对总统权力之宪政担保机制的一部分,而是“无休止的提醒总统注意自己的责任,另一方面,如果他不能胜任,就推翻他”。<sup>①</sup>但是很难看出韦伯究竟是如何设想维持这种关系的平衡的,特别是在发生严重的政治冲突的情况下。

魏玛宪法的文本中通过赋予议会以优先权而修正了韦伯的计划。但是总统仍然享有任命内阁,宣布紧急状态,特别是解散议会的权力,这些权力最终被用来颠覆继而摧毁了议会的地位。

施米特与凯尔森(一位杰出的奥地利法律实证主义者),他们二人分别以韦伯的两种伦理之一作为他们法律理论的中心。凯

---

<sup>①</sup> Mommsen 在 *Max Weber and German Politics: 1890—1920*, 353 中予以特别强调。在韦伯的研究者中,关于韦伯究竟如何展望克里斯玛决策权威与形式化理性法律秩序之间的平衡结构的问题,分成了两派观点。把 Mommsen 与 Beetham 的 *Max Weber and the Theory of Modern Politics* 相比较,看得出 Mommsen 认为韦伯意图或多或少地弱化一下那种认为克里斯玛权威应当压过法律权威的观点,见 Mommsen, “The Antinomian Structure of Max Weber’s Political Thought,” *Current Perspectives in Social Theory* 4 (1983): 289。韦伯正是以对这个问题的讨论为起点,力图将政治的领域从现代文化的主观主义中剥离出来,见 Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber* (Berkeley: University of California Press, 1989), chap. 5。

尔森发展出一套法律理论，即实证法的体系，其中已经完全包含了国家的政治权力。他的“纯粹法理论”力图说明法律秩序是怎样的一个理性化的秩序，但是这种理性化必须假定法律中不包含任何实质理论或政治立场。<sup>①</sup> 因此他表达的是一种责任伦理的观念，这种观念不管怎样总是远离实质性的政治目标。

尽管凯尔森事实上有时似乎是在致力于将法治国(Rechtsstaat)建建议会民主的法律秩序，但是他的纯粹法理论的价值中立性总是迫使他不得不在他自己所主张的(在法律与政治价值之间建立实质性联系的)观点面前退却。退却的原因在于他公开宣称在政治价值上的相对主义，<sup>②</sup>真正的原因还在于他的立场，这种立场使他不可能借助于一种充满争议的实质性政治理论，从而在政治秩序与法律秩序的概念之间建立联系。民主之所以受青睐只是因为民主是政治相对主义的表达，这也是认识论相对主义的产物。其结果就是在凯尔森的法律理论中对合法性也就是对法治国的约束变成纯粹形式化的了。一个法律秩序中任何官员的决定都是有效的，只要这个官员被授权去做出决定。

施米特正相反，他追求实质而不是形式，追求一种不受任何规则约束的纯粹的信念和决策意志。能够表达信念的那个人事实上将成为“新先知”：此人并不是试图去复活已经死去的宗教理念的亡灵，而是阐述一种新的愿景能够遏制那种引起幽灵复活的

---

<sup>①</sup> See esp. Hans Kelsen, *Introduction to the Problems of Legal Theory*, trans. Bonnie Litchewski Paulson and Stanley Paulson (Oxford: Clarendon Press, 1992, first pub. 1934 as *Reine Rechtslehre, Einleitung in der rechtswissenschaftliche Problematik*).

<sup>②</sup> See esp. Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (Aalen: Scientia Verlag, 1981).

冲动。这个人将使政治战胜(合法的)理性化。特别是他将利用技术的力量——韦伯认为技术很大程度上构成了铁笼的栅栏——来打破铁笼并建构出一个“人民”(Volk)的理念,“人民”(the people)将给个人生活赋予意义。而且在施米特看来,人民之观念只有当其被理解为一个完全同质化的群体时,才具有实质性。

为了进一步推广这个观念,施米特加入了一个颇具规模的被恰当地称为“反现代者”<sup>①</sup>的德国知识分子团体。对他们来说,德国君主制的消亡使德国社会进入了一个霍布斯当年就遭遇到的那种状况——国家处于紧急状态。同霍布斯一样,他们认为已经不可能通过复活传统的正当性模式来解决这种紧急状况。与霍布斯不同之处在于,他们将目光投向历史中的其他时代,试图在理性的基础上为政治权力寻找一个替代者。与韦伯相同,他们认为这(理性化)是一个失败的尝试。理性化制造出铁笼。更进一步讲,他们认为议会制民主只不过是那些利益集团的外衣,掩饰了他们挟持国家并掠夺其国民的真相。如果人民起来打破这个铁笼,议会民主制也就因此而坍塌。需要一个独裁者,一个强人,能以非理性的方式将人民号召凝聚起来。但是随后而来的反革命不可能是一场针对所有现代性的全然的反动,因为它自身就借用

---

<sup>①</sup> Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* (New York: Cambridge University Press, 1984). Herf 的论述除了施米特之外,还涉及奥斯瓦尔德·斯宾格勒、恩斯特·容格尔、马丁·海德格尔、汉斯·弗赖尔、威尔那·松巴特。对施米特的研究很有启发性的著作,可参见 John P. McCormik, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology* (New York: Cambridge University Press, 1997)。

了现代的技术。

施米特在这个保守派团体中扮演了特殊的角色，他的写作处于1920年代末1930年代初德意志的天空开始暗淡之时。此时施米特和他的反动派同伴们为非理性大唱赞歌，尽管他们也不知道非理性的具体内涵是什么。反正无论其内涵如何，非理性都不会是既超越（理性）论辩，又反对（理性）论辩的。能够揭示其内涵的那个人，他的能力是由他的成功经历所决定的。回到韦伯的术语，即克里斯玛式权威是因为其本性而被承认的，而不是由事先的标准来判定的。

施米特在这个集团中的特殊作用在于发掘法律中的潜在力量以挣脱自由民主之合法性的束缚。他在《魏玛宪法》第48条关于紧急状态的条款中发现了这种潜力，此条款连同其他决策权一起被赋予民选总统，他以人民的使命为天职。在施米特看来，魏玛宪法不过是自由主义的又一次努力，试图驯服和约束处于合法性链条上的政治权力中的真正的非理性资源，但是《魏玛宪法》又不自觉地认可了这些（非理性）资源，继而为自己的毁灭铺平了道路。换句话说，紧急状态条款也就意味着对当时社会上普遍存在的紧急状态的宪法上的确认，《魏玛宪法》对这种（危急）局面做出了一个必需的却是蹩脚和自相矛盾的回应。

当然，当日的魏玛要比“二战”后作为哈特与德沃金论战发生背景之英伦和北美的政治形势要严重得多。但是，如果把哈特的非确定性边缘区的理论看做是实证主义法律理论背景下的微型版的紧急状态，那么自然可以将这场争论视为魏玛时代的回响。

之所以将其视为紧急状态，是因为根据实证主义的规定，这是无法通过法律来解决的。之所以说它是微型的，原因在于它是

可控制的——只要法律的核心部分占有足够大的比例,秩序就是有保障的。但是,正如我们所发现的,如果不能在核心区和边缘区之间划出清晰的界限,核心区看起来就要消失了。这样的话,对实证主义者来说紧急状态就变得无所不在和无法控制了。若果真如此,那么德沃金的原则式解决方式根本无济于事,因为人们无法在(法律的)原则和内容上取得共识。

将当代英美的论争简单地类比于六十多年前的魏玛时代是不合适的。例如,当代的实证主义者会正确地指出,他们作为实证主义者考量法律的时候是不考虑法律的正当性的。但是,有很多明显的标志证明当代英美法律理论的论争越来越类似于魏玛时代,这显示出当代法律实证主义与自由主义理论中的某种重要,但迄今为止又不很清晰的预设开始浮出水面。

这种预设就认为关于原初秩序是如何形成的问题很大程度上已经得到解决。这种预设使得当代实证主义者有信心认定法律主体会持续不断地质疑法律的道德正当性。在全面认识第二次世界大战的恐怖惨痛之后,哈特为当代实证主义做出了建构规划,他的信心来自看起来二十世纪国家已经在很大程度上解决了秩序的问题,因为西方的自由民主国家已经战胜了那些非自由民主的国家。

这种预设在当前处于一种颇受瞩目却也屡遭攻击的局面,原因在于出现了一场质疑西方政治与法律秩序之正当性的新危机。这同样是一场理论的危机。发生在社群主义、女性主义、民主主义和自由主义这些近年来政治哲学的热门话题之间的论争,也同样发生在当下的法律理论中。结果就是,法律理论不得不针对法律的正当性与法律秩序之本质这些尖锐的问题做出回应。

但是正如人们所料想的，这场理论的危机正是现实危机的表现。一方面，存在着来自现有政治法律秩序内部那些感到受压迫以及愿望不能得到满足的团体的内在挑战；另一方面，西方国家必须警惕滑向内战的深渊，正如近年来在东欧、苏联、巴尔干、非洲以及其他地区所发生的。

在我看来，这既是法律理论的危机，也是自由主义的危机。约翰·罗尔斯，二十世纪最杰出的自由主义哲学家，在其1995年的著作中表现出他的“巨大”的思想困局——就在最近，他和其他自由主义者发展出一种政治自由主义的学说。<sup>①</sup>但是事实上自由主义也不得不变成政治的，因为自由主义即便在西方也不再能够担负得起作为普遍政治共识的基础。

但是，罗尔斯所认为的必须划进政治之范畴的部分与德沃金的法律理论颇多相契合的地方。罗尔斯似乎认为西方政治秩序中存在着内在的价值，为了实现建立在作为政治秩序之基础的“交叠共识”之上的政治稳定，<sup>②</sup>只须让这些价值走上前台就可以了。但是这种内在性主张使德沃金的自由主义法律理论和罗尔斯的自由主义政治哲学变成了标靶，使罗尔斯的理论不免像德沃金一样遭受虚无主义批判的攻击。也就是说，罗尔斯试图仅仅通过规定哪些是基本的政治价值的方式来解决政治的问题。我接下来要说明的就是，这种政治与法律理论的转向恰好反衬出施米特之自由主义批判的力量。

---

① John Rawls, "Reply to Habermas," *Journal of Philosophy* 92(1995):133, n. 1.

② 此观点由 John Rawls "Reply to Habermas", *Journal of Philosophy* 92(1995): 133, n. 1. 发展而来。

## 二 施米特与自由主义

施米特笔下的自由主义是一种非常柔性(supple)的理论,例如,他既没有认为自由主义本质上是在各个意识形态之间保持普遍中立的;也不主张自由主义努力去寻找某些实质性的基础,以便在与其他意识形态竞争中得以为自己伸张一种全球的优势地位。他既没有说自由主义在法律之本质的问题上应当自然而然地与实证主义观点结盟,也不赞同应该有一种实证法律之上的并且隶属之的高级法。他不认为自由主义要预设其与真理的关系,也没有说自由主义与真理无关。还有,他没有说过自由主义是政治的、反政治的还是非政治的。其实毋宁说,施米特立场的最大特点就在于,他认为自由主义命中注定要在以上那些坐标之间来回摇摆。

进一步说,在施米特看来,自由主义的这种注定的摇摆性却并非意味着自由主义是命中注定的(选择)。当时的施米特看起来对自由主义的普遍胜利感到恐惧。这种恐惧部分原因在于,事实上自由主义已经相当成功地隐藏了政治,这是一种消灭政治的政治。自由主义的中立性立场(也就是在各种关于善好的观念之间保持中立),把可能出现的各种冲突都消解于无形,由此而产生出其特有的同质性(这种同质性是指一个社会完全由市场导向的利己主义和享乐主义的人群组成)——自由的个体。但是,他预言说自由主义的中立性立场使得自由主义国家天生孱弱并难免被征服的厄运,因为中立性是一种消极价值,使得国家被束缚。自由主义没有能力激活那种能唤起忠诚的公共领域的概念,这种忠诚是一个政治与法律秩序的基础。



沿着罗尔斯指引的方向,今天的自由主义似乎怯于主张自己与真理的联系,以避免各种真理主张之间撞车,从而导致意见冲突与对抗。因此,自由主义的规划就是,政治领域中的各种价值必须声明自己只是一些可以被合理接受的价值。这些“无立场”(freestanding)的价值一起组成了一个构成政治与法律基础的“交叠共识”。<sup>①</sup>

对罗尔斯来说,这些价值与关于善好生活的特定的整全性立场或个人观念无关。尽管这些不同立场的观念在进入公共理性或宪政商谈的场域时,必然会提出其真理主张,但是这些进入该场域的价值主张必须具有合理性(reasonableness)。然而,这种对合理性的要求远不是温和的(modest)。在运作中就会从公共领域中排除掉整全性立场的真理诉求,并要求它们只能在罗尔斯所说的“社会的”<sup>②</sup>领域内彼此竞争。

罗尔斯承认对社会领域内的整全性(价值)立场有所贬损。非自由主义团体会感到很难接受,因为他们的整全性立场必然会被政治自由主义的公共文化所消解。<sup>③</sup>而且罗尔斯清楚地表示,如果这些团体试图掌控政治权力的话,则是应该被“宽容”(contained)的。<sup>④</sup>事实上,他说如果在那种宽容已经不起作用的紧急状态下,政治自由主义就不得不放弃其“仅

---

① 此观点由 John Rawls “Reply to Habermas”, *Journal of Philosophy* 92(1995):140, n. 1. 发展而来。

② Ibid., 220.

③ Ibid., 199—200.

④ Ibid., 37, 54, 60—61.

需合理性”的主张,从而在事关政治根本问题的冲突上主张真理。<sup>①</sup> 罗尔斯看起来在这两种立场之间犹豫不决:一方面是一种古怪的关于基本政治价值的“认知上的禁欲”;另一方面是一种建立在这些基本价值的认知努力之上的热切实践。<sup>②</sup>

我认为,罗尔斯的这种犹豫与凯尔森之拒绝(通过努力追求一种实质性的政治理论)在政治秩序与法律秩序之间架设桥梁其实是十分相似。罗尔斯政治自由主义中的合理性要求与凯尔森法律理论中的纯粹性要求都在指向一种中立性,否则就与那些根本上相互分离的团体(的主张)没有什么区别了。罗尔斯和凯尔森共同主张通过放弃对某些价值之正当性的坚持来维护民主政治。但是,他们这种在认知上的“禁欲”与他们对民主政治的承诺之间存在紧张关系。

事实上,我建议罗尔斯与凯尔森向这种内在于(施米特所希望强调的)法治的自由主义理念张力中的对立面移动。这种张力存在于一种无所谓的中立性和一种伪装的中立性之间,之所以是伪装,在于实际上它的主张是一种偏向于对善好的自由主义式理解。

在凯尔森的实证主义概念中,法律可以包含任何内容,只要其符合法律的有效性标准。与凯尔森不同,罗尔斯希望给予某些价值以政治价值的特权。因此他在有效性标准中设计了更多(自由主义的)实质。但是又像凯尔森一样,罗尔斯希望对真理的诉

---

<sup>①</sup> 此观点由 John Rawls “Reply to Habermas”, *Journal of Philosophy* 92 (1995): 152—156, n. 1. 发展而来。

<sup>②</sup> Joseph Raz, “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence,” in Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 45—81.

求要在政治的门口得到审查，这样他就逃避了因为其伪装的中立性而可能得到的指控。

自由主义的法治概念可以以两种方式来消除其中的紧张。第一，罗尔斯要全部放弃其正当性辩护的工程。但是这又会使他走向凯尔森的道路，这条道路的危险倒不是在于它只是为圣徒或罪人而铺设的，而在于它不能在圣徒和罪人之间有所歧视。也就是说，可以在理论层面上消除紧张，但在实际上却导致对自由主义的原则性的不设防。因为这样的紧张被一种自由开放式（free-for-all）的政治所替代，在这里政治被认为是一种规范的真空，一个已经明确区分出敌友的各团体之间的拳击场。第二，罗尔斯还可以发展出一种对“政治”的价值的全然正当化的论证。但是这种正当化论证很难避免罗尔斯力图避免的陷阱——对任何特定的善好生活观念的倾斜。

### 三 评价施米特

本书中的许多文章都可以归为这样一类，即都以这样或那样的方式回应施米特所主张的强有力的民主需要一个强有力的公共领域的诉求，这样的公共领域会提供一套积极的公民价值以维护个人的权利与财产。<sup>①</sup> 有些文章有着一个或多或少的暗含的主题，即从一个中立主义理论对国家的限制的

---

<sup>①</sup> 见以下诸学者的文章 Heiner Bielefelde, Ernst - Wolfgang Böckenförde, Robert Howse, Ellen Kennedy, Dominique Leydet, Reinhard Mehring 和 Chantal Mouffe。

角度来看,自由主义在理论或实践中经常表现得过于消极。其他人则认为能够成功地将施米特的敌友之分内化在自由主义民主制中,方法是学习如何在存在根本立场之政治冲突的现实中生活,只要存在着可以被多元化的政治团体共同接受的基础。

第二组文章更集中于施米特的法律理论,关于他对自由主义民主制下法律之不确定问题的诊断,关于他对宪政的不同模式的敏锐区分,以及关于他认为需要一种灵活可变的法律秩序以适应于政治的不稳定性。<sup>①</sup>

第二组文章与第一组的区别仅仅在于其中政治理论成分的减弱,所以法律问题走向前台;正如第一组文章中政治理论站在前排而法律居于后台一样。但是这种细微差别恰恰证明了施米特坚持法律的政治本质的重要性,甚至(可能特别是)当法律理论把自己化装成中立性或价值自由理论的时候。不管差异何在,使两组文章联合在一起的是共同感到一种需求,即求解何为法条主义条件下的政治,以及何为成为一个“法治国”(Rechtsstaat)的社会决断的政治。

在我看来,从这个共同的事业中可以总结出的教益在于,施米特准确地辨识出自由主义在处理当代社会的某些重要方面(包括公共领域的观念、宪政与民主、多元主义以及基本立场上的政治冲突)的问题时所面对的困难。但是,许多提问者发现,施米特未能提供出其他的替代答案,证明他缺少自己的积极思想,也

---

<sup>①</sup> 见以下诸学者的文章:Renato Cristi, Ingeborg Maus, John P. McCormick, William E. Scheuerman 和 Jeffrey Seitzer。

就是我所认为的，他的思想内含着危险性。这也就是我希望对施米特的兴趣能扩展到魏玛时代的其他法律理论家身上的最终原因，这些法律学者的建设性的方案可以为我们解决那些魏玛问题提供更多的线索。<sup>①</sup>

（选自《作为政治的法律——卡尔·施米特对自由主义的批判》一书的导言，*Law as Politics—Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Edited by David Dyzenhaus, Duke University Press, 1998）

---

① 在我看来，Hermann Heller 是这方面最理想的人选，见拙著 *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar* (Oxford: Clarendon Press, 1997)。当然还有其他合适的候选人，见 William Scheurman 对法兰克福学派中法学家们的诊断：*Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994)。英语学界最为全面的分析，见 Peter Caldwell, *The Theory of Weimar Constitutionalism* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1997)。还可参见即将出版的一本魏玛法律理论研究者的文集：*Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, Arthur Jacobson and Bernhard Schlink, eds. (Berkeley: University of California Press, 1999)。

## 自然法与自然权利

唐纳德/文

程洁/译

自然法与自然权利产生于人与世界的自然本性。作为人,我们拥有保护自己的人身和财产的权利。真正的法律就是来源于这种权利,而不是全能国家的专横权力。

自然法具有客观的、永恒的实在性。它遵从武力使用的稳定进化原则(ESS, evolutionary stable strategy),是人类及其同类的自然选择。进行道德判断的能力和区分善恶的能力具有现实的进化意义:就像三维视觉可以让我知道我正站在悬崖边一样,识别善恶的能力可以告诉我,我的伙伴是否应受极刑。这种能力与我们朝着正确的目标扔石头的能力一样,产生的原因并不复杂,也遵循同样的途径。

自然法已不再是三百年前洛克所设想的黄金时代之谜,它是当今世界一种真实的、潜在的力量,大德镇最近发生的事件可以证明这一点。

自然权利的反对者们常常指责自然权利的倡导者对自然法的定义在逻辑上前后不一致。他们不无欣喜地制造出一份长长

的“逻辑矛盾”清单。确实,我们所采用的概念常常不能满足逻辑上的一致,但是由于人类及世界的本性,它们在实践中却能获得具有实际意义的平衡。自然权利反对者的意见只能算做吹毛求疵、强词夺理。原则上,设想一个定义不一致的世界并不难。即便人类是有智识的蜜蜂而非人猿,这些定义还是不能一致,自然法的概念也将变得琐细而空洞,但是我们就是我们现在这个样子,世界就是世界这个样子,因而这些自然法概念是一致的,虽然不是出自纯理性的证明,却经受了历史、经验、经济 and 观察研究的考验。

在本文中,我使用了几种不同的自然法定义,通常不再专门指出我到底在采用哪一个定义,就连我自己也不关心或不知道我在使用哪一个概念。我所使用的这些概念中包括:

中世纪的/法律上的概念:自然法不能像实在法那样定义,否则就会落入自由之敌的手中。最好是用具体的例子来定义自然法,像生物学家以具体的、保存在福尔马林水中的动物标本来定义种属一样(这种定义方式可能是律师们最常用,也最喜欢使用的方法)。

历史的自然状态定义:自然法是在国家产生之前,与自生自发秩序相对应的律法,并且是(在没有更好的办法的情况下)由非组织的个人暴力所实施的法,尤指历史上存在的(已知的所有存在过的法),是黑暗时代颠覆罗马帝国的蛮族所实施的法。

中世纪的/哲学上的定义:自然法是指不论国家是否存在,被无组织的个人暴力认为正确的法,在社会秩序丧失的时候,由非组织的个人暴力对破坏者进行惩治的法。洛克举了两个例子,一个是在社会秩序丧失时的该隐(Cain),一个是国家存在而没有正在实施犯罪的抢劫犯。请注意洛克对国家和社会所作的重要划分。例如,在没有国家权力的时间和地点条件下,由陪审团进行

的审判,或是国家虽然强烈反对正当程序和法治原则,但是想完全压制它却力所不及。

科学的/社会生物学的/博弈论上的/生物进化论定义:自然法是,或者说产生于武力使用的稳定进化原则:违反自然法的行为是指,个人想要通过非组织的暴力预防的行为,或者是在社会秩序丧失的情况下,个人可以通过使用非组织的个人暴力进行惩治的行为,并且这种暴力(符合自然法的暴力)不被认为是对理性人的一种威胁。这一定义与博弈论中反复申说的三人以上非零和博弈相同,也适用于生物进化论。行为合法与非法的法律观念具有情感上的重大意义,因为武力使用的稳定进化原则是我们的本性。

工具主义和相对主义哲学家都要求自然法的倡导者提供有关独立于人和世界本性的自然法概念。但是,由于自然法必定要从人类和世界的本性当中推导出来,从实然演绎出应然,因此我们不能满足这一要求。

共产主义者企图重塑人性。他们的失败进一步证明人性是普遍的和不变的。人是理性动物、社会动物、财产拥有者和生产者。人的社会性与狼和企鹅的社会性相同,但是不同于蜜蜂。极权主义社会对于蜜蜂是合适的,却不适用于人类。在社会生物学的语言中,人类是社会性的,但并非优社会性的(eusocial)。自然法与人性相一致,与我们作为动物的本性相一致。正是由于我们是这样的动物,我们才能有生存权、自由权、财产权和反抗掠夺、奴役和杀害的权利。

法律产生于保障人身和财产的权利,而非国家权力。如果法律仅仅是国家的律令,那么法治原则和合法性概念就不再具有它们普



通理解上的含义,行为的合法性与非法性概念也就丧失了其所应具有的情感上的重大意义。正如阿基比德(Alkibiades)所说,如果雅典议会可以发布任何它选择的法律,那么这种法律就“不是法,仅仅是强权而已”。雅典议会很快就以实际行动证明了他的准确性,他们通过了显然是非法的法令,并且随着时间的推移,变得越来越不合法。

不必国家告诉我们,希腊人就已发现我们能够认识到行为到底是否具有合法性(他们曾经经历过一些典型的非法的国家)。但是我们如何才能知道呢?有一个令人咋舌的摩登答案,我们可以称之为社会生物学理论推理过程。

亚里士多德及其他学者认为,每一种动物都有与其身体素质相适应的精神素质。所有的动物都知道或能够发现,为了获得适合它们身体生存的生活它们需要做什么。因此,人类自然而然能够知道如何才能既不互相厮杀,又能谋生和共事。在自然状态下,人类之所以知道自然法,原因在于他们必须知道。

“荒凉的西方”为这一理论提供了进一步的证明,历史说明,这里的秩序并不比实行严格的枪支管制的现代大城市更加混乱。在没有国家权力的地方,财产权照样存在,贸易照样通行(Kopel, 323—373)。

现代社会生物学采用了“社会动物”这一概念来表述亚里士多德“政治动物”和阿奎那“政治与社会动物”的概念。在现代术语中,蚂蚁和蜜蜂是“优社会性的”,即“真正社会性的”。人类、类人猿和狼则是“社会性的”。

“我们是如何知道自然法的”这一问题与其他一些概念问题没有什么区别。有人想通过证明我们不知道什么是自然法来说

明自然法是不存在的，正像有人想通过说我们对任何事物都不了解来说明任何事物都不存在一样。许多著名的哲学家，例如贝克莱和罗素都从论证自然法不存在出发，最终得出结论——任何事物都不存在。

哲学家常常希望像对待数学问题一样，从推理到推理，尽管早有人证明这种方法在数学领域之外行不通，甚至数学领域都不一定如此。

必须首先进行全方位的观察，然后才能对世界进行总结。正如鸡和蛋的问题一样，观察需要理论，同时也推导出理论，理论需要观察同时也导致观察。这是科学方法的核心，也是目前可以进行文字表述的科学方法。

自然法来自人类和世界的本性，正如物理规律来自空间、时间和物质的性质一样。正因如此，许多既非哲学家也非律师的人才能把自然法作为所有法律和道德的最终依据，这就是在最近的纽伦堡审判中得到了强有力的表述的观点。哲学家之所以任何结论都得不出来，就在于他们常常拒绝观察外部事实，进而得出错误的结论，说人们不能对道德和法律问题得出客观真实的结论，错误本身导致了对知识的无知。

尽管许多哲学家愿意假设牛顿创造了万有引力定律，爱因斯坦创造了一般相对论，这显然是错误的。万有引力是被发现的而不是被发明的。这种发现与小鹿偶然发现一只隐藏在树丛中的老虎是一个道理。不能按照严格的逻辑推理和物理形式来解释小鹿的发现，说它怎样从视网膜上的二维表象判断出老虎的存在，尽管老虎的确存在于小鹿的外部空间，无论小鹿是否能够精确推算出它看到的究竟是什么。在这里，老虎是被发现而不是被

创造出来的,尽管我们或小鹿均不能通过正式的逻辑推理证明其存在。唯一能够证明其客观存在的证据就是,如果小鹿没有发现老虎,它就会马上被吃掉。

一个固执己见的哲学家可能会说,看到老虎只能从光与影来解释(这是正确的),对两维影像不能以唯一的三维影像来解释(这也是正确的),因此每个人都有权按照自己的方式进行三维解释(这却是错误的),继续讨论下去,它们就会被吃掉。几年前柬埔寨的一些哲学家就有过类似的经历。

## 一 历史

自然法是斯多葛学派哲学家的发现(不是发明创造,而是发现)。这是对苏格拉底所提出的一个逻辑问题的回答(不仅仅是他们的回答)。斯多葛学派的理论是经试验证明了的,但是当时的政治环境(亚历山大帝国以及罗马帝国)不允许更为明确和决定性的试验。

政治家和革命家常常利用自然法理论或其他有力的理论创建制度。这些实践对理论来说是最直接有力的检验。对自然法的进一步理解主要来自这种试验,同时也来自国家强制秩序破产或被暴力推翻的经验。苏格拉底的弟子,克里提亚(Critias)以其失败的试验说明,法治,而非人治是正确的。这就重新提出了“何为法,谁之法”的问题。并不是所有的法都是专横的,由于人性的普遍,必定有一些法律是普遍的。管理人间事物的法律一定要从客观与永恒的现实产生,不能屈从于统治者或人民的专横意志。如果不是这样,就不可能存在合法的法律。任何由立法机关,如雅典

议会,正确发布的法律都本应是合法的,然而历史证明,这显然不具有真实性。某些法律显然是非法的。

“有一种真正的法律——正确的理性——这种法律与自然相适应,适用于所有人,并且是不变的和永恒的。”(西塞罗)在罗马法庭,西塞罗成功地证明一部罗马法律是非法的,与自然法相违背,从而开创了整个西方世界沿用2000年之久的一个法律先例。虽然常有人违反这个先例,但是直到二十世纪,西方世界从来没有人对此公开质疑。1000多年来,斯多葛学派的论证和推理就此被采纳,但并未完全投入实践,因此没有经过严格的验证。

哲学家可以不相信牛顿定律,但是这不会使他飞起来。同样,他可以不相信自然法,但是建立在错误的法律之上的政治和社会制度将会坍塌,就像建筑于错误的物理理论之上的桥梁将会坍塌,又像看不到老虎的小鹿将被吞食,还像自愿回到柬埔寨援助革命的马克思主义哲学家多数被革命杀害或折磨致死一样。

在黑暗时代,自然法知识与其他古代知识一样,由教堂保管。这种知识被证明是十分有效的。成群结队的难民携带武器居无定所,法庭和寻常的法律作为解决纠纷的方式不够用了。有时某位国王会站出来,强制其人民将习惯法适用于周围每一个人,但是这种国王来去匆匆,他们的法律和制度也就很快式微了。

当时,教会正确地坚持宣称自然法高于习惯法,习惯法高于裁判法与国王法(制定法)。当时最著名的大学,例如牛津、萨拉曼斯(Salamanca)、海牙和克拉科夫等著名大学及其他许多地方都教授自然法。

在英国,自然法理论促成了大宪章、光荣革命、权利宣言和英国启蒙运动。它也是美国革命和美国权利宣言的依据。

黑暗时代以后自然法理论的另一个重大进步伴随着荷兰共和国的产生。这一试验的成功几乎与 Critias 的失败具有同等重要的意义。Critias 说明法治而非人治是正确的。荷兰共和国的成功则说明中世纪对自然法的理解是完全正确的。

荷兰反对西班牙的长期革命,使人们渐渐忘却或严重削弱了负责实施习惯法与制定法的人和机构,在长达两代人的时间中,没有采取任何措施取代这些机构。但是,每个人都有维护自然法的权利和义务,以使法律得到实施,或者尝试由自己促成其实施,律师们应当以自然法为依据,而不是习惯法。由此,荷兰成为一个由自然法,而不是人定法或习惯法统治的国家。

社会按照自己的方式平稳运作。这说明自然法不仅全面而且符合逻辑的一致性。当然,自然法的外在性、客观性要求它必须全面并且逻辑上一致,但是我们对自然法的理解却不一定是全面的,因此,我们对自然法的理解可能是具有危险性地不全面、逻辑上不一致或有一般性错误。荷兰的经验强有力地说明,我们对自然法的认识以及中世纪律师对自然法所作的解释是与真理相当接近的。如果自然法仅仅是某些人头脑中想出来的东西,那么它可能会无所作为。内部的逻辑不一致将会导致自然法内部所不能解决的冲突,或许只有等马背上的军人使用制定法或习惯法来解决之。

不全面本该导致令人难以接受的违法行为,但是从来没有发生过这类事,这有力地说明自然法并非简单的发明物,它是我们可以观察到的外在的、客观的事物,就像老虎和万有引力定律一样。

在很长一段时间内,人们之所以赞成自然法仅仅是因为他们

认为如果人们假装相信它,就会减少流血冲突和其他可能的后果,除此之外,人们对自然法理论的假设和方法并没有其他的进一步研究。现在人们开始赞成自然法,是因为他们确信我们对自然法的理解是正确的,因此才有英国的启蒙运动,约翰·洛克和亚当·斯密。

通过强调人作为生产者和财产所有者的本性,约翰·洛克对我们理解自然法作出了重大的贡献。这就使人们对从前讨论的自然法可以进行更为广义的理解。从自卫权产生了治权,但是从财产权产生了一系列类似的权利,例如隐私权、“英国人的家就是他的城堡”这样的权利。不但如此,洛克以其铿锵有力的文字一再提醒我们,只有守法的统治者才是合法的。

违反自然法的统治者是非法的。他没有权利受到人们的服从,他的命令仅仅是暴力和强制。行为不合法、所立法律非法的统治者是罪犯,是全人类的公敌,人民应当像在自然状态下一样,用自然法来对付他们,换言之,像人们对待危险的动物一样。

约翰·洛克的文章是一声武装号令,是主张利用权利和义务以暴力驱逐非法的统治者及其臣仆的檄文。这为许多伟大的革命和政府提供了道德和法律基础。美国革命之后,北美差不多就在自然法的统治下存在了130年。

约翰·洛克为大多数都理解自然法的读者写作,即便对自然法及自然法的效力持异议的人也明白他在讨论什么,可以进行有针对性的批评。到了十九世纪,人们渐渐遗忘了自然法的含义,而今天的人们常常站在不相关、愚昧与荒唐的立场上批评他。今天,许多人认为自然法是一部成文法典,像汉谟拉比法典、十二铜表法一样写在什么地方,例如古代希腊神庙的墙壁上,或其他中

世纪羊皮纸上等,然后被上帝或别的什么神启的预言家发现了。当他们发现从来没有类似的文字,从来没有这种预言家时,他们就说没有自然法这种东西存在,因为从来没有有人对此进行记载。

自然法是一种方法而不是法典。人不是就文字而是就事实进行推理。最接近于成文自然法典的文字是大量的自然法先例。但是先例仅仅适用于一类案件,由此受到具体案件的具体时间和环境的限制,而自然法则是普遍的,适用于所有时代和地域的自由人。

在中世纪,典型的中世纪学者们故意以循环论证的方式定义自然法。无论是“*Ius Divinum*”、“*Ius Commune*”,还是“*Ius Naturale*”,多多少少都是指被揭示的神的旨意。而“*Ius Commune*”则意味着由所谓的文明的民族、人民和国家长期以来形成的习惯法。注意,“*Ius Naturale*”并非来自文明人的习惯。相反,它提供了一种依据,用以判断哪些人是文明的。它并非来自神启的上帝的旨意。它为那些所谓的神启的上帝的旨意提供了一个评定其合理性的标准。“*Ius Naturale*”是自然状态下适用于人类的法。无论在时间上还是效力上它都优先于国王和宗教。“*Ius Naturale*”不是直接从上帝的旨意产生的。正如雨果·格劳秀斯在十七世纪初所指出的,即使上帝不存在,或即使上帝是非理性的或恶的,自然法仍然具有道德效力。上帝不能以一种方式创造了人,又让自然法以其他方式运作。那样的上帝只能是一个暴君,不值得敬奉。

自然法来自当时被称为自然哲学的方法和范式。几千年来,自然法的倡导者们总是从现在已成为社会生物学标准理念的理论开始,指出狼和鹿如何各有适合于自己生存和子孙繁衍的天性。今天,用当代社会生物学家的话来说,自然法是人类及其同

类所采用的武力使用的稳定进化原则,是我们今天以理智解决所面临的各种问题和环境的方法。用过去的语言来说就是,它来自知识之树,使我们像上帝一样思索。

尽管自然法是基督教不可分割的一部分,至少是阿奎那和洛克的基督教的一部分,基督教却并非自然法不可分割的一部分。如果您曾浏览过洛克的《政府论》下卷,并且用“机会与需要”替代“圣灵”与“天国的审判”,其论说的含义和力度不会有太大的更改。现代社会生物学的许多核心思想都源于洛克的《政府论》。只要是讨论家庭生活和非人类动物的社会交往问题,下卷的思想就能在公共传媒的自然与科学节目中有意无意地得到回应。

洛克和其他基督教自然法倡导者相信,自然法之所以符合上帝的意志,不是因为这种主张与上帝的意志之间的相关性,而是因为他们相信人类与世界的本性是上帝意志的反映。

斯多葛学派和格劳秀斯都认为世界是由机会和需要统治的,这一点与当代的自然法倡导者相同。阿奎那和洛克认为世界反映上帝的意志。这两种观念差别不大。斯多葛学派和阿奎那从同样的事实出发,也从这些事实得出相同的结论。他们仅仅是以略有差别的语言来描述他们的推理。

人类在整个进化史的大部分时间都处于自然状态之下,即没有政府,没有有组织的等级制宗教,也没有任何公认的纠纷解决机制。在已经过去的四五百万年间,人类识别险恶用心的能力已经成为一项比发现隐藏于阴影中的猛虎的能力更为关键的生存能力。

这种能力的主要目的在于指导我们应当与何者联合(使我们不会在睡梦中头颈分家),与何者结盟(以免背叛),应当驱逐谁,



由谁来保护我们,应当杀死谁。

人经常会因这样或那样的原因对他人使用暴力。当这种情况发生时,知道这一事件的人首先要判断这是否说明使用暴力的人是勇敢的或值得尊重的,因此是一个潜在的、有价值的合作者,若是一个惹是生非的家伙,就应当避开他,若是一个危险的动物,就应当赶走它或尽可能减少其危害。人们必须不断地作出这种决定,错误决定有可能置人于死地,这一点已经实践证明。

这种能力的第二个目的在于指导我们自己的行为,使其他人愿意与我们联合,与我们结盟,愿意和我们打交道,避免我们被他人驱逐或杀害。并非所有恶的或违背自然的事都是违反自然法的。违反自然法的行为是指人们正当地反对的恶,是由非组织的暴力所反对的恶。

中世纪的人们认为自然法对地产所有者、皇帝和教皇等的道德和法律约束是理所当然的,在黑暗时代及其后一段时间,人们常常以自然法反对神圣罗马皇帝,并且时有成功。曾有一位神圣罗马皇帝因债务问题而被某屠夫暂时与牛、羊拴在一起,直到债务清偿为止,这种行为在当时被认为是合法的、正当的,尽管这种行为并不一定适用于所有皇帝。

我刚才对自然法所作的定义与中世纪大致相同,但是这一定义不见得是科学的。它并没有说明自然法是科学的当然组成部分。要说明自然法是科学的一部分——社会生物学的一部分,就有必要用里夫(Reeve)用来形容社会契约的价值无涉、博弈论术语重新定义它。

以下是采用适当的科学方法和价值无涉方法定义对自然法所作的定义:

违反自然法的行为是指,如果某人在自然状态下作出了某项行为(在缺乏有序的和普遍被采纳的纠纷解决机制的前提下),知道这一事实、并且是理性人的第二人就应当合理地推论出第一人对他、他的家庭或其财产是否构成威胁或危险,此时如果第三人也知道这一事实并且是一个理性人,当他看到第二人要赶走第一人时,就不会认为第二人对第三人、对第三人的家庭或其财产构成了威胁或危险。

注意,以价值中立的方法定义自然法时,我们需要三个人而不是两个。最近在佛罗里达州大德镇发生的事件充分证明了上述观点(1992年9—10月,我写作本文之前3个月),某些土地所有人为其他一些土地所有人提供枪支,理由是认为他们使用枪支是为了防止非法买卖土地,而不是为了武装这种非法行为。在大德镇定义自然法需要一位贪官污吏和两位房地产所有者。按照价值无涉的语言来表达,一位大德镇的房地产所有者和一个贪官之间存在财产纠纷。两位大德镇房地产所有者和该贪官之间就处于自然法诉讼之中。没有人干预的两位房地产所有者之间是一种自生自发秩序,当然自生自发秩序概念有一部分含义就是指由合乎自然法的行为自生自发的稳定秩序。

科学定义与中世纪定义相同的原因在于人与世界的本性。这两种定义对于人类来说是相同的,因为有些人可以“合理地”使用暴力,他这样做时不会危及其其他的理性人,但是如果有人“不恰当”地使用了暴力,他就使自己成为一种危险。人们凭直觉就可以知道这一点,历史上也不乏例证。例如,把美国革命与俄国或柬埔寨革命作一比较。幸存的美国革命者们兴旺发达,而后两起革命的革命者则很快被新的领导人处决。几乎所有在1917

年革命中发挥过重要作用的革命者都被处决或后来死于残酷的不公的待遇。

对于个人暴力问题,自然法的各种定义显然是一致的。对于集体暴力问题,类似于什么是构成战争的正义基础,正义之战应当是怎样的,正义的胜利者应当怎样对待非正义的失败者等问题,自然法的各种定义似乎含混且互相矛盾之处甚多。这种明显的含混不清有两个原因。原因之一是集体概念从来就不是自然产生的,因此需要首先说明集体的实质和凝聚力的来源是什么,个人是如何参与集体行动的这样的问题。另一个原因在于,胜利者应当做什么和胜利者怎样做才符合法律之间存在很大差异。就像在纽伦堡一样,胜利者本应宽宏大量,但是可能在法律上则是严厉的。对于实践中最常见的问题,各种自然法定义都会作出明确、一致、直截了当的回答:战争的通常原因是某一团体把另一团体定义为敌人,并因此采用有组织的集体暴力掠夺该团体成员财物,奴役或杀害他们。在这种情况下,侵犯者一方处于攻势,因为他们对邻人们构成了明显的危险。在一场正义之战中,对守城中的敌人释放凝固汽油弹轰炸是合法的,但是故意瞄准敌方人民则是非法的,对敞开的城市发射炸弹是非法的,在任何情况下屠杀犯人都是非法的,尽管任何犯人都可能因为这样或那样的原因被判处死刑。在某些具体情况下,拒绝逮捕犯人是合法的。当我们对于实际发生的情况提出自己真正感兴趣的问题时,这些矛盾通常就会消失。有关一场军事行动是否符合战争法的讨论通常要上溯到对具体情况的讨论,对于参战者的动机和能力的讨论,而不是对战争法不同概念的讨论,这说明我们对战争法概念的不确定性要弱于对其来源的不确定性。

当我们把价值无涉的两人多次零和博弈适用于价值无涉的进化论时,就会产生充满价值意味的种种概念,如信任、诚实、报复等等。同样,当我们适用价值无涉的三人多次零和博弈论时,我们就会得到像自然法这样具有价值意义的概念。

自然法理论是科学的有效组成部分,因为任何  $N$  个人对自然法的论述都可以被阐释为清晰科学的、价值无涉的理性的自益的论述,进化论或  $N + 1$  个博弈论。它又是法律和经济学,以及研究法律与社会的有效组成部分。然而,后一领域的学者们一般不敢涉足自然法方向,怕引起激烈的反响。自然法会削弱许多既存政权的合法性,对自然法研究涉猎过深的人往往会遭受人身威胁,例如威尔逊(E. O. Wilson)就不止一次遭受人身攻击和威胁,仅仅是因为他举出了早已存在的先例,证明财产和自卫是人类本性,无数个世纪以前的人们就已经知道它们了。

对法和经济学的研究是一个沙漠,学者们只讨论纯理论而不涉及现实世界,不看现实究竟是怎样运作的,因为在观察纠纷的实际解决过程时,人们可以从实践中发现人们究竟是怎样既作为个人,同时又在一种经过计算的、适当的、经社会允许的方式下获得使用暴力的权利的,如果你能够对这些实例仔细观察,你就会发现活的自然法,你原来的自以为是就会消失殆尽。

对法和社会的研究是一个泥淖,原因如同研究法和经济学是一片沙漠一样。当研究法和经济学的人小心翼翼地避免对现实生活进行艰苦而危险的研究,将自己投身于纯理论时,研究法和人们则把自己淹没于没有意义和重点的观察的海洋之中,说观察没有意义是因为他们不敢考察社会规范的起源或现实影响;相反,他们把社会规范视为专横的施与,不需要考虑起源和影

响。这两个领域各有自己的杂志，各自召开自己的会议，因为两者之间存在一个禁区——自然法。为躲避这个禁区，法和社会学学者躲避理论，而法和经济学学者则躲避现实。

研究社会生物学的学者们要勇敢一些，这可能是因为他们进行硬科学研究的人更善于保护自己，也可能是因为他们像社会生物学家威尔逊一样，不知道自己捅了一个马蜂窝。同时，硬科学学者似乎更坚强、更执著、更固执，不喜欢大惊小怪，也不轻言放弃。

## 二 霍布斯论自然法

自然法的存在和效力不断受到声称国家对个人有无限权力的人的挑战。早在十七世纪，托马斯·霍布斯就声称，人性不能演绎出自然法，他进一步论证说，就算自然法是这样演绎出来，统治者仍然有权任意行事，按照自己的愿望重塑社会，他认为社会秩序仅仅是国家权力的产物。

霍布斯认为，自然状态是一种人们互相反对的战争状态，所有的生活都是“贫困、孤独、卑贱、野蛮和短暂的”。这与自然法认为人是社会动物，本性上要求与同类和平共处、贸易往来的观点显然是矛盾的。因此，霍布斯认为国家被赋予了无限的权力，所谓正确就是国家以法律确定的正确，所谓错误就是国家认为错误的事情。“非正义的法”在形式上就有矛盾因为国家的意志本身就是正义的标准，因此统治者不可能为非。统治者对上帝负责，而其他人对统治者负责。

霍布斯认为权利是国家权力的产物，因此，要想争取更多和更好的权利，国家权力就应该尽可能地绝对化。国家应当参与所

有社会关系并在其中居主导地位,这样才能为所有人提供正义和权利,同时对不属于它创设和控制的其他任何形式的社团进行压制,国家还应当让所有批评其绝对权力的人三缄其口。

“联合王国的另一个弱点是城市不适当的巨大……还有为数众多的公司,它们仿佛在许多包裹在大联合王国肠道中的小联合王国,像是自然人肠道中的蛔虫。还有,权力覬觐者反对政治上深谋远虑的绝对权力的自由:它们尽管多数产生于人民的庇护之下,然而受到错误原则的感染,反而与根本法永久性地混为一谈,就其对联合王国的干扰而言,无异于医生称之为蛔虫的害虫们。”

一些读过霍布斯的人喜欢他的推理,喜欢他的结论,抛弃了二十世纪的有害的结论。这种观点前后矛盾。如果你同意他关于人类不是社会动物的假设,那么他有关极权国家的结论就是必要的,只有这样才能使人们自由,这样是符合逻辑的。

霍布斯常被称为第一个无神论政治哲学家。这是一种误导。在霍布斯之前曾经有许多政治哲学家不理睬宗教,或对基督教表示仇恨,不以基督教为依据。霍布斯是,或假装自己是一个传统的基督徒。霍布斯的不同之处在于他把宗教看做是对国家道德全能的威胁。霍布斯认为利维坦的臣民不仅应当在行动上,而且应当使“他们的意志、每个人的意志都屈从于它的意志、使他们自己的判断服从于它的判断”。霍布斯的利维坦要定义所有词汇的意义,尤其包括好、坏在内的词义。因此霍布斯的国家就是上帝,人在国家之神面前再无其他神圣。霍布斯的不同之处不在于他对基督教的愤世嫉俗态度(在他之前有许多政治哲学家都比他更愤世嫉俗),而在于他是第一个以诡辩哲学提出柏拉图曾经提出

的理论:把宗教热情转向国家,这在二十世纪得到了广泛的实现,尤其是在纳粹国家和极权主义国家。

霍布斯认为自然状态下生活是“孤独、贫困、卑贱、野蛮和短暂”的论点可以说是错误的。不错,在黑暗时代自生自发秩序常常失败,以血腥的结局告终,但即便是少数几个成功的自生自发秩序实践也足以证明自然法的存在和效力,这就像无论多少次没有老虎的情况都不能说明老虎不存在,而两只老虎足以说明其存在一样。事实上,正如洛克所指出的,自然状态不可能是一场所有人反对所有人的战争。

自生自发秩序成功多于失败。自然法就是其道德与实践规范。尽管不是在任何时候都能发挥作用,但是其效果足以使其存在成为一个不可争议的事实。霍布斯的历史是错误的。他忽略了普遍的事物,把历史上戏剧性的事件拿出来作为典范。此外,黑暗时代被戏剧性和流血性事件所打断的秩序往往也是由为躲避国家非法的和罪恶的行为而组成的军队造成的。

霍布斯还认为,即使人知道什么是正确的,他们也不一定会按正确的做,这就会导致战争。这一点是正确的,但是由此不能得出结论说人类会屈从于绝对权力。恰恰相反。正如洛克所论证的,也正如二十世纪戏剧性地证明的,权力不均衡不会导致不正当权力的弱化,而是会强化这种权力。人性的弱点正是支持自由的论据,不是绝对政府的论据。

霍布斯的现代传人已不再使用这一论据。替绝对主义做一个总结,有必要像霍布斯一样认为人类“不能”知道如何正确行使权力,必须由某一个拥有独立意志的人对正义作出专横的定义。

像霍布斯和德·梅斯特尔(De Maistre)那样从人性恶中论证绝对主义是愚蠢的,现在已经没有人这样论证了——不管他有什么样的政治倾向。

如果像霍布斯论证的那样,全人类之间互相反对的战争源于人类不知道如何行使权力是正义的,那么法律就应该是国家的创造,国家就应当在法律之上,社会的凝聚力就应当产生于统治者的意志,正像霍布斯所暗示的一样。但是如果暴力冲突的发生是因为坏人的简单违法行为,那么他的论证就是错误的,就应当适用洛克和巴斯夏(Bastiat)的论证——法律是集体的自我防卫,因此国家必须在法律之下进行统治,国家不是法律的渊源。个人在自然状态下被认为是非法的手段,国家不能作为合法的手段使用权力。社会凝聚力产生于保证人们可以正确地使用报复性武力,并使这种武力的行使看起来比较公平的安排,十九世纪称之为“正当程序和法治”。与霍布斯的论点和假设相反,社会凝聚力不能从单一的中央意志产生。

### 三 武器持有权

十七、十八世纪时,自然法不仅获得了人的大脑和法院法的接受,也受到了人们的衷心信奉。绝对正义的支持者首先是被论战,后来是从政治上,最终被武力击败了。声称按照神圣权利进行统治的国王不是被杀死就是被迫逃亡。

1688年的光荣革命授予英国人武器持有权(至今未丧失),更重要的是,禁止国家采用我们今天所谓的警察权力。人民被武装起来,国家则被解除了武装。一旦需要,个人,而不是国家或群



众,可以合法使用武力。结果非常好,足以驳斥霍布斯等绝对主义者的武力独占主义。

中世纪时,国家从来没有在维持秩序方面起到过很大的作用。它往往是秩序混乱的原因。200年前的光荣革命削弱了国家在执行方面的作用,同时使其在审判方面的作用合法化。在一个武力使用多元的社会中,自然法和自然权利就会受到尊重,这样可以避免冲突和内战。对自然权利的信仰往往导致对武力的多元化使用,因为人们显然有权捍卫自己的权利;不相信自然权利往往导致武力的绝对垄断,以保证国家有必要的权力镇压人民的权利,牺牲个人、集体和不同阶层的人的权利,使漠视自然权利变得安全而有利可图,漠视实现更大的善。武力垄断导致否定自然权利(反对自然权利对它更安全、有利),否认自然权利又会导致武力垄断,以避免经常的暴力冲突。一个武力使用多元的社会要想和平发展,必须对自然权利表示尊重,并有一大群人对法治怀有深厚的兴趣。

自耕农(yeoman)是地主的最低一级,指在本人或其家庭土地上耕种的人,用现代术语说就是农场主。佃农(villain)是用谷物交租的,没有自己土地的农民,他是半自由人,比农奴自由,但比不上现代自由工。自然而然地,自耕农对法治怀有更深厚的兴趣,因为一旦法治原则破坏,他们损失大、收获小。佃农得不到什么,但也没什么可失去的。人们按照各自的利益行事,于是 yeoman 一词逐渐演变为合法的义勇军,而佃农则逐渐演变为非法的无赖。

实际上,自由社会只能从没有武力垄断的地方产生,最著名和最重要例证就是十七世纪的英国和十八世纪的北美。英国在十七世纪末、十八世纪初的时候,实践了中世纪依法享有自由权

和国王依法统治的理想。英语国家引入警察权之后的50年中,政府开始漠视自然法,与此同时,生活在警察实施法律的环境下的人掌握了权力。

目前,拥有强有力的社会控制和微弱的政府控制的国家是瑞士(Kopel,278—302),一个权力多元的社会。在和平时期,瑞士军队没有将军,没有总司令。每个人都是自己的警察。瑞士也具有最独一无二的武器持有权。瑞士几乎每一家都有一样以上的自动武器,在美国联邦政府称为“带有致命子弹的攻击性步枪”的杀警察者(cop killer)。瑞士对于儿童、精神病患者和罪犯实行严厉的枪支管制,但是每一个合法的成年人都可以买到任何类型的武器。基本上每一个成年男性都有至少一支枪,因为社会压力和社会期望都认为一个受人尊敬的中产阶级男性公民应当有良好的武器装备并且能够熟练使用武器。同样无与伦比的是,瑞士对财产权的尊重在全世界名列前茅,或许应该说是名列榜首。瑞士的赋税也低于其他工业化国家。

今天,国家的凝聚力不断丧失,其维持秩序和执行法律的能力和愿望也有目共睹地减小。我们有望再一次看到当代的佃农和自耕农之间的武力冲突。实际上我们已经看到了。最近洛杉矶的暴乱(1992年4月,我写作本文8个月前)往往被描述为种族暴乱,在某种程度上的确如此。不过同时还发生了程度相当的贫穷的墨西哥人袭击墨西哥裔小业主的事件,以及贫穷的黑人袭击韩裔小业主的事件。黑人店主的商店遭到和韩裔店主一样的洗劫和焚烧。这是一场佃农对自耕农的冲击,其原因在于警察的兴起,所谓黑人反对韩裔则只是部分原因。

## 四 市民社会与国家

通常,总是有一些社会比另外一些更符合自然。国家要想实施某种非自然的社会形式,就需要大量强制性暴力来实施这种形式,而国家的凝聚力就在这一过程当中削弱了。

洛克著书立说的年代正是自然法转变为习惯法的年代,因为国家解除了武装而人民被武装起来。洛克时代的普通法大部分已经与自然法保持一致了,但是在某些情况下法官依然要委屈求全,以使普通法的形式符合自然法的实质。普通法的大部分来自罗马法,而罗马帝国后期的法律常常与自然法相左。结社自由是自然法的一项权利,在罗马法则属于犯罪。为了既不违反自然法也不抛弃罗马法,英国法庭不得不努力委曲求全,今天神圣罗马皇帝的第59项独占性特权还在美国活着,只是以特许权理论的形式出现,该理论认为公司是国家的一部分,是掌握在私人手中的国家权力。这一稀奇古怪并且迂回曲折的法律拟制对商人十分不便,对律师倒是有利可图,它是不负责任的官僚和无法无天的法官手中危险的隐形武器。

按照查士丁尼法典,公司是由神圣罗马皇帝的制定法所创设的拟制的人。按照自然法,信托是由设立信托的负责人依承诺创设的。[在黑暗时代早期的拉丁语中,“trustis”(信托人)一词意为友邦。]

霍布斯认为我们现在称为市民社会的东西根本不存在,或者不应当存在,或者只能根据国家制定法而存在。他认为自愿的和私人的结社应当受到镇压,因为它们是对国家权力的威胁,因而

也是对秩序的威胁,或者也只能作为国家机器的一部分而存在。

洛克认为国家的合法权威来自市民社会的授予,国家存在的基础是市民社会的权力,这是其道德上和实际上的权力来源。直到二十世纪洛克的论点都得到了广泛的承认,被认为是不证自明的。如果像十八世纪的英国和美国那样,人民是武装的而国家没有武装,那么这的确是不证自明的。十九世纪时,功利主义者和绝对主义者认为国家的权力产生于其掌握权力的可能性,由此,为了把更大的善施加于不愿意接受它的集体和个人,国家应当对所有权力进行全部的和绝对的垄断。他们进一步论证说国家的权力和权威来自武力,并只能是产生于武力,他们认为国家的实体不是从市民社会产生的,那些看起来是自愿的和私人的社团实际上要从国家权力中寻找凝聚力,因此国家可以和应该按照它的意志重新设计它们,他们还认为合同的效力来源于国家强制力而不是合同当事人的信誉,因此国家可以决定什么样的合同是允许的,并有权力和权利对现存合同重新规定和更改。

这种论点滥觞于二十世纪。人们渐渐认为市民社会是因为国家的制定法而存在,国家的存在是因为其部队和警察是武装的,而人民则解除了武装,国家依靠武力而存在。即便是热爱自由的人如哈耶克,也不得不接受这一观点。联合国在非殖民化过程中就是根据这一错误的指导思想,认为所有国家所需要的就是优于公民个人的武装力量,如果有必要,国家就可以利用这种优越的武装力量,以制定法创造一个市民社会。最近创设的政府就总是妄图依据这一错误论调改造或削弱市民社会。

由于这一错误思想,第三世界和前苏联及东欧许多政府就这样崩溃或濒临崩溃的边界。利维坦的凝聚力来自市民社会,在缺乏

强有力的市民社会的情况下,警察、军队、官僚和司法界就会分解成为一群民贼和恶棍,在力所能及的范围内劫掠,在力所不及的地方搞破坏。只有市民社会才能使国家团结,国家不能够使市民社会团结。市民社会不是国家的产物,国家是市民社会的产物。

比 Critias 更庞大也更血腥的实践证明洛克是正确的,霍布斯错了。

现代国家试图采用市民社会之外的东西作为其内部团结的黏合剂,为他们提供必要的凝聚力。这种尝试在一段时期内有可能成功,替代市民社会的通常是以宗教、领袖的个人魅力等。后来的继任者往往对这些替代品倾注巨大的关心,这说明他们了解这些建筑材料的弱点,更重要的是,这说明他们清楚自己的国家不能团结一致,必须以外在的力量促使其团结。国家不能对社会的其他部分发布命令,它必须接受来自外部的命令。

采用市民社会之外的其他东西为国家提供凝聚力的统治者往往构成对邻国的威胁,对本国国民来说则意味着更大的威胁。因此,市民社会是缔造国家的唯一合法的素材。以任何其他事物为基础的国家都是非法的。这些国家的邻国有正当的理由认为自己受到了威胁,因此它们可以力求,事实上它们已然在努力颠覆、破坏、腐蚀这种国家,暗杀它们的统治者。历史证明,洛克不仅在事实上是正确的,他在道德上也是正确的。国家不仅通常以市民社会为基础,它们必须以市民社会为基础。

前苏联曾使用共产主义促进国家凝聚力,国家消灭了市民社会,并且从身体上消灭了富农(在俄语中与英语自耕农对应的词)。当统治者忠于信仰时,他们对于邻国是一种危险,当他们丧失这种信仰时,他们的帝国最终会衰落,他们的国家主义社会将

如同我所写的一样崩溃,这说明没有经济自由的民主制是没有价值和用途的,反之,智利、泰国和东亚的实践表明经济自由最终会导致其他自由,因为自然法的大多数权利来源于财产权。只有当人们享有一定程度的经济自由,只有当财产权受到尊重时,市民社会才能存在。

## 五 自然法和自然权利的现代反对派

十九世纪时国家权力无限论者以新的修辞方法(功利主义)进行了一次反攻倒算,或曰是为旧理论穿上了新外衣,这次反攻倒算在二十世纪取得了政治上的胜利,却在军事上失败了。

旧名声不断变臭,绝对主义者就不断地改名换姓,但是在十九世纪他们处于学术上的最高峰时,他们通常自称为浪漫主义者,把自己同当时流行的艺术家和文化运动混为一谈,尽管政治“浪漫主义者”绝对不比希特勒更能吟诗作画,而多数真正的浪漫主义者也不是政治绝对主义者,远远不是。当法西斯上台时,这些“浪漫主义者”突然消失了,转而自称为相对主义者。自称为相对主义者也不能改变灭绝犹太人的毒气炉的恶名,于是他们又改名了。自从灭绝营再次兴建,其中换了南斯拉夫人,相对主义者几乎消失了。将来相对主义者会越来越,他们都会成为后现代主义者,或其旁支别系。

绝对主义者认为,由于人们对诸如什么是对什么是错的概念有分歧,所以需要有一个最高权威强制性地规定正义,否则人们就会始终处于矛盾状态。

其逻辑是这样的:既然人们通常是通过互动关系和结成建构

市民社会的社团来创造和实施正义和权利概念,那么所有的市民社会都必须服从统治者,以便其专横、绝对的正义观能够压制所有人。

按照这种推理,我们对他人所作出的任何评断及相应的行动都必须在国家的监督下进行,也就是说市民社会的方方面面都必须服从于国家权力。(绝对主义者表述不同,他们说市民社会的每一方面都必须得到国家所确认的普遍而专横的正义观的支持,人们本身不能区分这种差别。)

霍布斯不可转让的权利和法西斯主义者的自然法概念具有逻辑上的一致性,正如普遍意义上的不可转让的权利和自然法概念一样,事实上逻辑性更强。根据纯理性我们很难区分这两组概念的不同,但是证诸事实却非常容易。如果说对善的本质的异议是暴力冲突的一般原因,那么绝对主义者就是正确的。如果暴力冲突基本上是简单的日常生活的结果,是一种容易识别的恶,那么自然法就是正确的。

正如洛克在其《论宽容》一书中所指出的,圣战并非救世的正途,它们与其他战争别无二致。都是一个集团把另外一个集团称之为敌人,并采用武力劫财掠地。这些战争不是起因于对善的不同理解,而是简单的恶。圣托马斯·阿奎那先于洛克大约400年指出了这一点,尽管他的表述更加委婉。对善的本质的异议是一个无足轻重的问题,不值得为此挑起战争,如果没有国家或在国家比较弱的情况下,解决这种问题的先例马上就会演化为习惯法。例如,发生在美国边界的冲突大多数是可以根据决斗法进行的公平交战,剩下的都是一些简单的日常违法犯罪,不需要哲学上的深究。

作为规范两个不同辖区贸易的习惯法,万国商法说明具有不同文化和语言的人们对于什么是有利于贸易发展的合法行为达成一致并不十分困难。如果国家放弃了法律的普遍性和统一性原则,对各种人分别采取差别待遇,使财产的取得因人而异;或决定授予某些人某种垄断经营权,例如授权某些人排他的出租车运行权,其他人必须为取得这一特权工作并且缴纳一定费用,在这种情况下,普遍性和统一性原则就被抛弃了,这其中实际上就没有合意——不是因为人们不知道什么是正义,而是因为这些规范本身是错误的。如果法规总是有特殊规定,那么因为这些特别的法规而受益或受害的集体就会发生严重冲突,这就会导致国家出面干预和监督许许多多本来属于个人之间的事务。这会导致国家对市民社会进行事无巨细的监督和控制在。

国家侵犯统一性和普遍性原则的程度越深,其法律就越专制和复杂,进而它就更像绝对主义的政府,也就会面临更多似乎只有政治绝对主义才能解决的问题。历史上不乏类似詹姆士二世或阿道夫·希特勒这样试图把绝对主义的理论付诸实践的统治者。这些理论和原则马上就会亮出其真面目,每个人最终都会憎恶他们。绝对主义者于是改名换姓,为他们的理论换上新羽衣,使它们看起来好像是政府为了维护法治而采取的一般行动,这就隐藏了真相,即政府利用暴力破坏法治。

除了名称不同,除了用来修饰其理论的逻辑不同,这些原则都是相同的,即认为正义就是法庭所做的事,任何法律都是合法的,所谓正确与错误就是法律所认可的范围,而法律就是国家的意志。这是绝对主义的原则,任何主张这些原则的人都是绝对主义者,不论他如何自我标榜。由于这些理念在十七世纪的名声不



佳,于是人们总是想找到新的和不同的方式来表达它们,因此它们尽管名称各异,实则内容相同,只是当某一统治者将之付诸实践时,每一种形式的表述都免不了臭名远扬。

所谓的相对主义与十七世纪的绝对主义是一种东西,只是“相对主义者”用来为自己辩护的语词表面上似乎像是绝对主义的反对者,正如它的名称听起来就像是绝对主义的对头一样。尤其是,“相对主义者”模仿约翰·洛克论宽容的书简,但是洛克用来为公民自由辩护的地方,“相对主义者”却用来为国家的特许权辩护。“相对主义者”反对洛克,却使用洛克的符号来装扮自己。

“后现代主义者”采用了同样的方式声称他们的理论是崭新的,与以往没有任何联系,他们声称对现代的理论进行检验并把它们同中世纪的理论进行比较是愚蠢地浪费时间(是在“研究死去的白种男性”),人们不应当用目前“后现代主义者”的理论与从前的理论进行比较,即使是就同一人从前的理论而言。当他们使用300种旧理论为自己2000多年来的旧立场辩护时,他们把自己的论据与最近的时装和音乐明星生拉硬扯地联系在一起,以使他们的理论表面上看来或听起来是崭新的,与从前的理论毫无瓜葛。绝对主义者/浪漫主义者/相对主义者/后现代主义者不断更换姓名和包装,徒劳地希望摆脱自己的过去,但是腐朽的僵尸仍然阴魂不散地缠绕着他们。

功利主义者有一副更讨人喜欢的外表。他们说国家的任何强制行为都是适当的和合法的,只要其目标是为了实现最大多数人的最大的善。听起来多么入情人理啊!倘若这个世界不像它本身这样,我们也不像我们自己这样,这种理论应当是合理的。

如果人类是有智识的蜜蜂而不是有智识的类人猿,那么这就将会是一个好理论。但可惜两者都不是。

这样提问是不合理的:“我们”怎样做才能使“我们”获得最大的幸福?这个问题没有意义,因为每个个人的愿望总会有冲突。合理的提问应当是:既然个人的愿望会互相冲突,我们如何才能尽可能避免暴力?我们可以集体维持和平,但不可能集体追求幸福。

功利主义理论有两个严重问题,许多功利主义者却视之为优长。最大多数人的最大的善的观念暗示着为了更大的善,必须有人充当负责人,利用职权牺牲个人的财产、自由和生命。它还假设一个人的善是可知的,其他人可以为他判断出这种善,代表他作出决定,并对不同人的善进行平衡。由于每个人都可能被牺牲,就不会存在人权这样的东西,正如边沁之坦然告白。显然,对于那些自以为是的学者们来说,最大的善这样的理论颇有吸引力,因为他们以为自己能够决定什么对他人有益,为了更大的善或为他本人的利益,决定谁的财产应当被征收,谁应当被监禁。

许多人试图用功利主义来解释对政府权力的限制,最著名的如约翰·斯图亚特·密尔,但是他们的论证总是软弱无力、缺乏说服力,容易曲解并且带有强制性。使用功利主义来论证强奸是非法的都难以令人信服。试图用功利主义来抗议强奸的女权主义功利主义者曾被迫作出有关男性和男性性行为的不合乎理性的假设。由这些晦涩难懂、缺乏说服力的说辞推导出来的权利与其说是权利,不如说更接近于某些功利主义者所谓的“积极权利”。

社会主义的功利主义批评家发现他们在论证社会主义导致

经济增长缓慢,而他们的本意却是想说明社会主义导致国家奴役和非法暴力,在功利主义的框架当中,他们很难把这种思想表述出来,因为奴隶制和非法的国家暴力在功利主义范畴当中是没有意义的。功利主义对人和社会的本性的假设是错误的,功利主义者由这些错误的预设得出了荒唐的结论,认为好政府应该创造和实现某种社会,这种社会在实践上需要由众多非法的官僚进行极端强制和侵入性监督,其结果完全背离了他们的本意。

功利主义者所谓的社会与“市民社会”恰恰相反。功利主义者不断使用类似“社会需要……”、“社会创造了这种规则以便……”,这样的辞藻,功利主义者有意无意地设想社会是能够具体化的实体,是一个能够控制其愿望和需求的超人,能够为了取得特定目标而进行有意识的方案规划。

这种独特的实体高于生命有限的自私的个人主义,因此当然地享有使用武力和强制的无限权利。他们设想这种超人将会乐于实施它所发布的法规。如果这种神圣的超人存在,那么功利主义就是正确的,但实际上不存在这样的实体。

实际上人们不需要别人为自己制定追求个人目标的规则,如果这些规则的施行维护了他人的利益而侵犯了他们的权利,他们一定会令功利主义者大惊失色地强烈抵制这些规则,因此,一个国家如果将其合法性和凝聚力建立在功利主义原则而不是自然权利和法治基础上,就需要高度的暴力和强制,这种暴力还会不断增长,日趋严重。

更大的善是不可知的,因为“社会”不是一个能够实践这种善的有意识的实体。使用电子和相应设备复制一个这种神的企图完全失败了。国家的行为显然只是像一个由生命有限的人组成

的集体,每个人都有自己的需求,软弱、容易犯罪,追求个人利益,与其他组织别无二致。显然国家只是人的组合,必须遵守与其他人或由人组成的团体同样的法律,国家没有使用武力实现目的的优先权,如果你授予它这样的权利,其结果将以你财产丧失、人身遭受奴役告终。“社会”并不存在,权利却存在,但不是国家功利主义者认为的以专横的国家制定法的形式,而是固有地存在于人性当中。在市民秩序和个人权利之间不存在冲突。这两个概念产生于同样的基本原则。

真正的问题不是像功利主义者所想象的,“什么是善的本质”。真正的问题是:权利是人们自己发现、使自己能够与他人和平共处的呢,还是被具体化的社会或国家这样的超人的产物,超人在对善、恶没有系统知识的情况下将和平强加于罪恶的大众,使这些具有共同主宰的奴隶们能够享有和平?

今天,现代功利主义者不再像边沁那样,公开主张人权无用论,他们使用繁杂的婉词,例如“积极权利”、“积极自由”等。每个人所谓的积极和消极权利和自由都不一样,同一篇文章中含义都不断变化。这种可以预见的差别总是会破坏“自由”和“权利”的含义,常常使奴隶制合法化为自由。这种臆想的概念就像是迷雾。

实际上,“积极权利”常常恰恰是权利的对立物。“消极权利”则是被弃之不理的权利,例如,“英国人的家就是他的城堡”,“言论自由”。“积极权利”一般是政府要对你或你的利益进行监督、指导和控制的保证,例如马克思主义者所钟爱的“就业权”(或者说是当马克思主义者还没有进入美国大学的时候)。你将会发现“就业权”受古巴蔗糖厂工人欢迎的程度实际上与从前种植园中奴隶们对

“就业权”的欢迎程度差不多。如果他们胆敢从仁慈的国家分配的岗位上逃脱,他们将受到追捕,如果被抓捕归来,还会受到殴打并被重新安置工作。同样,俄罗斯集体农场的工人们所享有的“就业权”与他们在农场做农奴时的“就业权”也大致相同。当然,这些现代奴隶也有权获得一定的工资保障等等。不幸的是没有人保障他们的工资能够从商店买到东西。实际上在农村,根本就不能保障有商店。不允许他们去精英们去的商店,工作场所之外的一定地域不允许他们旅游,这就使他们的“工资”完全丧失了意义。“积极权利”虽然模仿自由社会的形式,却缺乏实质性内容。

自从共产主义到来之后,我们很少听人谈论积极自由和积极权利。如果你能够正确使用必要和充分的武力捍卫自己,反对那些干扰你行使权利的人,例如生存权,自由和财产权,那么权利就是权利。如果权利是由主人赐给你的,那么权利就不是权利。

权威主义功利主义者从一开始就试图改变“善”的含义,他们的不懈努力取得了一定成就,他们改变词义,使它不能够表达对国家的合法性和权威质疑这样的思想。他们在“法律”一词上获得了部分胜利。他们也在努力攻克“权利”一词。这使美国的市民权几近于成为自然权利的反义词。例如赞同“同性恋权利”就相当于你在反对结社权。赞同结社权被理解为反对隐私权。很难说清国家到底应该迫使人们接受同性恋,还是应当压制同性恋。很难说清性关系并不属于国家事务,武力和暴力是国家的正业,罪恶或社会排斥则不是。“权利”一词的滥用使得任何事情都与国家相关,这与普通的“权利”概念直接抵触。今天,许多人发现很难理解第九条修正案,因为为了使颠覆概念模棱两可,法律条文已经被严重扭曲了。

功利主义者拟制了一种语言,使得像“法治”、“自然法”或其他任何反对不受限制、绝对、非法和朝令夕改的国家权力的思想和事实都难以表述,他们还试图将这种语言强加于全世界。功利主义者常常像马克思主义者或行为主义者那样讨论问题。他们把别人的言论都翻译为功利主义话语,然后说:“你的实际意思是说……”由于功利主义语言不能够表达与国家的绝对权力相冲突的含义,你的言论也转而变得虚无,然后他们就会轻蔑地指责你的话毫无意义。

使用功利主义者的语言怎么能说明1992年政府对大德镇房东所发布的征收令是非法的,房东们有权利和义务使用一切必要的武力驱逐他们的企图进行抵抗,他们成功而有力的反抗是合法的,不论政府制造出了什么样的纸片?假如我想采用功利主义者的语言表达方式,我最终就会说,政府的日常的文书工作没有做好,或是政府重整国土的安排不尽如人意。

当功利主义者的意思是想说明政府违反了自己“基于原则而制定的财产征收程序”(基于原则的功利主义),这样就可以掩盖自己认为政府的行为违法的直觉。他的推理显然是错误的:政府行为是对不符合标准的房产不断适用政府的功利主义原则的结果。飓风使每个人的房产都低于标准。政府按照他们自己的非法原则,侵犯了其国民的权利。国民们是如此愤怒,以至于政府不得不作出让步,决定尊重国民财产,以至于侵犯了他们自己的“基于原则而制定的财产征收程序”。

谋求保护和保有自由的人必须避免使用我们的敌人妄图强加于我们的言辞。躲避这一陷阱的唯一途径就是使用自然法语言,这是自由社会所创设的语言,是许多人不惜牺牲生命而捍卫

的语言。如果我们屈从于使用那些不能表达对政府的权力和权威应当进行限制的语言,那么就不存在对政府的限制。

语言与思想体系相伴生。唯一能够与绝对、不受限制的国家权力划清界限的只有自然法。如果要限制国家权力和权威,就必须使用表述这种思想的语言,否则就无从谈起。其他语言都做不到这一点。

如果有人反对自然法语言,拒绝使用它们,假装不理解,斥之为虚无,那么他就不是一个希望把语言作为交流工具来使用的人。他仅仅把它们作为控制工具。与这样的人交流是没有意义的。

值得怀疑的是,认为什么是对他人有益原则上是可知的是一种可疑的思想。事实上不可能知道。实际上,任何以认真的态度企图确认更大的善的组织终将发现它被淹没于日常文书工作的汪洋大海之中,为了从这种文书当中解脱出来,有必要把所有自己遇到的文件都压制为官样文章。它将不可避免地发现自己正在以不断升级的非法暴力强加于人们一个专横的普罗克拉斯蒂式的善的概念。红色高棉政府为提高稻米产量而进行集中灌溉一事,当然是最具有戏剧性和最能说明人们知道更大的善的困难的最著名的例证。他们无视地貌,把水渠一概挖得干净整齐笔直,这反而导致运水困难,使得水稻被植于干旱的土地上,旱稻的田地却被水淹没了……眼见得如果继续奉行这更大的善,饥荒就会威胁到生命的农民们开始违抗主人人们的命令,谋求个人的善。主人认为自己应当对农民的温饱负责,于是他们不情愿地采取了殊为恐怖和严厉的手段强迫农民们追求更大的善。为了更大的善,农民们被迫眼睁睁地看着挨饿的孩子们被谋杀;为了更大

的善,农民们被迫使用残酷的农业设施戕害他们的所爱;为了更大的善,他们遭受了奴隶般的残酷折磨;为了更大的善,大批农民在卑微和恐怖之中死亡,这些都是为了最大多数人的最大的善。

斯大林直到1921年都在尝试简单的功利主义,此后的1921—1928年,他按照功利主义进行统治,直到1928年之后。正如非马克思主义的社会主义者所言,这种问题并非是马克思主义所特有的错误。就像非社会主义的功利主义者所言,这也并非社会主义所特有的错误。问题在于其基本预设,即认为国家可以利用武力和强制达到善的目的。在社会建制当中,手段就是目的。

为了说明斯大林对功利的分析是错的,功利主义者们发现他们把苏联的失败解释为经济上的错误。但这显然错了。苏联解体的原因不是经济上的失误。先是解体,然后才出现了经济问题。社会凝聚力的丧失是其经济停滞的原因。米瑟斯对社会主义条件下经济统计难以进行的评论是正确的,但是与此无关。毫无疑问中央计划有很多缺陷,但是苏联的经济在中央计划体制下运行良好。只是当政府组织开始互相攻讦的时候经济才开始摇摆。一个政府部门的武装力量抢夺其他部门控制的原材料成为家常便饭,这才使计划落空。

米瑟斯的人类行动理论也是正确的,但重要的是不要像他本人那样,仅仅把它适用于资源配置,而要像哈耶克那样,把它运用到善与恶、合法与非法这样的问题上来。有关人权的知识比应该在什么地区种植大白菜更重要。正如哈耶克所指出的,无论政府是否有意识地要破坏自由经济组织,当国家破坏法治时,这些自由经济组织都难以生存。不是说只要政府一以贯之地对所有国



民适用它自己的规则就叫做法治,这是斯大林在大恐怖中的行为。法治原则不是有原则的功利主义,它根本上不容于任何形式的功利主义。使用功利主义语言不能表达法治原则,在功利主义哲学当中,这一概念毫无意义。

即使原则上人们可以判断他人的善并对他们强制施行这种善,历史也向我们证明这是不现实的。想一想现实生活中的功利主义,除非嘲讽,否则就免不了悲愤了。

绝对专制主义者只能制造出如山的死尸,再使用生物工程把这些山包变成有用的产品,像肥皂和灯罩,也堆得像山那么高,但是功利主义者却更擅长掸除恶臭,温和地表白自己的善意,不经意地挥去了数以千万计被屠杀的妇女和儿童。

每当绝对主义者的丑恶思想要付诸实践时,他们就会更换名称和语调,从绝对主义者到浪漫主义者到相对主义者到后现代主义者。每当功利主义者诱人的思想付诸实践时,功利主义者们就会耸一耸肩膀,说:“但那并不是我们的初衷,这完全是一个误会,斯大林对功利的分析是错误的。如果我们的思想能够被正确实施,一切都会好转。”他们声称自己的善意比任何恶行都重要。看看他们的成果就可以了解他们。自从柬埔寨灌溉计划和世界银行对非洲的援助计划以来,功利主义者们已经很难轻易地挥去那种恶臭了,一些功利主义集团就此开始考虑新的名称。“更大的善”最终在一开始成为称呼非法的国家暴力的礼貌而委婉的名词。现在人们在使用这一词汇时越来越感到尴尬,而十年前可没有这种现象。

## 六 展 望

在过去的四百年中,西方社会是由理念塑造而成的,在思想和社会秩序之间只有大概一个人的生命那么长时间的间隔期。今天国家主义继续以前所未有的加速度增长,但是证明国家主义合理性的解释已经没有人相信了。教授们可以给持异议的学生不及格,但是不能令他们信服。大学中人们可以赞同支持自然法的事实而不必担心人身安全,十年前还不是这样。社会生物学家威尔逊之所以遭受人身攻击就在于他的作品暗示某些社会秩序是自然的,另外一些则不是。托比(Tooby)和考斯米德(Cosmides)就没有遭到人身攻击。教授们仍然在号召群众攻击不相信国家主义的人,但是群众们却不再响应号召。

托比和考斯米德没有把他们的政治学放到他们的科学当中,因为好的政治学不能造就好的科学,但是他们确实把科学放到他们的政治学当中,因为好的科学能够造就好的政治学。他们所倡导的,多数正是被人们错误地批评的威尔逊所倡导的。国家控制和消耗着比以往更多的金钱,对我们的生活进行着比以往更具体入微的干涉,行使着更大的权力,以更为严厉的刑罚为后盾,惩治那些过去仅仅认为是违法的行为,与此同时,国家的强制力、税收能力和产生合法性的能力也在以前所未有的加速度下降。听政治演讲的人越来越少,对在竞选中获胜的政党有认同感的人也越来越少。人们不再相信选举能够改变现状,不再相信立法或法院拥有道德上的权威。这两种趋势是由简单而强有力的力量促成的,这一点不难理解。许许多多书籍,无论是严肃的(公共选择理论)还是幽默的,甚

至电视连续剧(《好好部长》)都对这种力量进行了解释并说明为什么它们不可阻挡。这两种趋势在不远的将来必然发生冲突,实际上冲突已经存在。每当政府企图增强其非法的强制力时,就会同它不断下降的运用强制力的能力发生冲突。在洛杉矶的暴乱中大德镇的武装民兵,意大利的税收起义,所有这一切都预示着即将到来的冲突。加利福尼亚的居民注意到在洛杉矶的暴乱当中所有被杀害的韩国人都是没有武装的。从此利用武器保护自己的财产的韩国人再也不会疏忽大意。枪支销售量应风而涨。

几十年后,这种冲突将造就新一轮武力多元化格局。自由社会只能从武力多元的地区产生。当然武力多元并不能保障自由社会。它只是提供一种可能性。另一种可能性是社会崩溃。在即将到来的危机当中,我们必须密切关注自然法和自然权利这样简单而古老的真理。必须区别对待合法使用武力和非法使用武力的人,并付诸相应的行动;我们必须区别对待诚实守信的人和不诚实守信的人,并付诸相应的行动。

希腊人在与波斯人交战时就已经坚信,普遍遵守法制的真正联合远比屈从于中央权威的表面联合要强大得多。

### 参考文献

- Aristotle, *Politics*, Book 1 Chapter 2.
- Bandow, Doug. (1989). "What is still wrong with the world bank?" *Orbis* (Winter): 73—89.
- Barkow, J. H., Cosmides L, Tooby J. (1992) "The adapted mind, Evolutionary psychology and the generation of Culture", Oxford University Press.

社会理论两种传统

- Benson, B. L., (1990) "The enterprise of law, justice without the state" Pacific Research Institute.
- Bovard, James. (1988). "The World Bank vs. the World's Poor." *The Freeman* (May):184—187.
- Ellickson, Robert C., (1991). "Order without Law, How Neighbors Settle Disputes", Harvard University Press.
- Keyes, Alan. (1986). "Ethiopia: The U. N. 's Role." Statement by the Assistant Secretary for International Organization Affairs before the Subcommittee on African Affairs of the Senate Foreign Relations Committee, Washington D. C., US. Department of State, Current Policy No. 803 (March 16):2.
- Kopel, David B., (1992) "The Samurai, the Mountie, and the Cowboy" 278—373.
- Lappe, David et al. (1981). *Aid as an Obstacle*. San Francisco Institute for Food and Development Policy.
- Locke, John, (1689) *A letter concerning toleration*.
- Locke, John, (1690) *Two Treatises of Government*.
- Reeve, H. K. & Nonacs, P., (1993) *Nature*, 363, 503.
- Xenophon. *Memorabilia*.

新知旧学

## 梁启超与德国国家主义

单世联

晚清以降，“无国”的伤怀与“亡国”的恐惧同为中国政治论说的基调：“我支那人非无爱国之性质。其不知爱国者，由不自知其为国也。”（梁启超）“故吾常言，欲救中国，当首令全国人民知国家为何物也。”（梁启超）“呜呼，吾民族之无国，二百六十一年前于兹。”（柳亚子）“久矣夫，中国之不国也，而何史之足云！”（黄节）……要言之，流行于清季民初的“无国”之论，一种是从种族主义观点就异族人主中原而言，另一种是以现代民族国家为标准，就中国人只有“朝廷”而无“国家”而言。前者召唤的是种族革命，后者期待的是“国家建构”。<sup>①</sup>从革命党人以种族革命为政治革命的前提的策略考虑和革命后“五族共和”的政治实践来看，两种“无国”之叹的目标都是从传统的王权帝国转为现代民族国家。正是在列强入侵打破了中国中心观，条约制度取代朝贡体系，天朝帝国体

---

<sup>①</sup> 参见王汎森：《晚清的政治概念与“新史学”》，《中国现代思想与学术谱系》，河北教育出版社，2001年，第167—175页。

系日益崩溃的背景下,具有平等国际法地位的现代主权国家的形象才为敏感的国人所得见。梁启超率先提出“国与国相峙而有我国”的观点:“国家者,对外之名词也。使世界而仅有一国,则国家之名不能成立。故身与身相并而有我身,家与家相接而有我家,国与国相峙而有我国。……循物竞天择之公例,则人与人不能不冲突。国家之名,立之以应他群者也。故真爱国者,虽有外国之神圣大哲,而不愿服从于其主权之下,宁使全国之人流血粉身靡有孑遗,而必不肯以丝毫之权利让与他族。”<sup>①</sup>

中国既然“无国”,则其传统在建国典范和国家学理两方面都资源不足,向外采集势在必行。十九世纪下半叶,普鲁士首相俾斯麦(Otto von Bismarck, 1815—1898)凭借开明专制的传统,反对民主自由,拒绝西欧的立宪政府,以“铁血”政策三战立国,迅速实现民族统一和国家富强,成为后发现代化国家的典范。康有为、梁启超、袁世凯、段祺瑞、孙中山、蒋介石,直到毛泽东,清季以来的政治人物,鲜有不对德国表示欣赏和礼赞者。万里之遥,中国人的国家渴望不下德国;榜样在前,德国成为现代中国“国家想象”的原型之一,而梁启超则是其最早的倡议者。

## 一 1903 年转向与两种国家观

在梁启超一生“流质易变”、今昔挑战的一生中,1903年由同

---

<sup>①</sup> 梁启超:《论国家思想》(1902年3月),李华兴、吴嘉勋编:《梁启超选集》,上海人民出版社,1984年,第219页。

情革命到反对革命、由重民权到更重国家的转向极为重要,不但他本人因此获得丰富的历史经验和学术理据来澄清自己在当时重大论争中的立场,其论旨所向,也直接关系到现代中国政治的基本难题。

这是一次紧迫的政治选择。从1899年的“破坏主义”到1902年“大变革”的激进行动主张;从《自由书》(1899年3月—1901年12月)到《新民说》(1902年)引进现代政治思想,梁启超主根本变法,倡彻底破坏。一方面,不但当时的国民党人认为:“平心论之,梁氏壬寅岁首之《新民丛报》,其学术各门,虽不免于剿袭。而鲜出心裁,然所持主义,则固由黑暗而入于光明。”<sup>①</sup>胡适、毛泽东、郭沫若等“五四”一代也直接受惠于他。另一方面乃师康有为不断驰书批评;黄遵宪也表示不同意见:“以如此无权利思想,无政治思想,无国家思想之民而率之以冒险进取,耸之以破坏主义,譬之八九岁幼童授以利刃,其不至引刀自戕者几希。”<sup>②</sup>其实,梁的思想基调仍是改良立宪,即使在其最激烈的时期,革命只是不得已而为之的“最险之着”和“最下之策”。“启超亦不嫌于当时革命家之所为,惩羹而饮菹,持论稍变矣。然其保守性与进取性常交战于胸中,随感情而发,所执往往前后矛盾。”<sup>③</sup>小说《新中国未来

① 胡汉民:《近年中国革命报之发达》,新加坡《中兴日报》1909年1月19日。另参《胡汉民自传》(台北:传记文学出版社,1969年)第17—18页;汤志钧:《章太炎年谱长编》(中华书局,1979年)上册第130页。

② 引自丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱长编》,上海人民出版社,1983年,第302页。

③ 梁启超:《清代学术概论》(1920),朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》,复旦大学出版社,1985年,第70页。



记》中黄毅伯与李去病的辩论,实是梁自己的游移心态:“讲道实行,自然是有许多方法曲折,至于预备功夫,哪里还有第二条路不成,今日我们总是设法联络一国的志士,操练一国的国民,等到做事之时,也只好临机应变做去,但非万不得已,总不轻易向那破坏一条路走罢了。”<sup>①</sup>这种矛盾需要有更切实的观察与更严密的理论来解决。

这是一次有经验支持的思想转向。在1903年1月开始的美洲之行中,梁深为“中国人之缺点”所刺激:“有族民资格而无市民资格”,“有村落思想而无国家思想”,“只能受专制而不能受自由”,“无高尚之目的”等等,总之是不具备实行共和政治的必要条件。<sup>②</sup>美国政治的种种黑暗面,如纽约的贫民窟、“党派之私”和“选举之弊”等等,也粉碎了他对民主制度的美好想象;而“新政”所表现出来的中央政府权力的增长又使之坚信世界已入民族帝国主义时代,自由民主已如明日黄花。梁启超不会忘记,黄遵宪1902年5月给他的信中早就表达过类似的美游观感:“明治十二三年时,民权之说极盛,初闻颇惊怪,既而取卢梭、孟德斯鸠之说读之,心志为之一变,以为太平世必在民主。然无一人可与言也。及游美洲,见其官吏之贪诈,政治之秽行,工党之横虐,每举总统,则两党力争,大几酿乱,小亦行刺,则又爽然自失,以为文明大国尚且如此,况民智未开者乎。”<sup>③</sup>

1903年10月,梁发表《政治学大家伯伦知理之学说》一文,

---

① 梁启超:《新中国未来记》(1902年10月),《饮冰室合集·专集》第八十九卷,第39页。

② 梁启超:《新大陆游记》(1904年2月),《梁启超选集》,第432—435页。

③ 引自丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱长编》,第290页。

以德国政治学家伯伦知理的国家学说来规整、表达其政治思想。早在1899年4—10月，梁就在《清议报》第11、15—19、23、25、31册上专辟“政治学谭”介绍伯伦知理的《国家论》，此后又有5篇文章提到伯伦知理其人其说：

《瓜分危言》（载《清议报》第23册），1899年8月。

《论近世国民竞争之大势及中国之前途》（载《清议报》第30册），1899年10月。

《国家思想变迁异同论》（载《清议报》第94—95册），1901年10月。

《论学术之势力左右世界》（载《新民丛报》第1册），1902年2月。

《政治学大家伯伦知理之学说》（载《新民丛报》第32册，此文署名“力人”，有疑非梁所作），1903年5月。

直到1903年10月之前，伯伦知理主要还是梁广泛介绍的西方政学的对象之一。从知性了解到思想认同的过程说明，不是伯伦知理的学说改变了梁的思想，而是梁借助伯伦知理的思想框架和语言方式来表达自己新的政治认知。当然，语言不只是中性的工具，它也矫正、规范着梁的思想，使之明晰而条贯：“吾党之醉共和、梦共和、歌舞共和、尸祝共和，岂有他哉，为幸福耳，为自由耳。而孰意稽之历史，乃将不得幸福而得乱亡；征诸理论，乃将不得自由而得专制。然则吾于共和何求哉，何乐哉！”“呜呼痛哉！吾十年来所醉、所梦、所歌舞、所尸祝之共和，竟绝我耶？吾与君别，吾涕滂沱。吾见吾之亲友者而或将亦与君别，吾涕滂沱。吾见吾之亲友昔为君之亲友而遂颠倒失

恋不肯与君别者，吾涕滂沱。”<sup>①</sup>此后梁在《论俄罗斯虚无党》、《答飞生》、《答和事人》等文中，不但进一步申明此意，更强调此一转向乃自己“一旦霍然自见其非”的结论。1904年4月，后来的南社发起人、自号“江南快剑”的高旭（天梅）就此有诗云：“新相知乐敢嫌迟，醉倒共和却未痴。君涕滂沱分别日，正余情爱最浓时。”

变中有不变。“中国之为俎上肉久矣”！梁启超的思想历史起源于对中国遭遇现代世界时所产生的挫折和困境的反省，统一强大的“国家”是其终生未渝的追求，至于是革命还是改良，是民主共和还是君主立宪等等，都是建立国家的手段和策略。即使在接受西方自由民主学说时，梁的自由观念也是相对于“奴隶”而言，且“自由云者，团体之自由，非个人之自由也”。<sup>②</sup>他总是强调“个人自由的价值在于增进民族国家之富强”的理念，将重心由个人移至于国家，其自由主义与集体主义难分难舍，他“是如此全身心地关注国家独立，以至于他往往将任何有关个人自由的法规都看做是对他所怀抱的集体自由这一目标的潜在伤害”。<sup>③</sup>这与国家的存在首先是为了保护公民自由与公民权利的英国式自由主义大相径庭，也使其1902—1903年的转向并不令人惊讶。因此，学者们一般不认为梁的思想有一个明显的转折与断裂。张灏认为，梁此前以“群”这一集体主义的概念所表达的民主理想与西方自由主义的个人主义并不和谐，1898—1907年，梁的思想是

---

① 梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》（1903年10月），《饮冰室合集·文集》第十三卷，第85—86页。

② 梁启超：《新民说·论自由》（1902年5月），《梁启超选集》，第227页。

③ 张灏：《梁启超与中国思想的过渡》，江苏人民出版社，1995年，第143页。

以“达尔文式的集体主义”为基础的集体性的国家主义者,1903年的转向“归根到底并不完全代表一个新的起点,而是他思想中已潜伏的某些基本倾向的一个最终的发展”。<sup>①</sup>黄克武在仔细研讨了《新民说》后,他认为其思想奠基于“非穆勒主义式的个人自由”(non-millisian emphasis on individual liberty),“他基本上并未改变他的思想的根本脉络,只是验证和强化了他原来的观点;换言之,1903年之后他转向保守的原因可以从在此之前的思想中找到根源<sup>②</sup>”。法国学者巴斯蒂也指出:“伯伦知理的论述,恰好阐明了梁启超到达日本以后,通过阅读、交谈和日常生活刚发现的基本原则,同时也是梁启超已经开始撰文加以维护和传播的原则。”<sup>③</sup>

诸说各有其理,但梁启超在自述其转向时三复“吾涕滂沱”所显示的理智与情感的巨大矛盾毕竟提示我们,在承认其连续性和复杂性的同时,仍然要重视“1903年”之于梁启超的特殊性,关键是如何确定这一转向的性质。

张灏指出,梁启超的国家观首先是通过“群”这个概念表达出来的。“群”涉及政治整合、政治参与和政治合法化及政治共同体的范围等重大问题,“带着‘群’的思想,梁正从合乎道德自发产生的有机社会关系的文化理想向一个早期的民族共同体的思想迈

---

① 张灏:《梁启超与中国思想的过渡》,江苏人民出版社,1995年,第169页。

② 黄克武:《一个被放弃的选择:梁启超的调适思想之研究》,台北:“中央研究院”近代史研究所专刊,1994年,第181页。

③ 巴斯蒂:《中国近代国家观念溯源——关于伯伦知理“国家论”的翻译情况》,《近代史研究》1997年第4期,第228页。

进。”<sup>①</sup>流亡日本后，梁以一种新的国家主义而非文化主义的观点看待中西差别和中国问题，持续批评康有为“去国而世界合一之体”的“世界主义”，形成民族国家才是“最上之团体”、民族主义乃“最光明正大公平之主义”的观念：“有世界主义，有国家主义，……世界主义，属于理想，国家主义，属于事实，世界主义，属于将来，国家主义，属于现在。今中国岌岌不可终日，非我辈谈将来、道理想之时矣。”关于这种与“天下”、“世界”相对的“国家”思想，梁有四点界说：“一曰对于一身而知有国家，二曰对于朝廷而知有国家，三曰对于外族而知有国家，四曰对于天下而知有国家。”<sup>②</sup>令他焦急的是，国家思想早在十八世纪末至十九世纪即已成为欧美之共识，而在中国直到二十世纪初还几乎一无所知。以第一义言，则四万万人中，其眼光能及于一身之上者能有几人？以第二义言，中国古训，知忠君而不知爱国；以第三义言，中国历史上有数百年为异族占领的弥天大辱；以第四义言，儒家动曰平天下，视国家为渺小之一物而不加措意。推其原因，一是知有天下而不知有国家，二是知有一己而不知有国家。前者不过“一时之谬见”，后者却甚难改变，所以“新民”的要义之一，即是引进西方的国家思想以铲除国人的利己主义。“今日欲抵挡列强之民族帝国主义，以挽浩劫而拯生灵，唯有我民族主义之一策。而欲实行民族主义于中国，舍新民未由。”<sup>③</sup>在此意义上，“新民”的主旨不是个人的权利，而是个人之于国家的义务和责任；不是国家对个人的保护，而是国

---

① 张灏：《梁启超与中国思想的过渡》，第71页。

② 梁启超：《论国家思想》（1902年3月），《梁启超选集》，第218页。

③ 梁启超：《论新民为今日中国第一急务》（1902年2月），《梁启超选集》，第210页。

家作为个人服务和献身的对象。不过，国家又不是外来的强制和压迫，而是国民自觉的一种责任，它不但不与权利的思想相对立，而且是权利思想的一部分，这就是《论权利思想》中说的“国家譬如犹树也，权利思想譬犹根也”，国家目标和民主权利是平衡的、相容的。

西方国家思想有一个演变的过程。梁根据伯伦知理的《国家学》把此过程概括为：

十八世纪以前	君为贵	社稷次之	民为轻
十八世纪末至十九世纪	民为贵	社稷次之	君为轻
十九世纪末至二十世纪	社稷为贵	民次之	君为轻

梁强调，中国尚未具有近代国家的资格，既不能落后于时代留恋于专制，亦不能超越历史妄冀于帝国，所以不是伯伦知理代表的第三阶段，而是卢梭代表的第二阶段的民权政治才是中国最需要的：“顽固者流，墨守十八世纪以前之思想，欲以与公理相抗衡，卵石之势，不足道矣。吾犹恐乎他日之所谓政治学者，耳食新说，不审地位，贸然以十九世纪末之思想为措治之极则，谓欧洲各国既行之而效矣，而遂欲以政府万能之说，移植于中国，则吾国将永无成国之日矣。”<sup>①</sup>

但1903年以后，梁对“国家”有了新的认识。首先是对国际大势的判断：“案天道循环，岂不然哉！无论为生计为政治，其胚胎时代必极放任，其前进时代必极干涉，其育成时代又极放任。由放任而复为干涉，再由干涉而复为放任，若螺旋焉，若波纹焉。若此者，不知几何次矣。及前世纪之末，物质文明发达既极，地球

<sup>①</sup> 梁启超：《国家思想变迁异同论》（1901年10月），《梁启超选集》，第192页。

上数十民族短兵相接,于是帝国主义大起,而十六、十七世纪之干涉论复活。卢梭、约翰·弥勒、斯宾塞诸贤之言无复过问矣。乃至以最爱自由之美国,亦不得不骤改其方针,集权中央,扩张政府之权力以竞于外,而他国何论焉。”二是对中国现状的反省:“深察祖国之大患,莫痛乎有部民资格而无国民资格。以视欧洲各国承希腊、罗马政治之团结,及中古近古政家之干涉者,其受病根源大有所异。故我中国今日所最缺点而最急需者,在有机之统一与有力之秩序,而自由平等直其次耳。何也?必先铸部民使成国民,然后国民之幸福乃可得言也。”所谓“转向”,就是从十八世纪的卢梭的“国家恃人民而成立”转向十九世纪伯伦知理的“人民恃国家而成立”：“伯伦知理之国家全权论起于放任主义极盛之际,不数十年已有取而代之之势。畴昔谓国家恃人民而成立,宁牺牲凡百之利益以为人民者,今则谓人民恃国家而成立,宁牺牲凡百之利益以为国家矣。自今以往,帝国主义益大行,有断然也。帝国主义者,干涉主义之别名也。”在梁启超的认知中,伯伦知理国家主义的核心即是:“以国家自身为目的者,实国家目的之第一位,而各私人实为达此目的之器具也。”<sup>①</sup>显然,“转向”发生在两种国家观之间,一种是以“新民”为中心的、自由主义取向的“国家思想”,另一种是国家至上、权威主义取向的“国家主义”。

完成于1902—1903年《新民说》是此一转向的部分反映。梁启超后来回忆说:“《新民丛报》专言政治革命,不复言种族革命。质言之,则对于国体主维持现状,对于政体则悬一理想以

---

<sup>①</sup> 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》(1903年10月),《饮冰室合集·文集》第十三卷,第89、69、88页。

求别达也。”<sup>①</sup>就此书以铸造“中国之新民”之手段建构现代国家而言，梁实已与革命派划清界限；就此书仍有破坏主义而言，则其与革命派的区别仍需厘定。以1903年的美游为界，该书后3篇与前17篇确有重心与程序的不同。日本学者狭间直树认为：“概而言之，梁的阐述以个人为出发点，以国家之优位为归结。由于国家与新民并无矛盾，当他的国权和民权论从‘国民’的观点展开时就倾向于民权主义，从‘国家’展开时就倾向于国家主义，可以说有两个轴心，正像椭圆有两个焦点一样。”<sup>②</sup>这是就全书整体的理论结构而言，如果把“出发点”与“归结”正确地理解为一个发展过程，则前后不同就较为明显。其一，虽然前期已有“非有不忍破坏之仁贤者，不可言破坏之计；非有能回破坏之手段者，不可以事破坏之事”之论，但其主旨却以“惧破坏者”为对象，其基调是“必取数千年横暴混浊之政体，破碎而齑粉之，……必取数千年腐败柔媚之学说，廓清而辞辟之……”<sup>③</sup>后期则以“破坏一切”为主要批评对象。“吾辈曷为言破坏，曰去其病吾社会云尔。如曰一切破坏也，是将社会而亦破坏之也。……吾亦深知夫仁人志士之言破坏者，其目的非在破坏社会，而不知‘一切破坏’之言，既习于口而印于脑，则道德之制裁，已无复可施，而社会必至灭亡。……吾亦深知夫仁人志士之言破坏者，实鉴于今日之全社会，几于一部分而无病态也，愤慨之极，必欲翻根柢而改造之。斯固然也。然疗病者无论下若何猛济，必须恃有‘元神真火’者，以为驱病之

① 梁启超：《鄙人对于言论界之过去及将来》（1912年10月），《梁启超选集》，第619页。

② 狭间直树：《〈新民说〉略论》，狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方》，第86页。

③ 梁启超：《论进步》（1902年6月），《梁启超选集》，第247、244页。



原，苟不尔尔，则一病未去，他病复来，而后病必更难治于前病。故一切破坏之言，流弊千百，而收效座不得一也。”<sup>①</sup>其二，针对前期对自由民权学说的热情引进，后期则对其中国效果表示怀疑：“五年来，海外之新思想，随列强侵略之势力以入中国，……不意此久经腐败之社会，遂非文明学说所遽能移植，于是自由之说入，不以之增幸福，而以之破秩序；平等之说入，不以之荷义务，而以之蔑制裁；竞争之说入，不以之敌外界，而以之散内团；权利之说入，不以之图公益，而以之文私见；破坏之说入，不以之箴膏肓，而以之灭国粹。”<sup>②</sup>这与前期重公德、批评儒家道德哲学而后期重私德、推崇“吾祖宗遗传固有之旧道德”相一致。其三，针对前期具有个人主义内涵的“内竞”概念，后期更重视“外竞”。梁强调，当内竞发展到一定程度可能妨碍到群体秩序时，就不能提供“外竞”所需要的凝聚力。为了成功地进入“外竞”，国家权威和政府干涉的价值必须肯定，个人必须作出牺牲。“群学公例，必内固者乃能外竞，一社会之与他社会竞也，一国民之与他国民竞也，苟其本社会本国之机体未立、之营卫未完，则一与敌遇而必败，或未与敌遇而先败。……我之所恃克敌者何在？在能团结一坚固有力之机体而已。然在一社会、一国家，承累年积世之遗传习惯，其机体由天然发达，故成之尚易。”<sup>③</sup>由重“内竞”转向重“外竞”，最终发展到1906年“强制助长竞争”的观点：“何以故？必有秩序，然后彼此之行为可以预测，其结果而不致冲突故；

---

① 梁启超：《论私德》（1903年10月），《梁启超选集》，第260—261页。

② 同上，第257页。

③ 同上，第260页。

必内部无冲突,然后能相结集以对外敌。”<sup>①</sup>

无疑的,《新民说》作为一部相对完整的著作,毕竟不能作如此鲜明对立的二分。梁前期已经指出当个体利益与群体利益发生冲突时,个体应以群体利益优先,牺牲私利而追求公益;梁也指陈了人性的黑暗面以及政党政治中党人“未尝不自为私名私利计也”的现象,<sup>②</sup>因而并不认民主政治为完美。然而,如果把《新民说》后期的文章与1903年后的若干文章统一考察,我们发现的就不只是前期观点的放大和发展,而是一种思考模式的重建和一种关注重心的转移。当然,由于梁启超的国家主义始终服务于救国、建国这一根本目的,也由于梁在接受国家主义之后没有完全放弃其自由民权学说,所以梁的论述虽然简洁明快,但其思想却并不单调纯粹,其观点亦非和谐圆融。其“转向”也不就是推陈出新,而是指国家诉求一度成为其思想的主旋律,指梁启超因此在自由主义之外为现代政治思想开出了新的论域。

## 二 梁启超的“国家主义”

梁启超曾经是卢梭的东方知音,他是如此忠实于自由民权思想,甚至能够敏感到卢梭学说中的集权倾向,即一方面个人通过契约转让的权利是有限度的,“仅仅是全部之中对于整体有重要关系的那部分”,国家也“决不能给臣民以任何一种对于集体毫无

<sup>①</sup> 梁启超:《开明专制论》(1906年1月),《梁启超选集》,第451页。

<sup>②</sup> 黄克武:《一个被放弃的选择:梁启超的调适思想之研究》,第78—79、180—181页。

用处的约束”；另一方面，订约者转让其权利而建立国家，个人贡献得越多，国家就越完美，国家有“普遍的强制性力量”。梁尖锐地指出：卢梭以保护个人自由为起点，但论及共同体时却重国家而轻个人，将公民等同于国家的“附庸”。其原因，在于卢梭的古罗马情结，各种以国为重的“旧主义”“往来于胸中，拂之不去”。<sup>①</sup> 梁因其对卢梭的热情宣传而被时人目为“卢梭”。<sup>②</sup> 但1902年2月，梁已经有了伯伦知理比卢梭更合时宜的看法：“伯伦知理之说，与卢梭正相反对者也。虽然卢氏立于十八世纪，而为十九世纪之母；伯氏立于十九世纪，而为二十世纪之母。自伯氏出，然后定国家之界说，知国家之性质、精神、作用为何物，于是国家主义乃大兴于世。前之所谓国家为人民而生者，今则转而云人民为国家而生焉，使国民皆以爱国为第一之义务，而盛强之国乃立，十九世纪末世界之政治则是也。而自今以往，此义愈益为各国之原力，无可疑也。伯伦知理之关系于世界何如也！”<sup>③</sup> 同年3月，梁在《论政府与人民之权限》一文中“下意识地将国家和政府分离开来，在这个基础上，从卢梭的‘民约’论中引出政府原理，把伯伦知理的国家‘人格’论、国家‘权’论应用到国家原理”。<sup>④</sup> 1903年的转向，在思想来源上就是以德国的伯伦知理取代法国的卢梭。

从霍布斯的“列维坦”到美国联邦党人的“强大的联邦政

---

① 梁启超：《卢梭学案》（1901年11月），《梁启超哲学思想论文选》，第63页。

② 马君武在送梁出游美洲时曾有“春风别卢梭”之诗。参见莫世祥编：《马君武集》，华中师范大学出版社，1991年，第399页。

③ 梁启超：《论学术之势力左右世界》（1902年2月），《梁启超选集》，第272页。

④ 土屋英雄：《梁启超的“西洋”摄取与权利—自由论》，狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方》，第127—128页。

府”，从马基雅维里的“国家理性”到孟德斯鸠的“三权分立”，近代西方各主要国家都有自己的国家理论，其主流是自由主义取向的契约论。由于英法等国较早就完成了现代国家建构的任务，自由主义以相对稳定的政治和法律制度为背景，倾向于反对国家的专横权力，强调个人权利与国家权力的对立，所以英美法传统的主流，对国家理论贡献较少，甚至根本就视国家为自由主义必须对付的难题。作为现代化的迟到者，德意志民族长期分裂，饱受“无国”之苦。诗人维兰德（Christoph Martin Wieland, 1733—1813）在《论德意志爱国主义》一文中说：在德国至多只能提“边境地区的、萨克森的、巴伐利亚的、符腾堡的、法兰克福的爱国者”。“但是，德意志的爱国者在哪儿呢？谁指给我们看了？他们做了些什么？还能期待他们做什么？”<sup>①</sup>黑格尔1802年《德意志宪法》一文则以“德意志已不再是一个国家”开头。拿破仑大军摧毁了“神圣罗马帝国”，也唤醒了德意志民族的国家意识，知识精英们抛弃了十八世纪末古典文化的世界主义和人文主义，转向一种基于民族历史的强权国家理想。首先是费希特复活古希腊柏拉图、亚里士多德，从契约论转向“有机论”，启示了从浪漫派到黑格尔国家观念。在黑格尔看来，将契约的观念应用于国家是混淆了不同的领域，因为国家是有理性的人性的迫切需要，而契约则不过是自由的人们就某些物质的东西达成的协议。他强调，国家作为绝对理念的体现，是一个统一的整体，有其自身的目的，每一个部分都应配合整体的需要，个人必须服从国家。如史家所评，这

---

<sup>①</sup> 引自莱奥·巴莱特、埃·格哈特：《德国启蒙运动期间的文化》，商务印书馆，1990年，第153页。

种整体化的论说“出色地抓住了德国发展的主要方向,在黑格尔去世后的30年,德国正是沿着这一方向实现其民族愿望的。他的学说给予国家这个概念以特殊的含义,并使该概念具有英国和法国政治思想中所找不到的意义,但这一内涵却成为十九世纪德国政治哲学和法学原理的中心原则,自十九世纪中叶以后,国家的概念从黑格尔用辩证法哲学术语的掩蔽之下摆脱出来,但却保存了原有的基本特征而扬弃了术语的形式。在本质上,国家的概念乃是强权的理想化”。<sup>①</sup>以特莱齐克(T. von Treitschke, 1834—1896)为代表的普鲁士历史学派强调任何一种社会文化的历史民族特性,反对抽象的自然法,否定起源于英法等国的自由民主的普遍性;以民族国家的整体性、超越性压制个人主义、民主主义,提出国家本身就是权力、就是理性的主张,以国家权威和总体秩序为德国现代性的基本诉求。

伯伦知理(J. K. Bluntschli, 1808—1881)生于瑞士学于德国,是十九世纪历史法学派大师萨维尼(F. K. von Savigny, 1772—1861)的学生,1848年后长期在德国大学任教,其主要论著为《一般国家法》、《一般国家法与政治史》、《关于现代国家的学说》等。作为德国国家主义在1848年革命后的发言人,伯伦知理既反对保守主义者和反动分子因为革命迫使一些君主接受宪法就践踏了国家“主权”的叫嚣,也反对正在兴起的共和主义,赞成君主立宪。在方法上,他力图把历史方法与哲学方法结合起来;在思想上,他与特莱齐克等人同样持国家高于社会之上,国家是一独立

---

<sup>①</sup> 乔治·霍兰·萨拜因著、托马斯·兰敦·索尔森修订:《政治学说史》,商务印书馆,1990年,下册第735页。

人格的观点,但又不像后者那样主张集权国家,其政治学的主题是探讨“国家”的法律概念。所以,尽管伯伦知理是俾斯麦“现实政治”实即强权政治的拥护者,但其思想已较少浪漫主义与历史主义国家学说中的扩张性的民族狂热和对个人自由的粗暴践踏,在德国政治哲学谱系中属于温和的、软性的国家主义。伯伦知理的《文明国家的现代国际法》(1868年)一书早在1880年就在同文馆总教习丁韪良(W. A. P. Martin)的提议下由法译本译成中文;其《公法泛论》的日译本(加藤弘之译,1872年以《国法泛论》为名由日本文部省出版)也由革命党人转译发表于《译书汇编》第1—2期(1900—1901)。<sup>①</sup>在二十世纪初留日学人的国家论说中,伯伦知理被视为与柏拉图、亚里士多德齐名的“泰西古今诸大儒”之一,《政艺丛书》、《江苏》、《浙江潮》等书刊均有介绍。不过,伯伦知理真正进入中国思想并参与塑造中国政治文化,还是从梁启超开始。如果说卢梭的进入,标志着传统民本政治哲学的终结和现代民主政治哲学的开始,那么,伯伦知理的进入则又启示着中国现代政治哲学的分化。由于梁有关伯伦知理的译述主要是抄袭日译本,且其介绍是夹叙夹议,取其所需,所以这里不存在严格意义上的梁启超/伯伦知理的比较问题。

从认同性介绍到引申性发挥,梁启超的国家主义主要有四个方面内容。

第一,以“有机体”论取代契约论,反对建构主义国家观。自

---

<sup>①</sup> 参见巴斯蒂:《中国近代国家观念溯源——关于伯伦知理“国家论”的翻译情况》,《近代史研究》1997年第4期,第226页;熊月之:《中国近代民主思想史》,上海人民出版社,1986年,第310—311页。

1899年梁第一次介绍伯伦知理后,国家“有机体”的观念即为其所认同。所谓“有机体”,是指国家作为一个统一整体,具有独立并超越所有组成国家的个人和单位的目的是精神,不是达到任何国家之外的目的的手段、方法。伯伦知理/梁启超以此批评卢梭:“故从卢氏之说,仅足以立一会社,其会社亦不过一时之结集,变更无常,不能持久。以此而欲建一永世嗣续之国家,同心合德之公民,无有是处。”梁启超在“仅足立一会社”之后加括号说“即中国所谓公司也,与社会不同”。<sup>①</sup>“公司论”是“主权在民”的逻辑延伸,不但孙中山常说国家好比公司,梁也曾有此论,如“国家如一公司,朝廷则公司之事务所,而握朝廷之权者,则事务所之总办也,……夫事务所为公司而立乎,抑公司为事务而立乎”?<sup>②</sup>“有机论”的起点是严国家与社会之分,其特征是国与民的严密整合,其运用则可以有两个面向。转向前的梁启超以“有机体”说明组成整体的各成员、要素之于整体的重要性:“国之有民,犹身之有四肢、五脏、筋脉、血轮也。未有四肢已断,五脏已瘵,筋脉已伤,血轮已固,而身犹能存者也。”<sup>③</sup>“国家者,活物也(以人民非死物故),公物也(以人民非私物故),故无一人能据有之者。人民之盛衰,与国家之盛衰,如影随形。”<sup>④</sup>转向之后,梁着重以“有机体”来强调国家利益至上,注重个体如何团结而为国家。在国家理论上,梁一反此前“积民成国”之说,确认国家的目的第一是国家本

---

① 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》(1903年10月),《饮冰室合集·文集》第十三卷,第67—68页。

② 梁启超:《论国家思想》(1902年3月),《梁启超选集》,第218页。

③ 梁启超:《新民说·叙论》(1902年2月),《梁启超选集》,第206页。

④ 梁启超:《国家思想变迁异同论》(1901年10月),《梁启超选集》,第185页。

身(国家全体)之利益,第二才是其构成分子(国民个人)之利益。此论一直持续到1910年的《宪政浅说》和1916年的《国民浅说》,是梁国家论说的中心观念。在中国出路上,明确认为个人应当为了国家而放弃自由,宪政共和不如开明专制:“夫自由云,立宪云,共和云,是多数政体之总称也。而中国之多数、大多数、最大多数,如是如是,故吾今若采多数政体,是无异于自杀其国也。自由云,立宪云,共和云,如冬之葛,如夏之裘,美非不美,其如于我不适何!……吾祝吾祷,吾讴吾思,吾惟祝祷讴思我国得如管子、商君、来喀瓦士、克林威尔其人者生于今日,雷厉风行,以铁以火,陶冶锻炼吾国民二十年、三十年乃至五十年,夫然后与之读卢梭之书,夫然后与之谈华盛顿之事。”<sup>①</sup>

国家主义意义上的“有机论”已相当接近于西方政治思想史上的“国家理性”,张灏就认为:“梁引用伯伦知理的国家主义理论,实现了将他的国家理性化作为首要的政治价值。”<sup>②</sup>所谓“国家理性”(ratio status),是一种从国家构成的本质或国家得已存在的正当性角度来理解的理性认识,国家存在及其行为的理由在国家自身,无须另外寻找其正当性基础。这毫无疑问是近代集权主义的理论基础。不过,“有机论”含有发育生长之意。既云生长,则当有一定的环境与之配合。伯伦知理因此反对由契约论而来的国家“机器论”:“国家之为物,与彼无机之器械实异。器械虽有许多零件,扭结而成,然非如国家之有四肢五官也,故器械不能发育生长,而国家能之。器械之动,循一定轨,不能

① 梁启超:《新大陆游记》(1904年2月),《梁启超选集》,第435页。

② 张灏:《梁启超与中国思想的过渡》,第184页。



临时应变，现一新象；国家则自有行动，自以意识决之，故曰国家非成于技工，成于意匠也。”<sup>①</sup>梁启超则更为明确地反对国家的人为建构：“夫十七、十八世纪学者，过于空华，醉于噩梦，谓国家者一器械焉，吾欲制则制焉，欲改则改之，吾凭吾心之规矩，以正其方圆，斯足矣。近今年内数十年，好学深思之士，远鉴历史，近征事实。然后知其事非若是之易易，薪拾级而升焉。‘国家器械说’之销声匿迹，盖亦久矣。”<sup>②</sup>在接受有机论之前，梁曾认为传统的以朝廷、贵族、家族、乡土为主体的社会是一种自然状态，因此要通过有意识的建构方能组成一个现代国家。但1903年后，他已不再认为国家像机器那样可随意拆装。针对1905年孙中山在《中国民主革命之重要》的讲演中以中国可以引进最先进的汽车而不是落后的汽车为喻，认为中国可以一蹴而至共和，不必由君主立宪以进共和的观点，梁指出：“语政体之良恶，而离夫‘人’与‘地’与‘时’之者，而漫然曰，孰为良，孰为恶，此梦呓之言也。故达尔文言优胜劣败，而斯宾塞易以适者生存，诚以主观之良恶无定形，而必丽之于客观的适不适以为断也。故彼以君主立宪为粗恶，以共和为改良，其前提已极不正确。今让一步，如彼言共和果良于君主立宪矣，然果如彼方，我欲改良即改良之，改恶汽车为良汽车之易易乎？国家有机体，信如彼言，则何不曰他树已缀实，此树可以毋往花而结果也！……如曰有机体说，太蔑人演，不足以例国家，则人类心理的集合体

---

<sup>①</sup> 梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》，《饮冰室合集·文集》第十三卷，第71页。

<sup>②</sup> 梁启超：《开明专制论》（1906年1月），《梁启超选集》，第471页。

也,宜无以为难也。”<sup>①</sup>他不是完全反对“人为”,但更强调人为的限度,比较接近英国自由主义的国家观。

第二,区分国民与民族,反对排满复仇。伯伦知理/梁启超批评卢梭没有意识到“国民”与“部民”,也即国家与社会的区别。伯伦知理是通过“民族”(Nation)与“国民”(Volk)的区分而提出“国民”这一概念的。巴斯蒂在概括伯伦知理的思想时指出:伯氏“企图分清什么是作为分享共同文化遗产的群体——‘Nation’(民族)观念,什么是作为一个国家的公民团体——‘Volk’(国民)观念,以及两者之间同社会概念的关系。国家可以定义为某一特定国土内国民个性有组织的表现,也可以定义为某种崇高观念,因为这种未来的崇高观念是人类服务于国家关系的同时,对自己所作的保证。伯伦知理不赞成契约论,他指出,国家起源于原始部落为了生存对聚集的强烈需要,起源于对国家(Staatstrieb)自然本能的需要,起源于最初是部落首领、英雄和杰出王公,然后是贵族阶层,最后是国民之间对国家意识的觉醒。他强调人类的两重性:人有一种个体精神,自我感觉特殊,要求国家给他自由。与此同时,又受本种族集体精神的支配。因此,人既有个性的一面,又有群体的一面。因此,按照伯伦知理的说法,国家意识就其性质而言,只有一个,而不是个人意志的总和,不过,另一方面,人类历史是由冲突、斗争和进步构成的。至于国家的目的,他认为首先是从各方面发展国民生活,实现国民的完善,其次才是造福于社会”<sup>②</sup>。要言之,民族或族民仅构成

<sup>①</sup> 梁启超:《开明专制论》(1906年1月),《梁启超选集》,第470—471页。

<sup>②</sup> 巴斯蒂:《中国近代国家观念溯源——关于伯伦知理“国家论”的翻译情况》,《近代史研究》1997年第100期,第228页。

社会,只是一种散漫的组织,必须由此更进一步,根据自觉,组成一个严格的政治共同体,人人均参与其中,如此方能成为“国民”。

梁启超对此概念的掌握有一个过程。1899年发表在《清议报》上《国家论》译文是伯伦知理1874年出版的通俗读物《为有文化的公众而写的德国政治学》的节译,即该书的第1、3、4卷的部分内容。据巴斯蒂考证,梁启超在转译日本学者吾妻兵治的日译本时,删去了日译本中原有的论及“Nation”与“Volk”之区分的第2卷,这“很可能因为他认为书中有关‘Nation’(吾妻兵治译作‘族民’,《清议报》改作‘民族’)和‘Volk’(译作‘国民’)的区别,不仅没有意义,而且会引起混乱。他本人当时对民族和国民这两个名词就不加区分,甚至交替使用”。<sup>①</sup>张佛泉对此有更细致的考察:“梁氏于《清议报》第15册(1899年5月20日。——单按)中,尚未能握牢伯伦知理所谓‘富勒克’(Volk)之意义。自《清议报》第25册(1899年8月15日。——单按)及第26册(1899年9月5日。——单按)以后,‘国民’在梁氏用语中始渐成一专门名词。”<sup>②</sup>在第29册(1899年10月5日)“论主权”一章的译文中,梁始定以“族民”译“Nation”,以“国民”译“Volk”;而直到1903年第二篇《政治学大家伯伦知理之学说》一文中,梁才加上伯伦知理原著中第2卷第2节《国民与民族》即有关“Nation”与“Volk”区分的内容:“伯氏乃更下国民之界说为二:一曰:国民者,人格也。据有机之国家以为其体,而能发表其意想,制定其权利者也;二曰:国民者,

<sup>①</sup> 巴斯蒂:《中国近代国家观念溯源——关于伯伦知理“国家论”的翻译情况》,《近代史研究》1997年第100期,第229页。

<sup>②</sup> 张佛泉:《梁启超国家观念之形成》,台北:《政治学报》1971年,第1期,第1页。

法团也,生存国家中之一法律体也。国家为完全统一永生之公同体,而此体也,必赖有国民活动之精神以充之,而全体乃成。故有国家即有国民,无国家亦无国民,二者实同物异名也。”<sup>①</sup>在梁启超的用法中,“国民”又非指单独的个体,而是一个总体性概念,有时就是指“国家”。

梁启超在1899年的《自由书》中就有“国权与民权”一节,同年《论近世国民竞争之大势及中国前途》一文还以国民思想为国家现代性之所在:“国民者,以国为人民公产之称也,国者,积民而成,舍民之外,则无有国。以一国之民,治一国之事,定一国之法,谋取一国之利,捍一国之患,其民不可得而侮,其国不可得而亡,是之谓国民。”<sup>②</sup>不过在“国者积民而成”、民权即国权的思想原则下,他突出的是“民”与“国”之间直接对应的关系,而很少留心由“民”而“国”的紧张和困难。《新民说》是一个过渡,一方面其主旨是“苟有新民,何患无新国家”,由于个人权利与国家利益的和谐一致,梁才能从一种集体主义的立场为个人权利作出辩护。另一方面《新民释义》、《论国家思想》等文开始出现“国民”(与此相近的有“市民”这一概念)与“部民”(有时称为“族民”)对立的思想,如“国民与部民之异安在?曰:群族而居,自成风俗者,谓之部民;有国家思想,能自布政治者,谓之国民。天下未有无国民而可以成国者”。<sup>③</sup>1903年后,中国人还处于“部民”阶段这一判断具体地展开为一系列思想

① 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》(1903年10月),《饮冰室合集·文集》第十三卷,第72页。

② 梁启超:《论近世国民竞争之大势及中国前途》(1899年10月),《梁启超选集》,第116页。

③ 梁启超:《论国家思想》(1902年3月),《梁启超选集》,第217页。

论说,一方面是借此说明国家之于个人的优先性,另一方面引申为“国民”而非“民族”才是构成一个国家的实体与主体的“大民族主义”。“伯氏固极崇拜民族主义之人也,而其立论根于历史,案于实际,不以民族主义为建国独一无二之法门,诚以国家所急需者,为国民资格,而所以得此国民资格者,各应于形势而甚多其途也。”<sup>①</sup>梁引伯氏所谓“同地、同血统、文字、风俗为最要焉”的“民族”界说,作为其轻地域血统、重历史文化的民族认同观的依据。在注文中,他特别注明指出:“地与血统二者,就初时言之。如美国民族,不同地、不同血统,而不得不谓之一族也。伯氏原书论之颇详。”梁率先抛弃“狭隘的民族复仇主义”而倡导“大民族主义”:“吾中国言民族者,当于小民族主义之外,更提倡大民族主义。小民族主义者何?汉族对于国内他族是也;大民族主义者何?合国内本部、属部之诸族,以对于国外之诸族是也。……自今以往,中国而亡则已,中国而不亡,则此后对于世界者,势不得不取帝国政略,合汉、合满、合蒙、合回、合苗、合藏,组成一大民族,提全球三分有一之人类,以高掌远跖于五大之上,此有志之士,所同心醉者也。”<sup>②</sup>在梁与革命派的论争中,国家主义已成为与民族主义相对立的名词,以至于朱执信感叹地说:“近顷国家主义以抗民族主义者日多。虽其说皆久为吾人所驳击,而民众犹深信不疑者,以震于国家主义之一名词耳。”<sup>③</sup>

第三,批评共和政体,反对暴力革命。共和政体源自契约论,具

---

① 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》(1903年10月),《饮冰室合集·文集》第十三卷,第74页。

② 同上,第75—76页。

③ 朱执信:《心理的国家主义》(1908年),《朱执信集》上集,中华书局,1979年,第129页。

有契约论的全部缺点,如“侷国家于一公司”、“使其政府如一机器”等等。德国国家主义的一个重要内容,就是反省由卢梭而来的“93年恐怖”和此后的纷乱政局。在分析共和政体的优点之后,伯伦知理断定共和制度必须在一种特定的土壤中生长。比如它在美国就可以较好地生长,而在法国则导向中央集权。不过,即使在合适的土壤中,共和政体也有弊端。比如“虽以最适于共和之美国,而其社会政治之趋势,犹有与此诸德适相背驰者二事”:一为歧视下层人民;二为猜忌非常俊杰之士。梁最为赞同的是,共和制虽可避免国家权力滥用之苦,但这种制度以变动不居的民意为基础,不足以为国家的长治久安提供必要的基础。梁特别赞同另一位德国政治学家波伦哈克(Konrad Bornhak, 1861—1944)对共和政体作为一种政治的制度的批评,即国家总是包含着若干社会团体,其利益和理想往往相互冲突,国家的职能便是超越这些团体之上加以协调。在君主政体中,立于各社会团体之上的君主易于扮演国家的这一职能,而在共和政体中,人民既是统治者又是被统治者,没有更高的权威约束社会团体间的冲突,“于此之日,而欲行共和政以图宁息,是无异蒸沙以求饭也。……其究极也,社会险象,层见叠出,民无宁岁。终不得不举其政治上之自由,更委诸一人之手,而自贴耳为其奴隶,以图性命财产之安全,此则民主专制政体所由生也。”<sup>①</sup>革命意味着权力被转移到总是分裂为各不相同的社会团体的人手中,政治秩序无法维持,冲突加剧的最后,召唤出一位强权人物实行独裁,以“民主专制”代替旧的君主专政。革命所得非共和而是专制,除了再

---

<sup>①</sup> 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》(1903年10月),《饮冰室合集·文集》第十三卷,第82页。

一次革命外,不可能要求独裁者为其行为负责。革命召唤着继续革命,社会从此流血不止。从波伦哈克到诺伯特·埃里亚斯(Norbert Elias, 1897—1990)、卡尔·施米特(Carl Schmitt, 1888—1985),德国政治理论的一个基本主题是,如果没有一个超越于各种政治力量之上的共同权威和共同利益,各种政治力量的冲突是不可能通过平等对话和理性协商而达到妥协的。在他们看来,此前的法国革命证明共和革命只能带来暴政,此后的魏玛共和国的命运则证明自由主义无法解决国内冲突。

共和政体既无稳定也无自由,为实现共和而采取的革命更是与暴力流血和社会震荡关系密切,伯伦知理和波伦哈克的这些论点坚定了梁反对共和革命的立场。相对而言,梁对共和的态度因时而变,但反对革命则始终如一。1915年他对记者说:“吾以为国体与政体本绝不相蒙,能行宪政,则无论为君主为共和,皆可也。不能行宪法政,则无论为君主为共和,皆不可也。两者既无所择,则毋宁固仍现在之基础,而徐图建设理论的政体于其上,此吾十余年来持论之一贯精神也。……是固吾自始未尝反对共和,吾自始未尝反对君主,虽然吾无论何时皆反对革命,谓国家之大不幸莫过于革命也。”<sup>①</sup>辛亥之后的政局确如梁的同志吴冠英1911年10月24日在信中说:“大乱之后,非用专制手段不能整齐庶政,而现在人民所以慷慨赴死以事革命者,谓欲求自由耳。苟新政府成立,仍用专制之手段,必大失人心之所望,窃意数月之后,执政者必厚集天下之怨谤,而为众矢之的,上下冲突之事,或仍发生于斯时也。”<sup>②</sup>“革

---

① 引自丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱长编》,第722页。

② 同上书,第596页。

命复产革命”，中国确实饱受革命之“大不幸”，梁启超对革命的描述最足动人。站在德国国家主义的立场，革命必须反对，但革命浪潮既已汹涌，梁更应当探讨的是：何以中国的变革不能以非革命的手段实现？如果现实已经表明专制王朝之下的权力下移不能和平完成，仅仅反对革命是不够的，更应当做的是分析革命与立宪的可能关系。这并非事后之明，为梁所十分倾慕的英国就已经在“光荣革命”后完成了立宪。

第四，倡导国家主权，退向开明专制。中国现代民族主义的兴起首先即是在列强刺激和西方知识的影响之下“主权”观念之产生，不同于传统的族类或文化的民族主义，王韬、郑观应、黄遵宪、曾纪泽、何启等分别发出过维护主权、收回利权的呼声，进入二十世纪，对外关系意义上的“主权完整”观念在理论上已无疑义。<sup>①</sup>但主权作为国家的最高权力寄于何处的问题仍有激烈争论。伯伦知理认为：“夫谓主权不在统治者而在公民全体，公民全体之意见，既终不可齐，终不可睹，是主权终无着也，而因以盗窃主权，此大革命之祸所由起也。公民之意向，屡迁而无定，又妄曰吾之意即全体之意也，而因以攻击主权，此大革命之祸所由继续也。”私权的结合不能构成主权，但主权并非与民无关：“是知国家之主权之所寄也，彼以主权归之通国涣散之民者，无论矣，即归之有伦有序团聚统合之国民，亦未可谓为确论也。夫有国权而后有国家，有国家而后有主权，故谓国民为主权根本之所在，可也，直以国民为主权根本之所由生，不可也。”要言之，主权既不在博丹

---

<sup>①</sup> 参见王尔敏：《清季学会与近代民族主义的形成》，《中国近代思想史论》，社会科学文献出版社，2003年，第177—194页。



(Jean Bodin, 1530—1596)所说的“君”亦不在卢梭的“民”，而在国家本身并表现于法律。梁完全赞同此论：“主权既不独属君主，亦不独属社会；不在国家之上，亦不出国家之外。国家现存及其所制之宪法，即主权所从出也。”<sup>①</sup>“国家主权论”的宗旨是主权不受“人权”限制，个人及社会团体没有对抗国家的权利，国家为自身的目的可以牺牲个人或社会的利益，梁以此来突出强制在国家整合和政治秩序中的重要性，所谓“强制者，神圣也”。<sup>②</sup>

梁启超长期徘徊于民权与君宪二者之间。萧公权认为，梁的思想原则有二：“其一为政治进化有一定之阶段，其二为民权政治为最后之归宿。自清末以迄于民元，梁氏时倡民权，时拥君宪，大致随其对此二义态度之轻重为转移。方其重视民权之归宿，则认为中国进化久已脱后，专制之罪恶无可宽容，于是自由平等遂为救世之良药。方其重视进化之等级，则认为中国之程度尚未及格，革命之危险可致乱亡，于是乎君主立宪遂为适时之美政。”<sup>③</sup>终其一生，梁从未放弃作为理想的民主自由，但其政治思想的具体内容则是据阶段论而作政治设计。1897年他认为“中国今日民智极塞，民情极涣”，所以不妨“先借君权以转移之”。<sup>④</sup>随着他对民主前景的日益悲观和对立宪法条件的强调，1903—1906年又退入“开明专制

---

① 梁启超：《政治学大家伯伦知理之学说》（1903年10月），《饮冰室合集·文集》第十三卷，第86页。

② 梁启超：《开明专制论》（1906年1月），《饮冰室合集·文集》第十七卷，第15页。

③ 萧公权：《中国政治思想史》，河北教育出版社，1999年，第31页。

④ 梁启超：《与严幼陵先生书》（1897年春），《梁启超选集》，第42页。

论”。既然立宪法政体“必待民智稍开而后能行之”，而“人民程度未及格”、“施政机关未整備”，则中国只能以开明专制为立宪之预备。“开明专制”论的实质是以国家为最高的政治价值，梁认为，判断政体优劣的标准，不在权力的专制与否，而在于专制是否有固定的法度，在于专制是否以公益为目的。“国家所贵乎有制者，以其内之可以调和竞争，外之可以助长竞争也。二者实相因为用，故可以一贯之，而命之曰国家立制之精神。其所发表之形式遵此精神者良，其所发表之形式反此精神者谓之不良。”“凡专制者能以专制之主体的利益为标准，谓之野蛮专制，以所专制之客体的利益为标准，谓之开明专制。”前者以法国路易十四的“朕即国家”为标志，后者以德国腓特力（通译弗里德利希二世）的“国王者国家公仆之首长也”为代表。“开明专制论”所涉问题甚多，但梁的出发点完全是基于国家利益：“故欲为政论，当先论有制与无制之优劣。无制则国家一日不能成立，故必期于有制，不俟论矣。”<sup>①</sup>

既有伯伦知理的理据和法国的教训，又有中国历史经验和现实情势的一定支持，梁启超的国家主义虽不完整却有较强的说服力，对国人政治能力的批评，对多民族统一国家的构思，对革命后果的预言等等，迄今看来也是合理合情的。但其偏离现代政治文化主流的国家论说有很大局限。第一，就其对国际政治的认识而言，一度盛行于国际政治领域的帝国主义并不妨碍西方国家在国内政治中仍坚持民主政治，以为帝国主义时代即需否定民主自由是错误的判

---

<sup>①</sup> 梁启超：《开明专制论》（1906年1月），《梁启超选集》，第457、459、456页。

断。他没有警觉到,国家之于个人的优位可能演变成国家单面的要求,演变为极权主义的理由。近代中国时刻有亡国之忧,国民自当为国尽责,但是,现代意义上的国家必须具有政治价值和正当性基础,这就是国家的尊严有赖于对个人权利和自由的尊重,国家的权力必须受到公民权的制约。第二,就对民主政治的认识而言,人民程度未及格绝非行专制之理由,梁后来就指出“程度不能为国会议员者果能为政府官吏乎”的问题,针对清廷九年后开国会之论,梁诘问:“现在程度不适合开国会者果九年后遂适乎?”<sup>①</sup>答案显然是否定的。梁也意识到,欲行开明专制,非有恺撒、克林威尔、彼得大帝、腓特力之君和管仲、商鞅、诸葛亮、王安石之臣不可奏效,二十世纪初的中国既无能臣,更无明君。胡适后来即说过他不相信中国有能专制之人或能专制之党。当然,后来确有专制之人和专制之党出现,但其专制已非梁所说的“开明专制”。第三,就革命而言,梁更多地看到革命的破坏性,而对革命在中国现代转化中的必要性和积极意义则认识不足。即使在康梁盛赞的英国,立宪也是以革命为先导才取代专制的。现代化理论家布莱克总结政治现代化的过程时指出:“传统政治体系绝不会以立宪法的方式为最初的改革做好准备,领导的变革意味着传统政治寡头的失势,因而不可能没有暴力而实现。……从传统领导向现代领导的转变通常是一种急风暴雨式的过程。”<sup>②</sup>事后看来,在清醒地认识到中国民主政治面临的困难之后,正确的选择是寻找恰当的途径和方式,

---

<sup>①</sup> 梁启超:《论政府阻挠国会之非》(1908年),《饮冰室合集·文集》第二十五卷上,第125页。

<sup>②</sup> 布莱克:《现代化的动力》,四川人民出版社,1986年,第92页。

通过政治改革而使国人有民主学习的机会,进而完善民主体制,既维持社会秩序又伸张个人自由,而不应当见难而退,转向国家主义,甚至专制主义。这里最重要的是,不应当把自由主义与国家目标对立起来。自由主义承认国家的必要,只是强调国家权力的限度并设法预防;民主政治可以增强国家的力量,虽然它选择的是职能分化的原则。“现代政治与传统政治的区别之一是,在现代社会,政治过程更多地体现为一种说服与协调,体现为被统治者自觉自愿的行为,而不是简单地命令与服从。民主的程序实质上是一种统治者与被统治者沟通、协商的过程,它能使被统治者增强对于国家的认同,从而增强服从国家法律的可能性。”<sup>①</sup>二十世纪的中国只能建立这样一种宪政主义的国家,任何其他的选择,都必然意味着倒退和灾难。

当然,梁的国家主义以帝国主义时代的国际竞争、中国作为完整国家的严重危机、国民政治能力的低下和革命热流汹涌为背景,以寻找国家统一完整、维持社会基本秩序为目的。这种浓厚的“救国主义”考虑,使其“国家”仍然具有工具主义的性质。“梁之所以接受国家人格学说乃至国家有机体学说,并不是为了把‘国家’抬到‘物神崇拜’的位置,而是要把伯伦知理的理论、假说活用到为谋图中国自存的国权强化上。”<sup>②</sup>事实上,梁对政治专制主义的严重局限有清楚的体认,“开明专制论”只在他的思想中停留了不到一年的时间。其“国家”较少严峻暴虐的一面,其“国

---

① 李强:《宪政自由主义与国家构建》,《宪政主义与现代国家》,生活·读书·新知三联书店,2003年,第40页。

② 土屋英雄:《梁启超的“西洋”摄取与权利—自由论》,狭间直树编:《梁启超·明治日本·西方》,第153—154页。

民”不是专制政体下的臣民，而是政治权力的来源；而且，梁在宣传国家主义的同时完全放弃自由主义的一些原则，他从来都没有停止“广明智振民气”的现代启蒙。即使在转向的1903年，卢梭和伯伦知理谁更适合为中国之师，他也并不是没有犹豫的。如《答某君问法国禁止民权自由之说》中即认为：“今世之识者，以为欲保护一国中之人人自由，不可不先保护一国之自由。苟国家之自由失，则国民之自由亦无所附。当此帝国主义盛行之日，非厚积其力于中央，则国家终不可得安固。故近世如伯伦知理之徒，大唱国家主义，以为人民当各自牺牲其利益以为国家，皆此之由也。”“近日言平等自由者，诚不如十八世纪末十九世纪初之盛，卢梭民约论学说诚为西人所刍狗。然其精神则一贯也，曰皆以谋取最大多数之最大幸福而已。……盖必经民族主义时代，乃能入民族帝国主义之时代。今泰西诸国，况集权于中央者，集之以与外竞也。然必集多数有权之人，然后国权乃始强，若一国权利皆无权利，则虽集之，庸有力乎？……故医今日之中国，必先使人人知有权，人人知有自由，然后可。民约论正今日中国独一无二之良药也。”<sup>①</sup>伯伦知理与卢梭、国家利益与个人自由并不总是尖锐对立、非此即彼的。当梁忧心于自由民权可能导致社会秩序崩溃时，国家之于个人的优先地位便为其所关注；当他正视专制横行、民权毫无保障的现实时，民主政治成为其宣讲的重点。梁固然未能将此二者的关系厘析清楚，因而其思想有一定矛盾，但反专制、立宪既是其建国的构思，也是其思想的主导，所以不能认为1903

---

<sup>①</sup> 梁启超：《答某君问法国禁止民权自由之说》（1903年），《饮冰室合集·文集》第十四卷，第30—31页。

年以后梁就成了一位国家主义者,但他确实表达、运用了德国国家主义的一些基本观点,而且这些观点又不能整合进其自由主义思想的整体之中。

### 三 “美游心影”、日本与德国

套用梁启超 1922 年以“欧游心影”概念,我们可以称其 1903 年的转向为“美游心影”。美游心影的典范不是美国而是俄罗斯,但真正从政治学理上批评民主共和并修正其思想的,却是以伯伦知理为代表的德国国家主义。事实上,伯伦知理就把自己与卢梭的对立看做是德国与法国的对立:“民约论之徒,不知国民与社会有别,故直认国民为社会。其弊也,使法国国础不固,变动无常,祸乱亘百数十年而未有已也。德国反是,故国立一而基大定焉。”<sup>①</sup>

由于英美自由主义重在对国家权力的防范,以至于英国哲学家霍布豪斯(L. T. Hobhouse)认为德国国家主义“已渗透入英国社会,使自由主义的发展所依据的原则受到怀疑,特别是使英法两国思想所作的贡献遭到蔑视”。<sup>②</sup>在现代政治论说中,德国国家主义不但世代传承、体系完整,更因其表达、支持了德意志真实而迫切的政治需要而突兀峥嵘。梁启超 1896 年就认为:“今夫德,列国分治,无所统纪,为法所役,有若奴隶,普人发愤,兴学练兵,遂蹶强法,霸中原也。”<sup>③</sup>“新民”时期更以德国为帝国主义的榜样:

① 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》(1903 年 10 月),《饮冰室合集·文集》第十三卷,第 68 页。

② L. T. 霍布豪斯:《形而上学的国家论》,商务印书馆,1996 年,第 18 页。

③ 梁启超:《论不变法之害》(1896 年 8 月),《梁启超选集》,第 4 页。

“欧洲列国中，其最能发近现世帝国主义之特性，代表近来世界历史之趋向者，莫德国若也。德人行帝国主义之政策，不过数十年事耳。当俾斯麦时代，德政府专以统一国民为急务，若夫勤远略以驰域外之观，‘铁血宰相’未遑及也。……千八百九十年以后，而德之政略一变。盖经俾公三十年之经营惨淡，国权既已整顿，国力既已充实，精华内积而不得不溢于外。俾公之商业政策，既已使德国工商雄飞于世界，而商业竞争之剧烈，其影响及于政治，而政府不得不以权力保护之。然则由俾斯麦之国民主义，以引起今皇维廉二世之帝国主义，亦事势之不得不然者也。”<sup>①</sup>他还特别推崇俾斯麦的“铁血”政策：“俾斯麦之言曰：天下所可恃者非公法，黑铁而已，赤血而已。……十九世纪之中叶，日耳曼民族，分国散立，委靡不振，受拿破仑之蹂躏。既不胜其屈辱，乃改革兵制，首创举国皆兵之法。……俾斯麦复铁血之政略，达民族之主义，日讨国人而训之，划涤其涣漫茶靡之习，养成其英锐不屈之精神。今皇继起，以雄武之英姿，力扩其民族帝国主义。……故其国民，勇健奋发，而德意志遂为世界唯一之武国。”<sup>②</sup>即使1917年主张对德宣战时，梁仍强调“德国为吾中国平素敬爱之国”。他之接受伯伦知理的国家主义，根本原因即在于“国家主义”的背后是强盛的德国。

不过，梁之转向德国，是透过明治日本的学术思想与国家实践来完成的。日本是康梁变法的典范，它与英国、德国一起被梁

---

① 梁启超：《论民族竞争之大势》（1902年），《饮冰室合集·文集》第十卷，第15—16页。

② 梁启超：《新民说·论尚武》（1903年3月），《饮冰室合集·专集》第一卷，第107页。

认为是“楷模国家”。在他看来,德国是造就“团结独立、自负不凡之国民”的典范;日本则是培养“君国一体、同仇敌忾之国民”的榜样。<sup>①</sup>国力强盛、上下一体的关键,在于它们选择了适合本国国情的政体:“夫议院政治之美,其谁不艳羨耶焉!然如德国,如日本,其中非无卓拔之政治家与明达之学者,而不肯主张此最美之政治者何也?内自审其民,而知时有所未可也。凡议院政治,恒以议院之多助寡助,黜陟政府,故议院大多数人,有批判政治得失之常识,此第一要件也。夫使普国而为议院政治,则当普奥将宣战时,俾斯麦不得不辞职,而后德意志帝国,何从涌现也!”<sup>②</sup>日本原为落后之东方国家,明治维新前即对普鲁士特具好感,维新后“学西方”被具体化为“学德国”。伊藤博文即是普鲁士的热情宣传者,1882年赴欧考察时就写道:“……我理解由著名德国学者格奈斯特(Rudolf von Gneist)和施泰因(Lorenz von Stein,日译斯丁)所提倡的国家组织之梗要,我对其观点知之甚深,乃是可为帝国大厦奠定基础而不至减损天皇权威。回观国情,人人皆信乎英美法自由激进之论,视其为金玉良言,以致国家几被损毁。”<sup>③</sup>明治制度的创建者几乎一致认为,德意志因其落后而与日本国情相近,其集权主义也与日本传统较为契合,所以日本现代化应走普鲁士之路。明治的军制改革是以德国军制取代法国军制,“大日本帝国宪法”是德意志帝国宪法的翻版,自由民权像在德国一样同样没有在日本生根。直到十九世纪八十年代还“害怕一般民众的意志

① 梁启超:《论教育当定宗旨》(1902年),《饮冰室合集·文集》第十卷,第59页。

② 梁启超:《开明专制论》(1906年1月),《梁启超选集》,第475—476页。

③ 引自钱乘旦:《寻找现代化的楷模》,《开放时代》2000年第3期。



直接反映于政治的统治集团,感到德国制度更具有吸引力。也就是说,在民权运动的压力面前,当判明制度的现代化已不可避免时,日本统治集团选择了尽可能不反映一般民众意志的道路”。<sup>①</sup>在此过程中,伯伦知理甚为日本欢迎,其通俗著作《为有文化的公众而写的德国政治学》在日本有两个译本;其《近代国家论》是当时日本讲授法律和政治学课程及编写相应教材的资料来源。但“伯伦知理的国家学说在日本的影响,主要不在它本来具有自由主义立宪法思想,而是以国家概念为中心的国家学的形成方面,正是后者赋予了官僚思想以学问上的根据”。如此则不可避免地,在民权运动高涨的十九世纪末,伯伦知理就为“为世间所不顾,终等同废品屑物”。<sup>②</sup>

梁启超日本时期的许多观点是转述、修正日本思想界流行的观点而来,但始终紧扣中国问题。在日本学界已抛弃了伯伦知理之时,他仍热情拥抱伯氏学说,显然包含着对日本建立现代国家的步聚和阶段的思考。明治维新克服了幕藩体制下的割据状态而成为统一国家;在此基础上,加藤弘之等政治思想家广泛引进国家与人民之间相互的权利与义务的关系、三权分立、议会制度等西方学说,推动日本朝着颁布宪法和开设国会的方向发展,意在使统一的国家具有现代的内容和性质。依田熹家指出:“直到幕府末期的阶段,对欧美近代国家制度的知识是当做实现统一国家的手段来认识的,几乎没有出现过国家与人民之间的权利与义务的关系、国民通过其代表参加国家政治以及三权分立等概念。

---

① 依田熹家,《中日两国现代化比较研究》,北京大学出版社,1997年,第120页。

② 狭间直树:《〈新民说〉略论》,狭间直树编:《梁启超·明治日本·西方》,第83页。

因而不能认为通过明治维新而成立的国家具有近代国家的性质。但是,通过明治维新而实现的统一国家具有作为近代国家前提的性质。因而关于上面列举的问题,在认识上迅速提高,并在这一基础上,通过自由民权运动,尽管还残留着许多封建遗制,但基本上实现了近代国家。”<sup>①</sup>此一判断过高地估计了日本政治民主化的程度,但他区分了日本现代化的两个阶段却符合事实。易言之,首先是实现作为现代国家前提的统一,然后通过自由民权运动实现现代国家本身的课题。在西方,“前提”与“本身”相隔很远(现代早期的专制时期),在日本,这两个课题却紧密相连——1871年废藩置县标志着统一的完成,1874年《设立民选取议院建议书》就开始了自由民权运动。而在现代化进程晚于日本的中国,这两个课题几乎同时并举:“由于中国缺乏统一国家这个前提,不得不同时谋求‘前提’与‘本身’这两个不同阶段的课题的解决,因而产生了思想运动的困难和混乱。”<sup>②</sup>梁启超的转向表明其对建国过程的自觉:克服同时谋求两大任务的困难和混乱,克服曾一度高涨的自由民主共和思想,从建立现代国家这一目标后退,把意欲的目标牢牢锁定在“前提”也即实现统一的国家之上。所以,“尽管伯伦知理的学说在日本已失去影响,但对于开始从事国家建设的中国来说,成为日本现实的国家脊梁学说当然具有压倒性的存在感。如此,已成为日本官僚性国家建设之‘体’的伯伦知理的国家学说,再一次被动员为改造中国

---

① 依田熹家:《中日两国现代化比较研究》,第137—138页。

② 同上,第138页。

之‘用’。”<sup>①</sup>

梁启超对“国家”是如此聚精会神，以至于他在任何一个领域都不会放过宣传国家思想的机会。1903年的《生计学学说沿革小史》的写作本意，是要介绍、彰显亚当·斯密的古典政治经济学，结果却转向经济学上的国家主义——德国历史主义。这固然与梁据以写作的参考材料有关，即英国有英格廉(Inggram)、意大利的科莎(Cossa)、日本的井上辰九郎的经济学说史，其中英格廉是英国古典学派全盛时期唯一拥护历史学派的学者；科莎原是德国历史学派大师罗雪尔(Wilhelm Georg Friedrich Roscher)、斯泰因(Lorenz von Stein)的学生；而井上辰九郎的《经济学史》也是根据这两人的著作写成的。更重要的，还是日本学者森时彦所分析的：“梁启超由古典学派到历史学派的转变，同时也伴随着世界观和历史观的转变，毕竟都是为了摸索中国在已经进入‘民族帝国主义’时代的世界上如何生存的一环。梁启超试图通过建设国民国家来求得这种途径，而正如亚当·斯密和卢梭对形成市民社会作出了不可或缺的贡献一样，历史学派的国民经济学说，和政治学说的国家有机体说，同为国民国家和两轮。”<sup>②</sup>古典经济学是十八世纪自由主义的反映，它以个人为本位而不是以国家为体位，放弃卢梭也必然要放弃古典经济学，所以斯密之论，治当时欧洲之良药，而非治今日中国之良药。“言经济者不能举个人而遗群。而群之进化，由家族而宗

---

<sup>①</sup> 狭间直树：《〈新民说〉略论》，狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方》，第83、84页。

<sup>②</sup> 森时彦：《梁启超的经济思想》，狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方》，第235页。

法而部落,以达于今日之国家。国家者群体之最尊者也。是故,善言经济者,必合全国民而使其盈虚消长之,此国民经济学所为可贵也。”<sup>①</sup>

如果说以介绍亚当·斯密始而以德国历史主义终,梁是循其国家主义的思想逻辑而不太自觉地走向国家主义,那么同年以日本学者中江兆民译自法文的《理学沿革史》一书为材料,以佛学释康德(Immanuel Kant)的《近世第一大哲康德之学说》一文,就自觉地发掘康德与德意志民族的崛起的联系。其一,在基本评价上,强调康德哲学与国民政治能力联系。“康德之时代实德意志国民政治能力最消沉之时代也。……而大哲乃出乎其间。浅见者或以为哲学之理论于政治上毫无关系,而不知其能进国民之道德,牖国民之智慧,使国民憬然自觉我族之能力精神至伟且大,其以间接力影响于全国者,实不可思议。虽谓有康德然后有今之德意志焉可也。”其二,在肯定的方面,把康德的“良心论”附会于国家主权论:“大抵康氏良心说与国家论者之主权说绝相类。主权者绝对者也,无上者也,命令的而非受命的者也。……吾人自由之权理所以能成立者也,恃良心故,恃真我故,故不可不服从良心,服从真我。服从主权,则人人对于国家之责任所从出也。服从良心,则躯壳之我对于真我之责任所从出也,故字之曰道德之责任。由是言之,则自由必与服从为缘。国民不服从主权,必将丧失乎主权所赋予我之自由。”其三,在批评的方面,以佛学本体性的“大我”批评康德个

<sup>①</sup> 梁启超:《管子传》(1909年3月,此书前半部分即1903年2月11日发表于《新民丛报》上的《管子传》),《饮冰室合集·专集》第二十八卷,第46页。

体性的主体。“佛说此真我者实为大我，一切众生皆同此体，无分别相，而康德所论未及是。通观全书，似仍以为人人各有一真我，而与他人之真我不相属也。”“佛说此真如者，一切众生所公有之体，非一人各有一真如也。而康德谓人皆有一真我，此其所以为异也。”<sup>①</sup>这种扬“大我”贬“小我”的真义，梁 1912 年一语道破：“国家譬则法身”。此时梁的国家主义已经淡化，意在寻求“大我”与“小我”之间的平衡：“舍法身而外求所谓我者，了不可得；舍我之外求所谓法身者，亦了不可得。舍国家之外求我者，了不可得；舍我之外求所谓国家者，亦了不可得。”<sup>②</sup>可见 1903 年以“大我”批康德实即国家优胜于个人的佛学表达。

诺贝特·埃里亚斯 1937 年这样比较“西方”与德国：“一方是早已巩固的、较为平衡的、饱尝了扩张之果的西方国家；一方只是在前不久才有几分巩固的、过晚才进行扩张的古老帝国的后继国家。”<sup>③</sup>在这种受到创伤的、负气的现代转化中，德国自觉站在“西方”自由主义的对立面，以其偏重统一和秩序的总体精神以及国家之于个体的强权意志，建构了一种反西方的现代性。然而，还在十九世纪末，一些敏感的德国思想者和知识人就已经忧心于国家主义对个人权利的剥夺和民族主义可能对欧洲文明造成的破坏。德国在两次世界大战中的行径，鲜明地把国家主义的凶恶性表现出来。有关俾斯

---

① 梁启超：《近世第一大哲康德之学说》（1903—1904 年），葛懋春、蒋俊编选：《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社，1984 年，第 153、165—166、162、164 页。

② 梁启超：《莅佛教总会欢迎会演说辞》（1912 年 10 月），《饮冰室合集·文集》第十九卷，第 33 页。

③ 诺贝特·埃里亚斯：《文明的进程》第 2 卷，生活·读书·新知三联书店，1999 年，第 114 页。

麦时代的国家主义与威廉二世/希特勒的国家主义之间的传承和变异,政治思想界歧见纷呈,可以肯定的是,德国、日本在建立集权体制的国家后,都没能及时补上自由民主的缺失,其现代性实际上是跛足的、片面的。1930年胡适提出了这一严重问题:“日本为保护其传统的精神和对人民控制的严密,所以采用军事外壳来防止新文化侵入日本传统的中古文化里面去。固然日本所保存的传统文化有很美丽的地方,有些地方还具有永恒的价值;但也有一些原始的和孕育着火山爆发的危险所在。”<sup>①</sup>因此,必须区分作为现代性诉求之一的民族国家与作为专制集权的合法性文饰的“国家主义”,也就是区分两种国家观,用梁启超的语言说,一是与“无国”相对的现代国家,另一种是与民主共和相对的“国家主义”。

“游美国而梦俄罗斯”。历史的悲剧不只是在泼脏水的同时把孩子也泼了,更在于把孩子泼出去后却把脏水留了下来。现代中国在否定了梁的改良选择了革命的同时,并未抛弃其国家主义中的权威主义。第一,后来成功的革命党人及此后的政治强人像梁一样认识到国人政治素质不足以参与政治,并以此为借口,对国民进行严酷的思想教育和行为控制。第二,梁对国家权威的召唤成为此后政治生活的现实,孙中山的三民主义以“民族主义”为第一条,而中共之选择社会主义,其自我信念也是只有它才能“救中国”。国家建构是二十世纪中国政治合法性的主要依据。第三,作为对传统专制政治的批判和取代,从戊戌到五四的中国主潮以自由民主为理想旗帜和动员口号,但因此展开的社会运动和政治革命虽然终结了传统

---

<sup>①</sup> 胡适:《中国和日本的现代化运动》,《胡适文集》(12),北京大学,1998,第768页。

专制政治,却也启动了更为严密而暴虐的“新专制”,无休止的革命确实瓦解了中国社会的中间结构,国家权力成为组织社会的唯一形式而如水银泻地般地监控着每一个国民。直到1980年改革以后,“社会”才从国家的网罗中撕开一丝缝隙,“民间社会”、“公开领域”等也才成为学术话题。应当说,这一历史后果是由梁的国家主义和梁一度告别的卢梭联手制造的。在政治思想史上,卢梭既有自由主义元素,又是极权主义的先驱;既有极端个人主义色彩,又有集体主义倾向;既是进步的民主政体设计者,又是残酷的独裁制度的发起人。一般认为,现代自由主义有两个传统,一是英国的经验论,洛克足为代表;另一个是法国的唯理论传统,卢梭可称祭酒。前者维护旧体制,并不追求理想的政治,主张渐进改良,比较重视个人独立的权利;后者抨击旧体制,主张激烈革命,比较看重个人对群体的责任,视个人的自由权利为群体建立和谐秩序以后的事。这两个传统,不但经历了长时期的孕育与发展,也在政治实践中经历了长时间的互动、矫正而改进修正,最终形成西方自由民主社会的两大支柱。当梁启超把卢梭当做自由民权的启蒙老师而放弃时,卢梭的“公意”论却被数代政治强人捡来作为其操纵国民的合法性依据;梁的国家主义仍然包含有自由民主的内容,他所没有显示出来的国家主义严峻的一面却在卢梭的支持下注入中国政治文化的血脉之中。

以孙中山为例,虽然在信奉卢梭、坚持革命上与梁启超对立,但对德国国家主义也相当熟悉,其藏书中有伯伦知理的《国家论》的英译本和俾斯麦的《回忆录》、J. W. Davis 的《冯·特莱齐克的政治思想》(*The Political Thought of H. Von Treitschke*)、W. H. Dawson 的《德意志城市生活及其政府》(*Municipal Life and Government in Germany*)、J. E. Barker 的《德国的基础》(*The Foundations of*

Germany)等德国政学论著,对伯伦知理有所吸收,如国家有机体学说:“人为一小天地也,很有以也。然而以之为一小天地,无宁谓一小国家也。盖体内各肺腑分司全体之功用,无异于国家各职司分理全国之政事。”<sup>①</sup>如批评法国大革命“民权拿去滥用,变成了暴民政治”等等。<sup>②</sup>如推崇德国国家体制:“近几十年来欧洲最有能的政府,就是德国俾斯麦当权的政府。在那个时候的德国政府,的确是万能政府。”<sup>③</sup>等等。孙中山在多大程度上受到伯伦知理影响还有待研究,<sup>④</sup>但其主要由卢梭而来的民主共和思想确实未能厘清个人自由与国家主义之间的矛盾,其开创的政治实践实际走向了国家权威主义。如果说卢梭的激进民主、人民“公意”等是革命党人成为“人民代表”的根据,而德国国家主义意义上的“国家”则是革命行动的公开目标以及革命成功后统治人民的理由。

#### 四 成也国家,败也国家

1903年后,梁启超连续十多年秉持“国家主义”思想:“今日欲救中国,唯有昌国家主义,其他民族主义、社会主义,皆当拙于国家

---

① 孙中山:《建国方略》,《孙中山全集》第6卷,中华书局,1985年,第163页。

② 孙中山:《三民主义·民权主义》,《孙中山全集》第9卷,中华书局,1986年,第282页。

③ 同上书,第321页。

④ 参见夏良才:《孙中山的国家观与欧洲“主权国家”学派》,《近代史研究》1992年第5期。



主义之下。”<sup>①</sup>这个论断在1906年的两次论战中得到具体展开,其涉及的问题既与德国思想有关,又塑造了二十世纪的“政治中国”。

首先是与革命党人有关民族主义的论争。梁认为,排满革命于多民族国家的统一有害无益,复仇与救国二者绝不能相容,复仇则必出于暴动革命;暴动革命,则必继以不完全之共和;不完全之共和,则必至亡国。革命党人把国家等同于民族国家,鉴于汉民族的“中国”已亡于满清的现实,他们断定种族革命是复兴中国的前提。《政治学大家伯伦知理之学说》一文发表后,汪精卫著文提出异议。从其《研究民族与政治关系之资料》一文来看,汪的民族思想亦来自伯伦知理:“民族者,自族类的方面言;国民者,自政治的方面言。二者非同物也,而有一共通之问题焉,则同一民族果必为同一之国民否,同一之国民果必为同一之民族否是也。”本来,伯伦知理在民族和国家的关系上并无斩钉截铁的意见,他对民族国家与多民族国家都表赞成,既注意到“国内诸民族,各殊其心,欲相分离”等现象,也承认“合多数之民族为一国家,其弊虽多,其利亦不少。……此等多族混合之国,必须以一强有力之族为中心点,以统御诸族,然后国础乃得坚。”<sup>②</sup>这种含糊的观点为不同理解提供了空间。梁启超主国家主义,重在从“国民”与“民族”的区分上论证其“大民族主义”,对伯伦知理所描述的异族同国而滋生的弊端兴趣不大,认为其与“今日中国情事,皆不相应”。汪精卫更注意同为一国之民的不同民族之间的矛盾和冲突:

---

① 梁启超:《杂答某报》(1906年9月),《梁启超选集》,第527页。

② 梁启超:《政治学大家伯伦知理之学说》(1903年10月),《饮冰室合集·文集》第十三卷,第73页。

“民族不同同为国民者，国家之利害与各民族之利害相反，故各顾本族而不顾国家，至其解决之方法，（一）则互不相干而至于分裂；（二）则一民族专揽权力而以压制他族为制。夫如是之国家而欲其政治现象得已改良发达能乎？不能。故吾敢断言曰：种族问题未解决则政治问题必无由解决也。”汪因此对伯伦知理不太重视民族混合各蒙其害的一面表示不满“陈义甚疏，他日当取他家之学说补正之”。<sup>①</sup> 种族革命的旗帜引导了1911年的革命，但在孙中山的《中华民国临时大总统宣言书》、《中华民国临时约法》提出的“五族共和”的思想和中华民国的政治实践中，回荡的却是梁启超的观点。

有关民族主义的观点反映了梁对国家统一的关注，而有关社会主义的论辩则表达了他对国家富强的向往。社会主义作为自由竞争的反动，且其学说成于德国，梁启超本应与之相契，但从中国国家利益看来，生产比分配，也即经济自由比经济平等更为重要。在孙中山等人提出在中国进行“社会革命”的论点后，梁有多篇文章回应，核心是中国不必、不可、也不能行社会革命。所谓“不必行”，“盖欧人今日之社会革命论，全由现今经济社会组织不完善而来；而欧人现今经济社会组织之不完善，又由于工业革命前之经济社会组织不完善而来。我国现今之经济社会组织，虽未可云完善，然比诸工业革命前之欧洲国，故优之于彼。故今后生产问题，虽有进化，而分配问题，仍可循此进化之轨以行，而两度之革命，殆皆可以不起也。”所谓“不可行”，社会革命以缩小贫富差距、平均分

---

<sup>①</sup> 关于汪精卫的观点，引自孙宏云：《1905—1907年汪精卫、梁启超关于种族革命的论点与伯伦知理国家学的关系》，《学术研究》2002年第6期。

配为目的,而“今日是中所急当研究者,乃生产问题,非分配问题也。何则?生产问题者,国际竞争问题也;分配问题,国内竞争问题也。生产问题能解决与否,则国家存亡系焉。生产问题不解决,则后此将无复分配问题容我解决也”。所谓“不能行”,社会革命所要解决的绝不仅仅是孙中山等人说的土地问题,更重要的是要解决资本问题,以期平均分配,世界大同,这一点,即使在欧美诸国也难实行,何况既无能负责的政府,又无合格的人民的中国?总之,中国面临的主要任务是经济发展而不是社会革命。“我中国今日欲解决此至危险极之问题,唯有奖励资本家,使举其所贮蓄者,结合焉,而采百余年来西人所发明之新生产方法以从事于生产,国家由珍惜而保护之,使其事业可以发达以与外抗,使他之资本家闻其风,羨其利,而相率以图结集。从各方面以抵当外竞之潮流,庶或有济。”<sup>①</sup>在梁看来,社会主义的主旨是社会公正而非国家建构,非中国所急需,但他并不主张经济上的自由放任,而强调政府干预的必要性,其社会经济政策介于社会主义与资本主义之间,是一种有限制的市场经济,一种有节制的资本主义。<sup>②</sup>张灏指出:梁所提倡的社会经济政策,“与俾斯麦时代德国确立的政策十分相似。换言之,梁设想的是这样一种经济制度,在这种制度里,小型的私人企业占支配地位,但它们受政府的各种社会主义政策的有效调节,不仅避免通常伴随资本主义制度出现的国内的社会冲突和压迫,而且更为重要的是有利于开发全国的各种经济资源,以

---

① 梁启超:《杂答某报》(1906年9月),《梁启超选集》,第503—508页。

② 黄克武:《一个被放弃的选择:梁启超的调适思想之研究》,第62—63、188—189页。

便在国际舞台的竞争中取胜。梁认为,现代西方资本主义有两块基石,以詹姆斯·瓦特和亚当·斯密为代表。他的看法是保留瓦特的工艺学,而用德国的社会改良主义取代亚当·斯密的不干涉理论。这便是梁最后采取的立场,以与马克思的社会主义和纯粹的资本主义相对立。”<sup>①</sup>梁取之于社会主义的,是政府的作用;取之于资本主义的,是自由竞争可以导致经济势力的增长,前者是手段,后者是目的,一切都是围绕着国家,而德国则是其范例。社会主义确实没有立即在中国成为现实,但无论是国民政府的政策还是中国自由主义的经济思想,其中都有社会主义的鲜明烙印。1949年后,共产党冲破了“不必行”、“不可行”、“不能行”的禁区,以解决土地问题为动员而实现了社会主义。所有这些,似乎都是对梁的否定。但二十世纪八十年代的改革,实际上也是把重心由分配转向生产,而允许一部人先富起来以及对民营企业从允许到倡导的政策,也大体接近梁当年的构想。

“国家主义”虽是梁假道日本而引入的德国学说,但与中国情境却有内在的契合。其实,梁在理解和发挥时又坚持“脱离理想而入现实界”的原则,其国家“有机论”的内涵之一就是改革须与民族历史、国民心理、经济组织相关联。几乎每一个重大问题,即使他在理论上或情感上认可,但在仔细分析后都强调它不适合“施诸今日之中国”,梁清楚中国与现代世界的距离,总是强调渐进改良、分阶段、按步骤而反对跳跃式革命、反对毕其功于一役的一揽子解决的方案。1903年他认为中国与其共和不如君主立宪;1906年又再退一步主张与其君主立宪不如“开明专制”。证之以

<sup>①</sup> 张灏:《梁启超与中国思想的过渡》,第193页。

完成了的“共和革命”的中国一再跌入连开明专制都不如的野蛮专制,不能不承认即使梁放弃了的主张中也包含着真实的内容。

正由于梁不是教条主义、理想主义,所以他可以与时俱进。民国建立后,他原则上仍主君宪,却没有放弃国家主义。第一次世界大战爆发后还认为此次战争是“民族国家”的战争,“彼德国者,实今世国家之模范。国家主义如消灭斯已耳,此主义苟一日存在者,则此模范国断不容陷于劣败之一。……使德国而败,则历史上进化原则,自今其可以摧弃矣。”<sup>①</sup>但民国元年发表的《新中国建设问题》一文表明他对共和国事实上的承认,此后一反袁世凯称帝,二反张勋复辟,有参与“再造共和”的光辉记录。1916年德国败象已露,他不但主张中国参战,而且开始反省信奉十多年的国家主义。先是由于1920年指出俾斯麦以君主制而非共和制的方式完成国家统一是“绕道而走”,十九世纪的国家主义是偏离了近代常规竞争状态的“病态”：“考欧洲所以致此者,乃因其社会上政治上固有基础,而自然发展以成者。其固有基础与中国不同,故中国不能效法欧洲。在此百年中可谓在一种不自然之状态中,中国效法此种病态,故不能成功。”<sup>②</sup>接着是同年10月在《清代学术概论》中自我检讨：“……梁启超居东,渐染欧\日俗论,乃盛倡褊狭的国家主义,惭其死友矣。”<sup>③</sup>再次是1922年断定“国家主义之苗,常利用人类交相妒恶之感情以藻溉之,而日趋蕃硕。故愈发达,而现代社会机陞不安之象乃愈

① 梁启超：《欧洲战役史论》（1914年），《饮冰室合集·专集》第三十卷，第70页。

② 梁启超：《在中国公学演说》（1920年3月），《梁启超选集》，第739页。

③ 梁启超：《清代学术概论》（1920年），《梁启超论清学史二种》第77页。

著”，而传统中国的“反国家主义”、“超国家主义”的政治实践“所得优足偿所失而有余”。最后是回归早期的“天下”观：中国“自有文化以来，始终未尝认国家为人类最高团体，其政治论常以全人类为其对象。故目的在乎天下，而国家不过与家族同为组成‘天下’之一阶段”。<sup>①</sup>

成也国家，败也国家。但中国还在建国之中，直到“民国元年”，梁仍然感到：“一年来，只见有个人，不见有团体，不见有国家。”<sup>②</sup>1915年在《中国立国大方针》中又确认国人最大的目标在“组织”、“建设”一个“完全的国家”。所以梁后期的“天下主义”是一种修正过的“天下主义”：“虽然，此在过去为然耳，降及近世，而怀此观念之中国人，遂一败涂地。盖吾人与世界人类相接触，不过在最近百数十年间；而此百数十年，乃正国家主义当阳称尊之唯一时代，吾人逆溯以泳，几灭顶焉。……自今以往，凡畴昔当阳称尊之说，皆待一一鞠讯之后而新赋予以评价，此千年间潦倒沉沦之超国家主义——平天下主义、世界主义，非向外妒恶对抗主义——在全人类文化中应占何等位置，正未易言。”<sup>③</sup>确未易言。如果我们把十九世纪中叶以来的中西遭遇看做是全球化的一个阶段，谁能说经历无数冲突和悲剧后，“天下主义”、“世界主义”不会成为人类的信仰？不过，在二十世纪，中国面临的仍然是

<sup>①</sup> 梁启超：《先秦政治思想史·序论》（1922年），《梁启超哲学思想论文选》，第400页。

<sup>②</sup> 梁启超：《一年来政象最显著之反映》（1912年），《饮冰室合集·文集》第三十卷，第17页。

<sup>③</sup> 梁启超：《先秦政治思想史·序论》（1922年），《梁启超哲学思想论文选》，第400页。

建立民族国家的使命，“天下主义”云云显然迂阔高远，德国式的“国家主义”又已然失败，结论也许是梁启超 1920 年提倡的“世界主义的国家”——“国是要爱的，不能拿顽固褊狭的旧思想，当是爱国，因为今世国家，不是这样能够发达出来。我们的爱国，一面不能知有国家不知有个人，一面不能知有国家不知有世界。”<sup>①</sup>

由于现代中国在国家建设上一再遭遇外侮内乱的困境，梁启超 1903 年的转向仿佛成为中国自由主义的不祥的预言，国家建构与自由主义一再被对立起来。1931 年“九·一八”事变后，一批原来的自由知识分子如丁文江、钱端升、蒋廷黻等转向对德国、苏俄式的集权功效的推崇，提倡新式“独裁”即梁启超当年的“开明专制”；进入血火纷飞的二十世纪四十年代，林同济、雷海宗、陈铨等受德国文化熏陶甚深的学者也热情宣扬“国家主义”、“集体主义”。结果是，自由未得，国家亦未“现代”。从而，要建立“世界主义的国家”观，梁启超所从事以自由民主为核心的启蒙在今天和一个世纪前一样迫切，但在今天，特别需要的是在自由主义的思想框架内建立中国的国家理论。

---

<sup>①</sup> 梁启超：《欧游中之一般观察及一般感想》（1920 年），《梁启超哲学思想论文选》，第 270 页。

# 从戊戌变法到辛亥革命的历史演变

——以康有为为中心的考察

王 焱

2011年是辛亥革命一百周年,经过史学界多年来的不懈努力,以往关于辛亥革命的许多被掩埋掉的历史细节,现在都被逐渐发掘出来了,历史的真相逐渐显露。但另一方面,如果将辛亥年的事变视为单纯的事件史,而缺乏历史—社会理论宏观视野的支撑,实际上我们也依然无法真正理解辛亥革命。研究思想史的人爱说:“没有晚清,何来五四?”强调的是五四作为一场思想文化运动与晚清学术的前后承继性,这就意味着不能把五四运动仅仅当成一种固定的静态的事件来分析,必须要有历史的动态的视角。同样,我们也可以说,没有戊戌变法运动,也就没有辛亥革命,因为戊戌变法是辛亥革命的前身。如果没有对戊戌变法比较深入的了解,也不可能真正看清辛亥年在中国政治方面所发生的大事变。

## 一 维新变法运动的背景:现代性的登场

1840年爆发的鸦片战争,尽管以中国失败告终,但是并未真



正给清皇室统治集团与士大夫阶层带来震动。到十九世纪六十年代,士大夫阶层已经认识到要学习西方的船坚炮利之长,一些更为敏感的人士已经看到,这一波西方现代文明的东渐,带来的乃是中国文明史上“数千年来未有之变局”。

今天来看,“欧风美雨”的深层意义就在于现代性在中国的登场,对中国文明来说,这至少意味着三项新的事物:一个是民族国家(nation state,或译国民国家),清王朝在变法之前还是传统的王朝国家,从政治学的意义上看,民族国家既可以是君主立宪制国家,也可以是共和民主制的国家,但是要通过国家构建(State-building)的历史过程,才能最终完成这一转型。所谓“国家构建”,除了领土、人口、主权这些构成性要素外,更重要的是宪政和普遍的法治。第二,资本主义,或者用我们当下的流行语言说就是“市场经济”。第三,是近代科学技术体系和工商业体系。

现代性所包孕的新事物给古老的东方社会所带来的冲击,直至中日甲午之战的失败,才真正引起了原先自视为“天朝上国”的朝野人士的震惊。在他们看来,以前属于东亚蕞尔小国的日本,经过明治维新发愤图强,一跃竟然成为亚洲的强国。追源溯始,最重要的原因就在于日本通过明治维新后的君主立宪,已经转变成近代新式的国民国家,而中国依然还是一个旧式的王朝国家。后来梁启超批评洋务派说是“知有兵事而不知有民政,知有外交而不知有内政,知有朝廷而不知有国民,知有洋务而不知有国务”(梁启超《李鸿章传》,见《饮冰室合集》专集之三),可以代表这一时期士大夫阶层在政治上的新觉悟。

正是在这样的背景下发生了维新变法运动。这一运动与中国历史上常见的改革,比如王安石变法、张居正变法,具有本质上

的不同,它开启的是古老的华夏文明在面临现代性的挑战之际,寻求新的社会政治模式和思想文化模式的历史。

## 二 维新变法的两个不同源头

以往关于清季维新变法运动的研究,基本上侧重的是戊戌年百日维新的变法活动,或至多追溯到康有为1895年5月发动流产的公车上书以来的变法活动。这一历史分期实际上是将康有为等人的政治活动置于变法运动的中心的。在这一被扭曲的狭隘视野中,维新变法运动的历史,被简化成依据康有为一己设定的标准,以是否赞同康有为的政治文化主张来站队划线,简单地划分为维新、守旧两种政治力量的对立。其实,这样一种脸谱化的变法史,不过是康有为等人在戊戌变法失败后流亡海外出于自身的政治需要而编造出来的。康有为是一位以假乱真伪造历史的大家,以至于后人欲了解戊戌变法的真相不能不大费周章。所幸近年先后有台湾学者黄彰健,内地学者孔祥吉、茅海建等人通过对两岸现存清宫档案及相关资料的研究考证,在很大程度上恢复了戊戌变法运动的历史真相。

在中国古代社会,主张改革的士大夫通常有两条路径:一条是走上行路线,一条是走下行路线。上行路线是“得君行道”,士大夫得到皇帝的信任,就可以施展自己的政治抱负,比如像王安石、张居正等人。还有一种是下行路线,即从地方做起。早在明清易代之际,顾炎武等人有憾于秦汉政制模式对于中华文明地方活力的扼杀,就将改革的重心转向了地方社会,提出了“寓封建之意于郡县之中”的主张。康有为在戊戌年实行的是上行路线,因

而比较受人瞩目；其实在此3年之前，即自1895年8月陈宝箴担任湖南巡抚时起，到1898年9月陈宝箴、陈三立父子被慈禧太后免职时止，湖南的变法维新已经持续了3年左右的时间。而康有为等人在中央朝廷策划的变法运动，不过只有短短的一百天而已。

康有为参与中央朝廷的变法运动，主要依赖两条路径，一是代大臣草拟奏折；其次是向光绪皇帝推荐书籍并附加按语前言。由于康有为对戊戌变法历史的编造，在很长的历史时期里，人们误以为康氏等人的变法主张就是要成立议院召开国会，实行君主立宪，以实现王朝国家向现代民族国家的转型。实际上，从1898年6月11日光绪皇帝在慈禧太后的赞许下颁布《明定国是上谕》，宣布实行变法，至9月21日慈禧太后收回光绪皇帝的政治权力而变法终结。在这“百日维新”期间，光绪皇帝发布的一系列上谕，所包含的变法举措有四五十项，其中最重要的只有两项，一是拟在科举考试中废除八股取士，改为策论；二是朝廷拟设立制度局，作为设计维新变法的中枢机构。无论是君主立宪还是开设议院，其实都没有提上戊戌变法的正式议程。

而湖南的变法维新，在1895年8月到1898年9月的3年间，却包含了这样一些丰富内容：一是兴办时务学堂，传授各种新知识，包括西方的宪政知识等在内；二是设立南学会，这表面上是个学会，实际上是巡抚陈宝箴为了提升地方士绅参与公共事务的意识与能力，当成省级议会的雏形来办的；三是兴办实业，包括制造业、采矿业等；四是整顿和刷新吏治；五是兴办报刊，比如《湘学报》等新式报刊。由于湖南地方变法的扎实而富有成效，直至戊戌变法失败的几天前，光绪皇帝仍然下了一道给湖南巡抚陈宝箴

的上谕,说“凡一切应办事宜,务当坚持定见,实力举行,勿为浮言所动,稍涉游移”(《清德宗景皇帝实录》,卷四二五,中华书局,1987)。这是光绪皇帝看到在朝廷中央的变法已经无望后,依然期望湖南的地方变法能够持续,成果能得以保存。但慈禧太后事后却因康党一案迁怒于他人,以“滥保匪人”的罪名将陈氏父子免职,结果湖南的新政新法也因此而被终止。

1945年2月,史学家陈寅恪先生在《读吴其昌撰梁启超传书后》一文中特别指出:戊戌变法有两个源头:一是康有为等人参与主持的中央朝廷的变法;另一个是郭嵩焘、朱一新以及他的祖父陈宝箴和父亲陈三立等人主持的湖南地方变法。这两个主张改革的派别,从表面上看都主张变法维新,但实际上在很多方面都存在着对立。陈寅恪先生的这一分疏,不仅化解了过去那种整体的(total)与均质的(homogeneous)戊戌变法观,而且对维新变法的两源与两种进路作出了精微的辨析与分疏:

当时之言变法者,盖有不同之二源,未可混一论之也。

咸丰之世,先祖亦应进士举,居京师。亲见圆明园干霄之火,痛哭南归。其后治军治民,益知中国旧法之不可不变。后交湘阴郭筠仙侍郎郭嵩焘,极相倾服,许为孤忠闲识。先君亦从郭公论文论学,而郭公者,亦颂美西法,当时士大夫目为汉奸国贼,群欲得杀之而甘心者也。至南海康先生治今文公羊之学,附会孔子改制以言变法。其与历验世务、借镜西国以变神州旧法者,本自不同。故先祖先君见义乌朱鼎甫先生一新《无邪堂答问》驳斥南海公羊春秋之说,深以为然。据是可知余家之主变法,其思想源流之所在矣。(《寒柳堂

集》，第 148—149 页）

粗粗看来，当时维新营垒中的这两源，在通过变法所欲达到的具体政治目标方面似乎并无二致。他们都知道中国之旧法不可不变，都“颂美西法”；都主张变法维新，但在落实这一目标的实际政治操作层面，在政治理念的层面，以及用陈寅恪的话说在“思想源流”的纵深层面，却判然有别，存在着不可调和的分歧。

对于晚清维新变法的上述两源，陈先生在上文中曾标举三目加以分别：

一是“历练世务”以变神州旧法。陈寅恪所谓“历练世务”，首先指在实际政治操作方面从政经验的丰富与政务的干练。所谓“神州旧法”，实际上是指自秦汉以来实行的君主独裁与家产官僚制为连体的政制模式。要改变这一模式，绝非仅仅依赖几个大言炎炎的书生即可实现。这需要久历宦海，既具有丰富的从政经验，又具有坚忍不拔的政治意志和高远理想的政治家才能胜任。而这些，恰恰都是康党极为缺乏的。参与湖南地方变法的政治家如陈宝箴、陈三立父子，郭嵩焘、黄遵宪等人，都具有丰富的从政经验。而以康有为及其门徒构成的康党，却都是一些出身草茅骤得登进的书生，从未有过实际从政的经历，有的只是一知半解的关于近代西方社会的书本知识，因此他们的变法从政，带有强烈的“以主义熔裁事物”的文人化政治的特点。在当时同情变法的士人眼中，不仅康有为“浮躁自矜，且袭讲学家故智，辄附会经义，以圣自居”，即使是康党其余诸人，也“初非任事才”，如“杨锐、林旭皆温雅词章之士，更鲜老谋”。所以像李鸿章这样的清廷重臣，对康党的变法颇存轻视之心，他对慈禧太后说：“此曹皆书院

经生市井讼师之流，不足畏也。”（费行简《慈禧传信录》）

二是“借镜西国”以维新变法。由于西方各国率先步入现代社会，因而主持推进变法维新事业的政治家群体中，必然需要熟悉近代西方政治社会实际运作的人物，用当时的话说，就是精通西学的人才。在参与湖南地方变法事业的政治家群体中，有像郭嵩焘这样“周知中外之情，曲达经权之道，识精力卓，迥出寻常”（两江总督刘坤一对郭的赞语）的政治家、战略家。郭嵩焘 1847 年中进士，1853 年曾力劝曾国藩出山组建“湘军”，先后历任南书房行走，署理广东巡抚，福建按察使。1877 年起，郭在兵部侍郎任上被清政府任命为驻英法两国的公使。他既是一位积极推进维新变法的志士，也是中国第一位驻外外交官，实地考察过现代英国君主立宪的政治。他最为羡慕的是英国的议会制度与地方自治制度。黄遵宪则从 1877 年起，先后出任过驻日使馆参赞、驻美国旧金山总领事、驻英国伦敦使馆二等参赞和驻新加坡总领事，在他的从政生涯中，任驻外使节就占了三分之二。这些人曾经多次出使西国，熟谙近代西方政治社会的运作过程。

康有为则原本是广东理学家朱次琦的门生，在参与变法事业之前从未踏出过国门。他自承是在 1882 年参加顺天府试后路过上海，才开始接触到西学的。由于康有为不通西文，他获知的西学知识，仅仅是通过阅读美国传教士林乐知所办的《万国公报》以及上海广学会所出版的西学译作得到的，其实非常有限。国民党人胡汉民就说：康有为未尝研究政治的学问，其西学知识实则似是而非，一知半解（见胡汉民 1905 年在东京“戊戌庚子死难诸人纪念会”上所作演说）。然而，时代却将这样一个鲁莽而自负的狂生推上了历史的前台。梁启超后来曾反省说，“晚清西洋思想之

运动,最大不幸者一事焉,……运动之原动力及其中坚,乃在不通西洋语言文字之人。坐此为能力所限,而稗贩、破碎、笼统、肤浅、错误诸弊,皆不能免。故运动垂二十年,卒不能得一坚实之基础,旋起旋落,为社会所轻。”(《梁启超论清学史二种》,复旦大学出版社,第80页)

三是两源最大的不同,在于其据以变法的经学基础不同。康党以晚清今文公羊之学作为理论武器,附会孔子改制以言变法。所谓“康学”,其实不过是晚清公羊学与近代西方社会政治知识初次格义的产物,包罗极为庞杂散乱,其中既包含传统的法家思想,也有卢梭的包括直接民主在内的民粹主义,乃至中式的至善论乌托邦,以及片断的基督教神学知识等。这是决定康党变法必然失败的一大致命伤。公羊学在中国传统经学中原本就被视为多属“非常异议可怪之论”的经学异端,康有为却以此作为其变法维新理论的方便法门,主张“全变”、“大变”、“骤变”,既变政又变教,“旧法全除,用一刀两断之法”(《日本变政考》),因此必然激起朝野各方社会力量的强烈反对。

而湖南地方变法派则以中体西用论作为自己的政治文化纲领。不仅张之洞本人不赞同康有为的公羊学,曾为张之洞罗致到广雅书院担任山长的朱一新,更与康有为在学术上反复辩难。朱一新在思想方面,主张以经史之学打通晚清儒学今古汉宋诸家的对立,因应时势的变化,实现儒学的创新。他批评康学是“炫于外夷一日之富强,谓其有合吾中国管(仲)商(鞅)之术,可以旋至而立效也。”“而凡古书之与吾说相戾者,一皆诋为伪造,然后可以为吾欲为,虽圣人不得不俛首而听吾驱策。”(朱一新《答康有为第四书》,载《康子内外篇》,第163页)在朱一新等人看来,康学尽管打

着圣人之学的幌子,其实并非儒门之学,所以他径称康学为法家的“管商之术”。而张之洞则最终将其中体西用推进到了宪政层次。

两源将现代性所包孕的社会政治内容,分别纳入了传统学术的不同框架。这不仅意味着以不同的方式建立起传统社会与现代性之间的联系,而且标志着近代中国两种社会思想传统的生成。对变法维新运动的上述两源加以梳理,就可以彰显出他们对于现代性的不同理解,所采取的不同政治操作手段与不同的思想路径,进而说明为什么原本意在改革的维新变法运动,最终反而促成了辛亥革命的发生。我们从中也可观察到,传统儒学内部原本存在的张力与冲突,怎样在近代中国现代性的论域中延续至今。

### 三 政治操作层面的稳健派与激进派

甲午战败之后,各地儒生上书纵论国是者层出不穷。1898年5月1日,康有为发动公车上书,内容主要是“拒和、迁都、变法”三项,但是这一份被康有为大事渲染乃至无人不知的上书,最终其实根本就没有送达朝廷(见孔祥吉、茅海建等人的考证)。而湖南的维新变法事业早在甲午战败前的1895年就已经开始了。

戊戌变法的两源,在政治操作层面上的分歧,也可以说是稳健派与激进派的分别。大体上说,稳健派不主张介入宫廷密帷间的帝后母子权力之争,也正因此,他们在官场上不立朋党,在政治实践中,只要能够推进变法维新事业,不问属于何种政治势力,均加以维系或擢用。他们更注重地方政治社会的构建,大力提升和



培育绅权,期望以此为变法维新打造出更为坚实的社会基础。近人黄秋岳曾指出,“湖南之焕然濯新,实自陈右铭(宝箴)抚湘始。当时勇于改革,天下靡然从风,右铭先生与江建霞(标)、黄公度(遵宪)、梁任公(启超)等人湘,并力启发,一时外论以比于日本变法之萨摩、长州诸藩,可见声势之翕矣。”(黄浚,《花随人圣庵摭忆》,第216页)在日本实现明治维新的过程中,萨摩藩与长州藩这两处地方政治力量成为维新运动的先导与主力。而陈宝箴、陈三立父子推动湖南变法的目的,也正在于“营一隅为天下倡,立富强根基,足备非常之变,亦使国家他日有所凭恃”(陈寅恪《寒柳堂集》,第176页)。湖南地方政治社会的构建,其后更深刻影响了近代中国政治社会的生态,发挥了长远而重要的作用。辛亥革命爆发以后,之所以能够很快实现从帝国到民族国家政体转换的平稳过渡,在很大程度上就得力于由湖南维新派率先开创,南方各省后来陆续仿效、发展起来的以各省咨议局为代表的地方立宪力量的兴起。梁启超后来记叙湖南变法时说:“南学会实隐寓众议院之规模。课吏堂实隐寓贵族院之规模。新政局实隐寓中央政府之规模。巡抚陈宝箴、按察使黄遵宪皆务分权于绅士,如慈母之煦覆其赤子焉。各国民政之起,大率由民与官争权,民出死力以争之,官出死力以压之。若湖南之事势则全与此相反。陈、黄两公本自有无限之权,而务欲让之于民。民不自知其当有权,而官乃费尽心力以导之。此其盛德殆并世所稀矣。”(《饮冰室文集》,第六册,《戊戌政变记》附录)中国自秦汉以来的政制模式,强调一君万民的大一统统治模式,一方面中央朝廷与地方宗法社会为连体,另一方面中央朝廷又着力打压地方政治的自治力量。清代统治者长期以来就严禁士绅参与地方政治事务。而湖南的变法则

冲破了这一千年禁区，主动地赋权于民，积极培育地方自治与社会自治，为各地地方政治与立宪派的兴起构筑了较为坚实的基础。在他们看来，变法维新不能只是仰赖于中央朝廷，没有地方社会的自治，就不可能从根本上为政治社会建立一种能够逐渐走向自由而平等的秩序。

康党则将变法的希望完全寄托于能否夺取朝廷的中央权力，因此他们强力介入宫廷间的帝后权力之争，甚至幻想借用北洋新军与江湖会党的力量发动政变，围园捕后。由于康氏处处以圣人自命的心态，这也让康党对同主维新的其他政治势力采取一概排斥的态度，带有强烈的宗派主义色彩。以至于当时连何启、胡礼垣这样的维新派人士也认为：“（康党）今事未办，党已先成，崩败可为预决。”（何启、胡礼垣《新政真诠》，第13页）严复后来则说：“政治变革之事，蕃变至多，往往见其是矣，而其效或非；群为善矣，而收果转恶，是故深识远览之士，愀然恒以为难，不敢轻心掉之，而无予智之习；而彼康梁则何如，于道徒见其一偏，而由言甚易。……康乃踵商君之故智，卒然得君，不察其所处之地位为何如？所当之阻力为何等？鲁莽灭裂，轻易猖狂，则失败可以预卜。”（《与熊纯如书札》，见《严复集》第三册，第631—632页）严复一针见血地指出，康有为并非君主立宪主义者，而是一个商鞅、韩非之类的传统法家，其所力图推进的不过是强化君权的“商君之故智”而已。

稳健派由于看到中央朝廷的变法缺乏政务娴熟、老成谋国之人主持，尽管还在戊戌变法的高潮期间，陈宝箴已经异常担心康党策划的中央朝廷变法的失败。他致电朝廷称：“唯变法事体极为重大，创办之始，凡纲领、节目、缓急、次第之宜，必期斟酌尽善，乃可措置实行。杨锐等四员，虽为有过人之才，然于事变尚须阅

历。方今危疑待决，外患方殷，必得通识远谋，老成重望，更事多而虑患密者，始足参决机要、宏济艰难。窃见湖广总督张之洞，忠勤识略，久为圣明所洞鉴。其于中外古今利病得失，讲求至为精审。……似宜特旨迅召入都，赞助新政各事务，与军机总理衙门王大臣及北洋大臣遇事熟筹，期自强之实效，以仰副我皇上宵旰勤求至意。”（《陈宝箴集》中册，第834—835页，中华书局）由于张之洞与慈禧太后关系良好，因而稳健派主张由张之洞出面主持中央朝廷的变法，以避免因宫廷间的猜忌引起权力之争，最终导致变法维新事业的失败。

在戊戌变法过程中，光绪皇帝“虽有亲裁大政之名而无其实”（梁启超《戊戌政变记》），就连他发布的《明定国是诏书》，也是经由慈禧太后钦定的。有人曾经指出：“恭邸薨逝，康（有为）复见用，太后亦为（康有为）所上之书感动”；又称军机大臣将康有为书“上呈于太后，太后亦为之动，命总署王大臣详询补救之方，变法条理，曾有懿旨焉”（苏继祖《清廷戊戌朝变记》，《戊戌变法》第1册，第331页）。易言之，戊戌年间的变法维新，实际上是在列强虎视鹰瞵的亡国危机的驱使下，除顽固反对变法的守旧派之外的朝野各种政治力量所达成的政治共识。危机的深重，迫使统治阶层中的各种势力或多或少都成为参与变法的力量，其中既有慈禧太后与荣禄、王文韶等人的后党，也有光绪皇帝与翁同龢等人的帝党；还有郭嵩焘、陈宝箴等的湖南地方派；严复等人的开民智派，张之洞、刘坤一等封疆大吏，当然也包括主张全变、速变、大变的康党激进变法派。戊戌维新之所以能够得以发动，正是因为朝野人士具有这一共识使然。而最终导致戊戌变法失败的宫廷巨变，则起源于康党完全依附帝党而与后党对立，并在朝野上下严格以

所谓新党旧党划线,最终使变法维新事业沦为宫廷间权力斗争的殉葬品。

自戊戌变法失败后,特别是由于进入民国以后,原本是一位法家信徒的康有为,忽然一变而大力宣扬君主立宪制,反对在中国实行共和民主制。当年康有为的激进变法,“举国目之为狂;至民国后,(康)又力主守旧,举国又目之为怪。”(钱穆语)也许正由于他在历史舞台上的这一政治表演太过戏剧化,给世人留下太深的印象,以致后世很多人以为康氏自始至终都是一个主张君主立宪的改良主义者,其实,在戊戌年得到清皇室重视以前,康有为原本是一个主张种族革命的激进主义者,后来力图依托皇权,又变成了一个君主专制论者。

凡是仔细研究过康有为著作文本的人,都不难发现他有着古罗马守门神雅努斯的双重面孔。对于康氏主张种族革命与变法维新的这种两面性,后来的研究者有不同的解释。章太炎曾经指出:“始孙文倡义于广州,长素尝遣陈千秋、林奎往,密与通情。及建设保国会,亦言保中国不保大清,斯固志在革命者。未几,瞑瞶于富贵利禄,而欲与素志调和,于是戊戌柄政始有变法之议。”(《驳康有为论革命书》)即使到了戊戌变法前一年即1897年冬,梁启超在赴湖南时务学堂之聘前,与康有为密商办学宗旨,梁有“一、渐进法;二、急进法;三、以立宪为本位;四、以彻底革命,洞开民智,以种族革命为本位”四个选项,这四种主张中,梁“极力主张第二第四种宗旨”,即“急进法+种族革命”,康有为并无异词(丁文江、赵丰田编,《梁启超年谱长编》,第43页,中华书局,2010)。而对于“渐进法”和“以宪政为本位”,康都无兴趣。可见,激进的种族革命原本就是康有为的选项。直至他在戊戌年受到总理各国事务

衙门的王大臣及光绪皇帝的召见之后,才有所改变。自此以后,康氏认为能够依赖“以君权雷厉风行”,推行变法以求速效,而且在他看来,此时清廷尚无议院掣肘的便利,因而变身成为一个主张君主集权的维新论者。一个人的政治立场和观点,当然可以因时势的变化而变化,这里指出这一点,旨在抉发康党不自觉地以革命的手段从事变法维新,从而导致变法运动的失败。

受基督教创世论的影响,康学刻意强调从无生有的创新,而非渐进的改良。他给光绪皇帝进言要他“于二千年成一新世界,如新宫之作金碧辉煌,如新衣之服色样整洁,分毫旧料皆弃勿用。……故不变则已,一变当全变之,急变之……就皇上权力所能至,此雷霆万钧之力,势之所发,罔不披靡,如牧者之驱羊,东西唯鞭所指”(1898年8月29日,《杰士上书汇录》)。由此可以看到,将中国历史文化当成一张白纸,认为可以在其上任意涂抹勾画的思想,早就发端于康有为这里。然而康氏却不懂得,“现代文明只是当代世界的一层外衣,它下面还掩盖着这样一些东西:一种前现代‘亚文明’的广泛复合体,现代化时产生的不同的‘亚历史’,各种古老的生活方式,史前的遗产,古代和中世纪的文化,以及社会和政治组织的前现代的各种形式。”([德]夏伯特,《现代性与历史》,载《第欧根尼》中文版第一辑,第7页)

从康有为参与变法之前的早期著作看,他的内心深处其实是一个反对对公权力加以制衡,主张独尊君权的法家信徒。比如,在作于1886—1887年的《康子内外篇》中,康有为就对明清以降的君主专制体制十分赞赏,情有独钟。他认为,“匹夫倡论,犹能易风俗,况以天子之尊,独任之权,一颦笑若日月之照临焉,一喜怒若雷雨之震动焉。卷舒开合,抚天下于股掌之上。”“故居今日

地球各国之中，唯中国之能之，非以其地大也，非以其民众也，非以其物产之丰也，以其君权独尊也。”他的政治思想，不但与君主立宪主义毫无关系，而且认为当时中国的君主专制体制，比起西方国家来说，因为没有议院挟制，权力不受制衡，因此有决断更为迅速的种种优势。关键在于，只要有了他自己这样的圣人成为“帝王之师”，那么“天伦之大，身命之重，犹可以虚言易之，况以政事束民，而礼乐润色之，焉求而不可”。所以关键只在于使他这样的“达识君子”的智性与皇权国家的权势结合起来，则“天下之治，为我所欲求”。在1898年3月进呈的《上清帝第七书》中，康有为进言说：“唯俄国其君最尊，体制崇严，与中国同。故中国变法，莫如法俄；以君权变法，莫如采法彼得。”（见《康南海政史文选》，第208页）

综上所述，不难看出，对于通过代议民主机构的设立实现君主立宪，康氏其实根本就没有兴趣，应当说，他其实是一位推崇君主专制的人。戊戌年的5月28日，康氏在《国闻报》上发表《答人论议院书》谓：“故今日言议院、言民权者，是助守旧者以自亡其国者也。夫君犹父也，民犹子也，中国之民，皆如童幼婴孩”，“敬告足下一言，中国唯以君权治天下而已。”（引自《我史鉴注》，第700页）在进呈给光绪皇帝阅读的《日本变政考》中，康氏又说：“唯中国风气未开，内外大小，多未通达中外之故，唯有乾纲独断，以君权雷厉风行，自无不变者，但当妙选通才以备顾问……其用人议政，仍操之自上。”后来康有为在《我史》中自述说：“内阁学士阔普通武尝上书请开议院。上本欲开之，吾于《日本变政考》中力发议院为西洋第一政，而今守旧盈朝，万不可行，上然之。”（《我史鉴注》，第694页）当此之际，康有为反而是在竭力阻止光绪皇帝开

设议院。直至1903年写作《官制议》时，康有为依然认为，设立议院应当仿照宋代的制度，即议院代表主要是作为皇帝的顾问团，以便加强皇权与地方的直接联系，这与现代国家议院享有立法权的民主代议功能迥然不同，大体上也就相当于现代政府的顾问班子或智囊团而已。即使是这一意义上的所谓“议院”，在康氏授意下，康门弟子也集体在报刊上撰文，鼓噪中国国情特殊所以不应设立议院，譬如麦孟华的《论中国宜尊君权，抑民权》；陈继俨的《中国不可开议院说》等等。

康氏在其1911年5月所辑的《戊戌奏稿》中曾大量作伪，让后人不辨真相。晚近学者将其与1898年变法期间所上原件（北京故宫所存《杰士上书汇录》）加以对勘，发现两者的差别出入很大，其在内容方面的最大差异，端在立宪法、开国会、限君权三事上。康有为的戊戌年原奏稿里并无上述内容，甚至是直言反对上述三事的，而在《戊戌奏稿》里却伪造增加了不少这方面的内容，以至于后世以讹传讹，都误以为戊戌变法运动的核心就是主张君主立宪，而康氏成了最早提出并实施这一主张的先驱。

那么为什么戊戌变法失败以后康氏要篡改自己的奏稿，极力宣扬自己是主张君主立宪的呢？笔者以为，康有为从一名理学后辈转变为公羊学家，是因为受到王闿运的弟子廖平的影响，而王闿运固然是一位公羊学者，但他更是一个以纵横之术自诩的谋略家。梁启超后来也承认说，“然有为之思想，受其（王闿运）影响，不可诬也。”（《梁启超论清学史二种》，第63页）。所以，在戊戌变法失败以前，作为王闿运的再传弟子，康有为实行的其实是两套谋略、两套话语，因时因地因人不同而时常变换。这正是纵横游说之士的本色。

如同传统的法家一样,康有为以熟谙人君南面之术的帝师自居,《康子内外篇·势祖篇》认为,文明的世界以势为祖,“势生理,理生道,道生义,义生礼。势者,人事之祖,而礼最其曾玄也。圣人之言,非必义理之至也”。掌握权势,在康有为看来是最为要紧的事,因为有权即有理,而制度构建,在他看来反倒是排序在最后最为微末的事。为什么权势能有这么大的功用呢?康氏认为这是因为有权势者可以运用“阖辟之术”,简言之,就是君主依赖“登进”与“杀戮”两手以治理天下,就可以为所欲为。在明末清初的思想家王船山看来,历史的发展是偶然的,但是偶然中也有必然。他告诫统治者要讲理顺,如果理不顺,“此谓以势之否,成理之逆,理势交违,而国无与立也”。明智的统治者,应当合理制欲,以理为势,以势从理,否则,“理极势穷”,国家就陷于危亡了。“天有贞一之理焉,有相乘之几焉。”天道既有不变的道理,也有变化之契机。明智的统治者则应当善于抓住转移的契机,顺应不变的道理。比起三百年前的王船山,康有为对于理与势的看法,不能不说是一大倒退。

在自由与平等这两项现代价值中,康有为推重的是平等而非自由。在《孟子微》中他说:“《春秋》孟子言平世不言治世,盖以平等为第一义耳。平政者行人人平等之政。”康氏一方面独尊君权,一方面又高扬平等,但是人的禀赋智力并不平等,在社会自然生长的秩序中,必然产生差异,所以要实现极端的平等,不借助政治权力是不可能的。也正因此,在康氏公羊学的理论图式中,君主或“素王”才是实现人类平等的关键所在,因为,只有借助于君主独尊之权与“素王”(圣人)的智性,才能实现他所主张的平等,但在人类最终实现普遍的平等以前,圣人(素王)与民众之间是永



远不能平等的。

近人蒋维乔曾经指出，晚清公羊学派在社会政治方面的理想是“天下行一统之治，万民享平等之乐”（蒋维乔《中国近三百年学术史》，第102页）。蒋维乔将“一统”与“平等”对举，正揭示出晚清公羊学以晦涩神秘的话语装点起来的经学，落实到现实的政治世界中，其实即是“宰制下的平等”而已。这样的“平等”，并不意味着对于底层民众的尊重。相反，康氏认为，愚夫愚妇都不能明白自己的利益之所在，他们于权力的“操纵启闭，当时不能知，后世亦或不能知，唯达识之君子知之”（《康子内外篇·闾辟篇》）。唯有他这样的达识君子，挟君主雷霆之势，驱动愚夫愚妇若犬羊，以实现自己的目标。

要实现这一“宰制下的平等”，不运用政治暴力是根本做不到的。康有为认为：“要于为治，则朝超进而暮戮之。洪武三十年戮六卿之长部数十人，而天下蒸蒸，百事修举矣。故今将为治，刑乱国，用重典，非大加生杀，黜戮其尤者，自亲贵始，无以耸耳目而整颓风，励精神而贞百度也。”（《康子内外篇·闾辟篇》）戊戌之年，康氏在受到总理衙门王大臣召见时，就主张杀亲贵大臣以推进变法。有的史家对出于谭延闿之口的这一传言表示怀疑，其实就在戊戌维新时期代杨深秀所拟奏折里，康有为就直接要求光绪皇帝仿效“俄彼得变法诛杀近卫大臣”，通过大开杀戮之门的手段，以强行推进变法变教的目的（《请定国是，明赏罚，以正趋向而振国祚折——代杨深秀拟》，见《康南海政史文选》，第240页）。康有为变法的社会政治目标，其实不过是俄国彼得大帝式的富国强兵，这就需要权力向皇帝集中，而以他这样的“圣人”为其谋主。所以他说，“故善为君师者，明于闾辟之术，塞其途，谨其户，令之梯而

登天。穴而入地，诱于其前，鞭于其后，若驱群羊。然积之既久，则习非成是，而后道义明焉。……然欲驱之，不能不依于势，无其势不能为也。”（《康子内外篇》）只要像他那样“达识君子”的智性，能够与君主的权势结合起来，则“天下之治，为我所欲求”。“故挟独尊之权，诚如阖辟之术……一二人谋之，天下率从之，以中国治强，犹反掌也。”（《康子内外篇·阖辟篇》）

最能体现康氏政治思想的，是民国肇造以后，1913年他在批判辛亥以后的共和民主政体说“夫尊民意民权者，不能直达而以代议名之，苟不能如瑞士之直议（注：指卢梭推崇的日内瓦共和国的直接民主），何权之有？……故万数千人选一议员之国，号称代议，其说已大谬矣”（《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》，《康有为政论集》下册，第895页）。在康氏看来，所谓民权，就是全体臣民都来参与国家的政治决策，如果不能实现这样的直接民主，那就根本不能说实现了民权，由此不难看出，对于建立以议会为标志的代议民主制，康有为是根本没有兴趣的。尽管上述直接民主的主张是在辛亥以后康有为才提出的，但这与他在戊戌变法时期独尊君权的主张，其实是一脉相连的。

美国汉学家墨子刻指出，中国文化中存在一种长期未曾得到反省的预设，就是认为人有能力参透道德的真理、历史的本质，尤其是那些先知先觉的知识人，更有能力找到一条唯一的出路，来解决人类社会道德、文化和历史的问题，这就是所谓“天下可运于掌”，他称之为“乐观主义认识论”，而与西方主流的悲观主义认识论相对。康有为托名孔子改制以变法，其实就是以圣人宣示神谕的方式，将自己的政治文化主张加以绝对化，而这，正来源于上述认识论上的独断论。

应当说,在戊戌变法之前,士大夫阶层对于以中体西用为维新纲领的变法已逐渐形成共识,这原本是推进变法维新事业的绝好时机。可是正是由于康有为对儒家经学的歧出别解,在政治上的宗派主义,以及在推行变法过程中的鲁莽激进,才导致当时赞同维新变法的朝野力量的大分裂。直至1903年,一位年轻人还回忆说,“戊戌以前,天下无所谓新党、旧党之名”(张枏、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》,第一卷,下册,第629页)。这说明戊戌变法期间新旧两党的对立,完全是出自康党的以我画线造成的。作为一个参与策划维新变法的政治家,本应努力化解不同政治力量的各种歧见,最大限度地求取改革的共识,而康有为的做法却与之相反,这当然只能是为渊驱鱼,使出于各种原因,或不赞同康有为式的变法纲领,或者仅仅只是不赞成康氏的褊狭经学异端的各派力量,形成了反对康党主持的变法运动的大集结,因而决定了戊戌变法的必然失败。

#### 四 两种不同的社会思想

虽然康有为的《大同书》正式出版较晚,但他的大同思想发轫却很早,1885年他就完成了《人类公理》,1887年又再经编订;1987年他又出版了《春秋董氏学》。可以说,在戊戌变法前他已形成了通往大同之世的三世系统。康氏大同思想的核心,如梁启超所总结的,要点正在于“毁灭家族”、消灭私产和“消灭国家”(《梁启超论清学史二种》,第67页)。康有为说:“天下、家、国、身,此古昔之小道也。夫有国有家有己,则各有其界而自私之,其害公理而阻进化甚矣。”(康有为,《礼运注》,见《康南海哲学文选》,

第5页)如果以他的大同思想作为判断标准,那么康有为其实是一位无政府主义者(anarchism)。只不过在他看来,无政府主义理想高远,要到社会进步的最高阶段——大同世才能实现。用康氏的话说,就是:“公者,人人如一之谓”;“无所谓君,无所谓国,人人皆教养于公产而不恃私产”;“此大同之道,太平之世行之。唯人人皆公,人人皆平,故能与人大同也。”(《礼运注》,见《康南海哲学文选》,第5页)按照康氏的说法,小康、升平、大同三世只能循序进化而不能“躐等”,既然如此,对于一位从事改革的成熟政治家而言,汲汲于宣扬历史的终极目的、完美理想在于大同之世又有什么意义呢?要知道,“政治应当建立在保存和改革的观念之上,政治的出发点不是关于完美社会的抽象理想,而是当下的境况。”([英]米诺格《政治学》,第78页)

康有为的社会理想并不是以宪政法治来规范皇权与官权,推动法治之中的自由秩序成型,从而促进中华文明的繁荣与发展。“《春秋》乱世讨大夫,升平世退诸侯,太平世贬天子。”(《孔子改制考》)在康有为的公羊三世说的社会进化线性图式里,要从打压基层的民间社群开始,层层向上,摧毁一切中间性力量与结构。社会进化每升入一个层次,就将削平一个阶层,这与他自上而下的权力观密切相关,而与稳健派依托地方政治社会的权力的自下而上观,构成了尖锐的对立。以帝王师自居的康有为,考虑的只是如何削平中间性的社会力量与民间社群,摧毁有机的社会纽带,以便皇权对那些孤立的原子化的个人进行统治,因此,遏制和否定社会中间阶层(intermediaries),就是康氏变法所要达到的目标。康有为心目中的这一变法目标,客观上几乎等于与所有社会阶层的人为敌。但是他却没有告诉我们,要实践他的这一社会进

化图式,在大同世到来之前,那些分散而孤立的个人直接面对强大的皇权与科层官僚系统,连个体的权利也得不到保障,还谈何实现大同呢?我们在康氏那里,最初只看到有两种支持变法维新的力量,即皇帝和康党,但是假如皇帝不足凭恃,那么最终可依托的就只剩下康圣人自己和他的门徒了。被康有为口口声声称之为“诸贼”并被脸谱化为“守旧派”的人士,其实很多人都是拥护维新变法的,如被人誉为“提倡新学,树立先声”,并率先倡议成立时务学堂的湖南士绅王先谦,也有如李鸿章那样的朝廷洋务重臣,但都被康有为排斥在外。

康有为的门弟子曾概述康氏的观点,认为荀学是小康学派,而孟学是大同学派。康有为自己则认为:儒学“始误于荀学之拘陋,中乱于刘歆之伪谬,末割于朱子之偏安,于是素王之道暗而不明,郁而不发,令二千年之中国安于小康,不得蒙大同之泽。耗矣哀哉”(《礼运注》)!周予同先生据此曾指出:“他们以为孔门淑世之学所以转变,都是由于荀卿,而发动一场‘排荀运动’。”(《周予同经学史论著选集》,第531页)

康学因何要与荀子的学说为敌呢?荀子的社会政治思想主要强调“明分”、“隆礼”。《荀子·王制篇》曾说:“人力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。君者,善群者。”(《荀子·王制》)在荀子看来,人类正是凭借组织社群的能力才成了其他动物的主宰者。而每一个社群要想维系自身的秩序,都必然拥有自己的制度规范,这就是“礼”。不仅维护社群的基本秩序离不开礼,而且君主的权力也与社群密不可分。社会群体依托自然秩序以拓展,自然会产生分层。荀子援用《书经》中的“维齐非齐”,认为“分均则不偏,执齐则不壹,众齐则不使。有天

有地而上下有差，明王始立而处国有制。夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也”（《荀子·王制篇》），所以，荀子认为强行削平社会结构的所谓“齐”，其实并非真齐，而是“非齐”。要想“维齐”，就应“皆使人载其事而各得其宜”（《荀子·荣辱篇》）。换言之，实现齐的最好方法就是承认或允许“非齐”的存在。在传统君主制下，处于君主与个人之间的那些地方性宗法性社群，在荀学那里获得了正当性的论证。

而对于力图依托皇权，“挟独尊之权”，“用阖辟之术”，“若决江河之堰，放湖堤之波，积巨石大木于高山之上，唯其意所欲为，无不如志矣”的康有为来说，晚清社会地方性、宗法性的社群力量，官僚科层制的等级名分，传统的纲常名教，作为自由的堡垒与抵御君权扩张的力量屏障，使他这样的圣人的激进变革社会的主张，受到抵抗而窒碍难行，因此他力图破坏已有的政治社会结构，以新的“群论”即个体完全平等的名义，撕裂已有的社会纽带，释放出原子化的个人来，以便按照他的社会线性进化图示重新加以建构。而像王先谦那样的地方士绅之所以反对康学，首先也是对康学的这一“群论”抱有异议。正如台湾学者王汎森所指出的，康有为是要“打破所有传统的伦理、社会、政治结构，以达到所有国民平等，并在完全平等的基础上重新塑造一个新的‘群’”（《古史辨运动的兴起》，第18页）。王先谦与康学的这一群论针锋相对，他不但汇集乾嘉以来学者关于荀学的研究成果，纂集成《荀子集解》一书，而且直接批判康学的所谓“群论”说：“天下之大患曰群……为异学所簧鼓，群之害成于学。”（王先谦《群论》）（王汎森认为王先谦批判的“异学”，主要是指严复译甄克思《社会通论》的社会理论，见《古史辨运动的兴起》，第18页）但依笔者所见，严译《社会

通论》出版于1903年，而收有王著《群论》的《虚受堂文集》刊刻于光绪二十六年（1901年），因此，王先谦批判的“异学”，应当正是康学“排荀”一脉的理论。湖南士绅叶德辉说，“古之今文学尊汉，今之今文学尊夷。”所谓“尊汉”与“尊夷”，其实就是指两源在社会思想上存在的这一对立。

稳健派则认为，荀学对于孔门之学的转变，即由孔子的以仁释礼，到荀子的“隆礼义而杀诗书”，意味着使社会建制成为义理的承载者，这正是荀学的优胜之处。他们重视作为礼教核心的纲常名教，主张以兴复礼治作为变法维新的基础，因此格外推重荀学。不仅仅是陈氏父子，而且朱一新、郭嵩焘等人，也都无不强调荀学的重要意义。与此相应，他们主张依托那些赞同改革维新的地方士绅以变法。在他们主政的湖南，绅权普遍高涨，这在很大程度上出于湘抚陈宝箴的有意识提升。当时湖南的学者皮锡瑞认为，湖南鼓励士绅对地方政事的参与，以南学会“为议院规模，利权尽归于绅。即右帅（指陈宝箴）去，他人来，亦不能更动”（《师伏堂日记》）。稳健派一方面希望变法维新事业能够得到中央朝廷的支持，同时特别重视通过强化地方绅权，提高士绅对地方公共事务的参与程度，使新政能够避免人去政息的结局，获得持续的源源不绝的动力。康氏对此却大为不满。他在以前代人草拟的奏折中曾经揄扬“湖南巡抚陈宝箴锐意整顿，为中国自强之嚆矢”。即承认湖南新政为变法维新运动开了先河，但是由于康党所持“群论”的褊狭偏激，受到同样主张变法维新的湖南地方士绅的批评。当此之际，康有为却又代杨深秀于1898年9月14日拟折上奏，对陈宝箴大加责难说：“该抚之无真识定力，灼然可知矣。”他同时指责陈宝箴所保荐之人“多守旧中之猾吏”，或“贪险

奸横,无所不至”,或“刻薄性成,怨声载道”,或“居心巧诈,营私牟利”,或“招摇纳贿,把握威福”,几乎都是一无是处,故他要求光绪帝“严旨儆勉,以作其气,于其保举之人,分别加以黜陟,万勿一概重用”(沈茂骏主编《康南海政史文选》,第311页)。陈三立后来回忆其父的变法主张说,“府君独知时变所当为而已,不复较孰为新旧,尤无所谓新党旧党之见。”(见陈三立《巡抚先府君行状》)但是康有为却对陈氏父子力图泯灭新旧两党的党派之争,以稳健推进变法维新事业的苦心孤诣毫不领会,一意孤行,加以中阻。从中可见,稳健派与康氏激进派出于社会思想的不同而在政治操作层面上形成的对立。

康学的群论大约来源于对卢梭社会契约论的片断了解。他误将西方思想家思想实验的逻辑推演,当成了历史社会的实际演进。在法国社会思想家孟德斯鸠与贡斯当等人看来,在君主专制、君主立宪与极权民主这三种政体之中,唯一允许社会“中间权力”(pouvoirs intermédiares)起作用的政体,就是君主立宪政体,他们因此均认为君主立宪政体是温和的政体,是“穿着君主制外衣的共和国”。无论东西方社会,社会中间阶层(la classe moyenne)的存在,都具有抵御政治权力的无限扩张,维护社会自由的积极意义。托克维尔认为法国大革命的最大失败之处,乃在于它是与“中间性的社会结构为敌”。作为社会自由拓展秩序的构成要素,就是作为中间力量的那些社会组织的存在,康有为力图通过变法使政治权力向君主高度集中,因此主张打散这一中间性的社会结构,以利于皇权的专断统治,因此在戊戌变法时期,康氏是极力反对地方士绅自治的(参见《历史与意志》,第153页)。这就必然与士绅阶层为主体构成的民间社会成为敌对。他的政治社会理念



是以一元性的抽象的大“公”，竭力打压多元性的社会组织机构。梁启超曾一语道破康氏疑古改制思想的底蕴说：“有为所谓改制者，实有一种政治革命、社会改造的意味也。”（《梁启超论清学史二种》，第65页）在这一意义上，辜鸿铭将康有为视为法国大革命中的“雅各宾主义者”，不能不说是独具只眼。借助于托克维尔的洞察，我们在康学对社会平等的大力张扬背后，同样看到了一个无所不包的庞大君权，“它将从前分散在大量从属权力机构、等级、阶级、职业、家庭、个人，以及散布于整个社会中的一切零散权力和影响，全部吸引过来，吞没在它的统一体中。”（托克维尔《旧制度与大革命》，第48页）

更值得我们注意的是，作为戊戌变法派魁首，被很多人盲目推崇为率先主张君主立宪的康有为，反复强调的只是“人类平等是几何公理”的命题，却很少论及自由之为人类最重要的正面价值，甚至极力反对，深恶而痛绝。他强调的只是君权独尊下的万民平等。直至1900年，梁启超还与康有为因自由价值而在通信中发生激烈争论。梁启超在致康有为的信中说“来示于自由之义，深恶而痛绝之，而弟子始终不欲弃此义。窃以为于天地之公理与中国之时势，皆非发明此义不为功也”（见《梁启超年谱长编》，第116页）。美国宪政理论家弗里德利希（C. J. Friedrich）在其《超验正义》一书中曾指出：“在这（宪政）其中，核心的目标是保护身为政治人的政治社会中的每个成员，保护他们享有真正的自治。宪法旨在维护具有尊严和价值的自我（self），宪政意味着保护自我的尊严与价值，因为自我被视为首要的价值，这种自我的优先，植根于前面讨论过的基督教信仰，最终引发了被认为是自然权利的观念。因此宪法的功能也可以被阐释为规定和维护人

权的。在这些权利中，每个人宗教信仰的权利，过去和现在都是精神领域内至为关键的权利。它与物质领域内过去和现在所保有的私人财产权同样至关重要。……在整个西方宪政史中始终不变的一个观念是：人类的个体具有最高的价值，它应当免受其统治者的干预，无论这一统治者为君王、政党，还是大多数公众。”（《超验正义》，第14—15页）宪政法治的价值含义，就在于免于公共权力对于个体自由权利的侵害，而康有为直到庚子年间，还对梁启超对自由价值的伸张表示根本反对，可见他对宪政体制背后的价值含义根本缺乏了解，以至于师徒二人因这一分歧，而渐行渐远。到1902年，梁又因康氏力主立孔教，而与康有为最终分道扬镳（参见《梁启超年谱长编》，第139—141页）。

早在二十世纪三十年代，有人在比较康党主持的中央变法与陈氏父子的湖南变法时就说：“戊戌维新运动在湖南成功，在北京失败；在湖南所以成功，因陈宝箴、黄公度等，都是政治家，资望才学，为旧派所钦重，凡所设施，有条不紊，成绩卓著，反对者虽叫嚣咒骂，而事实俱在，不容抹杀。在北京所以失败，因康有为、梁任公等都是言论家，资望不足，口出大言而无实际，轻举妄动，弱点毕呈。”（《长兴学记驳议》，见《翼教丛编》，卷四）

## 五 维新变法的不同经学基础

史家张荫麟曾指出：“经学在中国历史中之地位，与哲学之在欧洲历史中之地位相当。其在西方史中，每当社会有巨变之世，哲学必先之或缘之而变。其在中国史中，每当社会有巨变之世，经学亦必先之或缘之而变。”（张荫麟《素痴集》，第187页）维新

变法时期,变法派要变法,也要先在儒家经学上寻求依据。

康有为后来在挽陈宝箴的诗中说:“公笑吾经学,公羊同卖饼。”(引自陈寅恪遗作《寒柳堂记梦未定稿补》,见《纪念陈寅恪先生百年诞辰学术论文集》,第47页,江西教育出版社,1994)是说陈宝箴当年曾用汉代的经学典故,嘲笑康有为的经学异端背离了儒家经学的康庄大道,只是街边上叫卖炊饼的小贩。由此可见,维新派的两源在儒家经学基础方面存在的尖锐对立。

所谓“公羊学”,原本是儒家经学里的一个异端,东汉以后就归于消亡。在沉寂千年之后,到了清代中叶忽然在常州一隅渐渐复活过来了,所以清代的公羊学早期也称“常州学派”。康氏的变法之所以最终选择了公羊学为其经学基础,乃是因为汉代公羊学多“非常异议可怪之论”,它是儒学在秦代与汉代早期流落民间草野而后才返回庙堂的,因此杂有浓重的谶纬神学色彩。在晚清,这一特点却与西方基督教神学的救世思想构成了某种天然的亲和力。康有为的公羊学主张三世,即“以专制政体对乱世,以立宪政体对升平世,以共和政体对太平世”(《孔子改制考》)。但是当时士大夫阶层中的维新派包括陈氏父子在内,大多都不赞成康氏的《新学伪经考》、《孔子改制考》两书的怪诞离奇之说,不仅当年为湖南时务学堂选择总教习时,陈氏父子认为应“舍康而聘梁”(《寒柳堂集》,第52页)。而且1898年6月18日,陈宝箴更在《奏请厘正学术以期造就人才维持风教折》中,明确表示不同意康有为的今文公羊之学。他在这一奏折中说:“康有为……愤懑郁积,援素王之号,执以元统天之说,推崇孔子以为教主。欲与天主耶稣,比权量力,以开民智,行其政教。”但结果是“其徒和之,持之愈坚,失之愈远,嚚然自命,号为康学,而民权平等之说炽矣。甚

或逞其横议，几若不知有君臣父子之大防”。故他要求光绪皇帝“飭下康有为将所著《孔子改制考》一书版本自行销毁”，“以正误息争”，以免使其“平日从游之徒不致味味然胶守成说，误于歧趋”（《陈宝箴集》，上册，第777—781页）。陈宝箴的这一奏折，被反对康学的湖南绅士王先谦视为“于厘正学术之中，仍寓保全人才之意”（《翼教丛编》，第38—39页），这是不错的。尽管存在着分歧，陈宝箴一方面明确表示不能苟同康氏的政治文化理念，另一方面从维护变法维新的大局着眼，仍为保护康氏而尽力开脱（当时的知识人对于民权与民主两个概念尚未能明确加以区分。而康党的所谓“民权”其实即是“民主”。直到后来梁启超才加以辨析，认为两者训诂绝异。那已经是到了二十世纪的事了）。在稳健派看来，康有为将维新变法事业绑在一己的经学异端上，只能葬送维新变法，因为即使在政治层面上赞同维新变法的人，也不会赞同康氏褊狭独断的经学学说，更不会拥护康有为作为儒学的通天大教主。

作为维新变法派，当时主张变法的两源都接受了社会进化论的思想。只不过一源预设了毁家灭国的通向大同社会的历史目的论，另一源则反对这一历史目的论的预设。一源持认识论的乐观主义，一源持认识论的悲观主义；一源力图建构目标导向的社会秩序，另一源则倾向于规则导向的社会秩序。

作为后人，研究者今天对戊戌时期的康有为作出历史评价，会遇到一个棘手的问题，即康氏在当时的历史舞台上“扮演着双重的角色：实际的改革者与虚幻的思想家”（萧公权语，转引自《历史与意志》，第121页）。那么应当如何评价这样一个一身而二任的矛盾人物呢？现代社会中在思想层面活动的思想家与在实际政治层

面上活动的政治家,置身于不同的两个社会价值领域,分属两种不同的社会角色,前者是“理念的人”,而后者则是“行动的人”。马克斯·韦伯曾经区分政治家与学者的不同理性与伦理,强调真正的政治家,应以目的理性行事,奉行的是责任伦理,而后者奉行的则是意图伦理。这一深刻分疏已为现代人所普遍接受。康有为在晚清扮演的却恰恰是这样两个相互冲突的社会角色。康广仁曾说“伯兄规模太广,志气太锐,包揽太多,同志太孤,举行太大”(转引自孔祥吉《康有为变法奏议研究》,第234页),就包括这种一身而二任的传统帝师心态。然而,作为一个思想家的美德,却是行动中的政治家的重大缺陷。个性独断自负的康有为,对这两种不同社会角色的混淆,可以说已然蕴含了变法必然失败的因子。

还在戊戌变法高潮期间,严复已经看出康有为以一身而二任的传统帝师角色自任,只会导致不祥的后果,他曾在1898年7月28、29日的《国闻报》上发表连载文章《论治学治事宜分二途》,感叹说“天下之人,强柔刚弱,千殊万异,治学之材与治事之才,恒不能相兼”。“学问、政治,至大之工,奈何其不分哉?”如果强相兼任,其结果则必然导致“维新之机碍,天下之事去矣”(《严复集》第一册,第89页)!对于今日的治史者而言,研究这样一个怪异的人物,片面侧重他的思想之维或行动之维,都有不足。笔者这里采取的方法,是用康氏的思想去诠释其政治行动,以其政治行动去诠释他的庞杂思想。

## 六 政制改革,还是宗教革命

康有为合政治家与乌托邦思想家两种社会角色于一身,将政

治行动层面的激进性与思想层面的空想性融为一体,思想庞杂而充满冲突与矛盾。从历史学的研究视角观察,康有为是一个在戊戌年策划变法的政治人物,可是他的弟子梁启超却说康氏“所以效力于国民者,以宗教事业为最伟;其所以得谤于天下者,亦以宗教事业为最多”(梁启超《康南海先生传》)。这是从何说起呢?

1878年,康有为在礼山草堂读书,有一天“忽见天地与万物皆我一体,大放光明,自以为圣人,则欣喜而笑。忽思苍生困苦,则闷然而哭”(《康有为自编年谱》光绪十九年条)。这一自圣自明自以一己为千年一遇的大圣人自命,已经流于诞妄了。梁启超后来认为,“(康)有为谓孔子之改制,上掩百世,下掩百世,故尊之为教主,误认欧洲之尊景教为治强之本,故恒欲侪孔子于基督,乃杂引讖纬之言以实之,于是心目中之孔子,又带有神秘性矣。”(《清代学术概论》卷二十三)康有为并不以仅仅作一个从事变法事业的政治家为已足,他要做的还有同时“变教”,即将儒家由一种思想学说变为一种宗教,而他自己就是“儒教的马丁·路德”或“通天大教主”。1891年前后,他在广州与公羊学家廖平晤面之后,深受启发,开始从今文公羊之学中吸取可资运用的内容来作为变政变教的依据,这些理论建构主要体现在《新学伪经考》和《孔子改制考》两书中。他是要通过神学主体的确立来构建起人的主体,采取的是神一人主体论的进路。康门弟子任启圣在《康有为晚年讲学及其逝世之经过》一文中便说:“康氏颇以教主自居,故借天以说法,所言诸星中必有人物、政教、礼乐、风俗为其绝妙之思想。康氏晚年号天游化人,宅名游存庐,学院名天游,盖皆取义于此。”(《文史资料选辑》第三十一辑,第238页)康有为自己则认为,孔子改制的本旨在于所谓“立元以统天”,他认为,“孔子之道,运本

于元，以统天地，故谓为万物本、终始天地。孔子本所从来，以发育万物，穷极混茫，如繁果之本于一核，萌芽未启；如群鸡之本于一卵，元黄已具，而核卵之本，尚有本焉，属万物而贯于一，合诸始而言其大，无臭无声，至精至奥。”（《春秋董氏学》卷六上）这样的孔子，已经不仅仅是人王，而是天神了。近人蒋维乔曾指出：“西汉今文学者，率皆秦代旧儒，其思想多方术化，有神秘迷信的倾向。”（蒋维乔《近三百年哲学史》，第94页）因此从汉儒到后来晚清的公羊学者，多以“三统为核心”，而辅之以“受命改制”、“五行生克”、“符讖灾异”诸说，而政“统”的变革，其主要的依据便是符讖与灾异。公羊学家不认为历史有作为客观史实的一面，而是将其作为神学预言推演的符号，以便从中推演出微言大义，作为行动的依据。康氏《孔子改制考》卷八就杂引纬书及公羊家之说，谓孔子曾受符命。章太炎曾经讥讽说：“康党诸大贤，以长素为教皇，又目为南海圣人，谓不及十年，当有符命。”（转引自黄彰健《戊戌变法史研究》，第40页）所谓“符命”，即上天预示帝王受命的符兆。

正由于此，在戊戌年的五月，康有为就上了《请商定教案法律，厘正科举文体，听天下乡邑增设文庙，并呈孔子改制考，以尊圣师保大教绝祸萌折》（光绪二十四年五月）。当变法正处在危急存亡的关头，康氏还在汲汲以主张设立孔教会为先务，主张中央立教部，各地立教会，令全民祀谒，默诵圣经，以孔子纪年等等，除了将《孔子改制考》缮录进呈之外，他又专门上了《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》（光绪二十四年六月），说明写作《孔子改制考》的目的是：“特发明孔子为改制教主，六经皆孔子所作，俾国人知教主，共尊信之。皇上乙夜览观，知大圣之改制，审通变之宜民，所以训谕国人，尊崇教主，必在是矣。”明确提

出应以孔子为代表的儒教定为“国教”。由此孔子的形象发生了重大的变化,由一个“圣人”转化为开宗立派的“教主”。其妄诞荒谬,就连黄遵宪也期期以为不可,他在致梁启超的信中说:“(康氏)其尊孔子为教主,谓以元统天,兼辖将来地球即无数星球,则未敢附和也。”(光绪二十八年四月黄遵宪致饮冰室主人书,转引自《梁启超年谱长编》,第141页。)

依据马克斯·韦伯对于宗教类型的划分,犹太—基督教是先知类型的宗教。它们依赖于先知的预言来合理化整个社会的生活。康氏以儒教的先知马丁·路德自居,是力图以犹太—基督教的神学模式为典范对儒学加以重新构造,使世俗的儒学文化变为“先知”类型的宗教,而他自己作为“素王”,就是这一宗教的先知。一部《孔子改制考》所表述的,正是对基督教救世思想所做的世俗化的中国表达。康氏为使儒家基督教化,创六经为孔子所作之说,以孔子为教主,他的伪经说抽去了儒家道德伦理的历史基础,力图将儒家传统中政治正当性的来源,由历史—社会学的支撑变为神学—唯理主义的支撑。如此则康氏就不仅仅是布衣改制,而是布衣改教了。

康氏自跻于孔教“通天教主”的位置,鄙视历代群儒。在他看来,二千年二十朝之经均为伪经,历代相沿的典章制度也都是伪礼;只有到他这里经由神启,才一旦破解,其神圣为何如?而人们对今文公羊之学的理解,又必须以他这样的“素王”为中介,方能领略其中的微言大义。康氏自比于新教的马丁·路德。然而,路德引发的是打破以教会为中介的垄断救赎途径,让个人“直面上帝”的运动,将对生命意义的操持交还到个人之手。韦伯说这是新教促成现代性生成的一个重要原因。而在康氏那里,只有他这



样的“素王”“圣人”才是人们理解经书微言大义的唯一中介，这一在精神上的专制，不仅仅是比拟不伦，对比于当时学界今古汉宋的学派自由争鸣，实在是历史的一大倒退。

康氏欲改变既定的儒学文化，变中土儒学为犹太—基督教式的救世宗教，而《孔子改制考》正是将公羊学依西方的基督教神学模式加以重构的结果。康氏通过把孔子重新改塑为通天教主，将中国文化由天道（自然秩序）为世人立法，变为孔子（类似摩西、耶稣）为世人立法。西方文化是靠先知的预言来合理化整个世界的生活的，但耶稣却不立世间法。康有为却同时想要一身而二任，成为华夏文化中摩西式的先知。他既要为民众立出世间法，还要为民众立世间法，合天神与人王为一体。在某种意义上说，这其实是比政制的改革更为严重的事态，无怪在当时的朝野上下激起巨大的反对声浪。湖南那些赞同维新变法的士绅之所以批判康学，一个主要原因即在于康氏的宗教与社会理论的偏激，而不在对西学和变法维新的态度方面。王先谦就指出：康氏“今日所以感人，自为一教，并非西教”（王先谦《复吴生学箴》）。叶德辉则既反对守旧派的抱残守缺，又嘲讽康党的政治行动，认为“今之视西艺若仇雠者，一孔之儒也；借时务为干进者，猥鄙之士也”。他还批评康学之谬，认为：“尤在于合种通教诸说。”（《郅园书札》，“与石醉六书”）

康有为经常以法国革命的恐怖后果恐吓清代皇室与革命派，但是康有为的激进变法，其实正是以法国革命的方式展开的。关于法国革命与宗教革命之间的关系，托克维尔曾经指出：“法国革命正是依照宗教革命的方式展开的；但是法国革命涉及现世，宗教革命则为来世。宗教把人看做一般的、不以国家和时代为转移

的人,法国革命与此相同,也抽象地看待公民,超脱一切具体的社会。”(《旧制度与大革命》,第52页)变法维新本意在于强国富民,完全是现世的事情,究竟干“素王”和“大同世”底事?从事政治的改革这样的重大事务,康氏却将其捆绑在自己今文公羊之学的歧出别解与变孔子学说为宗教上,因而不能不在短短三个月内就归于失败。梁启超后来曾经反省说:“启超自三十以后,已绝口不谈伪经,亦不甚谈改制。而其师康有为大昌设孔教会、定国教、祀天配孔诸义,国中附和不乏。启超不谓然,屡起而驳之。”(《梁启超论清学史二种》,第70页)

康氏究竟是想通过变法,将中国转型成为一个君主立宪的现代国家,还是变成一个政教合一、神人合一的教权式专制国家?恐怕连他自己也没有分辨清楚。以“素王”自任的康有为本欲一身而二任,兼管上帝与恺撒的事务,结果却落得双重失败。早在辛亥革命发生前的1905年,王国维即已指出:康南海之“以元统天之说,大有泛神论之臭味,其崇拜孔子也,颇模仿基督教。其以预言者自居,又居然抱穆罕默德之野心者也。其震人耳目之处,在脱数千年思想之束缚,而易之以西洋已失势力之迷信。此其学问上之事业不得不与其政治上之企图同归于失败者也”(《论近年之学术界》,《静庵文集》,第113页)。

秦汉政制模式在中国实行了两千年,明清以降日益走向君主集权专制。变法维新实际上是要改变的正是这一秦汉政制模式。戊戌维新时代,可以说中国政治社会正处于结构演化的重要关节点上,可由于策划维新变法的主持者所遇非人而终归失败。1907年,流亡海外的康有为曾在为华侨公上请愿书中说:“夫以中国之奇大,危险之极势,而付之寥寥数聋昧者之手,如以巨舰驾洪涛,

乘逆风潮，而以警人为舵师，其事可谓出奇。”（《康有为政论集》，上册，第609页）当我们今日回溯过往历史，考察康有为及其所策划的戊戌变法，不禁油然而生出一种感觉，觉得这竟然就像是他的夫子自道。

戊戌变法失败以后，慈禧太后对维新人士不加甄别疯狂报复，结果导致了清皇室与主张变法维新的士大夫阶层的双输结局。早已亟待化解泯灭的满汉隔阂，反而演变为满汉两大族群之间的严重对立。当时人记叙说：“从变法运动开始以来，就有满人歧视汉人的现象，到政变发生以后，诛戮革拿的都是汉人，一时用满排汉的空气弥漫朝野。”（《梁任公先生年谱长编》，第78页）当此之际，晚清皇室及八旗王公大臣，却未能及时化解这一对立，结果最终导致了帝制中国的终结。

康有为策划的变法维新运动为什么必然失败？李剑农先生曾在《中国近百年政治史》中一反众说，批评那种将变法的失败完全归罪于慈禧太后的幼稚想法，认为由于康党的先天缺陷，“戊戌变法的失败是必然不可避免的，并不是偶然的。”（见该书，第170页）而史家张荫麟则指出，辛亥革命成功以后，因“维新派与革命党为政敌，革命成而维新派被目为罪魁，而不知二者表相反而里实相成也”。多年以来，很少有人看到在康有为的政治文化主张与辛亥年的激进革命派之间存在的隐秘联系，因此张荫麟不能不感慨地说：“嗟乎，此固未易为今之以标语为金科、口号为玉律者言也。”（《素痴集》，第189页）

社会理论方面有一个著名的命题：有意识之设计与未曾预料之结果。这一命题的含义是说由于人的理性有限，政治人物的初始动机与其结果往往相悖。康有为变法的目的是维护君主制，但

是由于他在政治操作上的鲁莽躁动,思想文化纲领的激进浪漫,最终却导致了帝制中国的终结;他反对在中国实行共和政体,却在无意中成为开启中国共和民主之门的先导。社会的秩序结构是许多人的行动与规则系统的互动的产物,而并非主观意图的后果;更不是单个或少数精英人物设计的结果。在建构论的唯理主义看来,意图与后果是同一的。而在现代社会政治理论看来,由于人的理性的有限性,存在意图与结果之间的吊诡。对此,康有为在庚子事变后也曾有所自省。他说,从戊戌政变到后来的庚子事变,“虽诸贼之罪,而亦吾党当时笔墨不谨,不知相时而妄为之,有以致之。”(转引自黄彰健《戊戌变法史研究》上册,第3页)

## 七 浪漫派与近代中国政治

1942年,史学家陈寅恪曾回溯康有为开启的不良治学风气说:“其时学术风气治经颇尚公羊春秋……后来今文公羊之学递演为改制疑古,流风所被,则与近四十年间变换之政治、浪漫之文学殊有联系。……考自古世局之转移,往往起于前人一时学术趋向之细微,殆至后来,遂若惊雷破柱,怒涛震海之不可御遏。”(《寒柳堂集》,第144页)一针见血地指出了康学的改制疑古与近代中国政治的跌宕起伏,及与浪漫派文化思潮之间的关联。而朱一新当年在与康有为的辩论中,也曾告诫康氏说:“学术在平淡,不在新奇。”如果一味采取“合己说者,则取之;不合,则伪之”,“凡古书之与吾说相戾者,一皆诋为伪造”(《康子内外篇》,第163页),将会导致整个社会政治秩序的坍塌崩坏。

浪漫主义是起源于文学艺术领域的一种世界性的文化思潮。

浪漫派文人推崇那些奇妙的而非可能的事物,为了追求冒险而宁愿牺牲事物正常的因果关系;正如白璧德所指出的:“只有当一件东西是奇异的、出乎意料的、夸张的、极端的、独特的时,它才是浪漫的。为了追求戏剧性的惊奇效果而毫无顾惜地牺牲真实。这正是一些文学家的习惯。”(参见[美]欧文·白璧德著,《卢梭与浪漫主义》,孙宜学译,第3页)这种性格特质,作为文学家来说,不失为一种优点,但当这一原本属于文化领域的浪漫思潮扩展到社会政治领域,常常就会带来社会的动荡与灾难,因为浪漫派恢诡嗜奇的审美偏好,在行动领域中往往以牺牲实践政治的美德——审慎与成熟作为代价。梁启超后来论及康有为时曾说:“有为以好博好异之故,往往不惜抹杀证据或曲解证据,以犯科学家之大忌,此其所短也。有为之为人也,万事纯任主观,自信力极强,而持之极毅。其对于客观的事实,或竟蔑视,或必欲强之以从我。”(《梁启超论清学史二种》,第64页)对于康有为性格的刻画,不啻为浪漫派文人的一幅绝好写照。法国思想家托克维尔曾经指出:文人学士“对于按照逻辑的法则和一种预想的体制去重建整个社会结构,而不是尝试修正该结构中的错误部分有着同样的愿望。其结果便是除了灾难外一无所获。因为,文人学士身上的优点,在政治家身上或许就是邪恶,产生伟大文学作品的品质,却能导致灾难性的革命”(《旧制度与大革命》)。从根底上说,康氏属于浪漫派的文人。

钱锺书先生曾经指出,“史必征实,诗可凿空。”(钱锺书《谈艺录》,第38页)康有为的政治解经学,尤其体现出他的浪漫主义文人气质。朱一新对康有为说经猖狂的批判,即是对于这一经学浪漫主义的批判。朱一新不但反对康氏以古文今文经学的狭隘门

户立场来判断经典的真伪,认为“儒者治经但当问义理之孰优,何暇问今、古文之殊别?”他进一步通过对西方基督教文化与儒家文化的深入比较,认为两者的区别在于,《旧约》“其书半系寓言,而君以迹象求之,未免方凿圆枘。……唯儒教则不然,一字一言必征诸实”(转引自《康子内外篇》,第184—185页)。在他看来,这正是中西两种解经学的根本差异所在。也正因此,他批评公羊学浪漫主义的政治解经学,认为他们将儒学经书视为宗教神学的符号而任意推演:“文与而实不与,但此唯公羊为然。近儒乃推此意以说群经,遂至典章、制度、輿地、人物之灼然可据者,亦视为庄列寓言,恣意颠倒,殆同戏剧。从古无此治经之法。”(朱一新《无邪堂答问》卷一,第20页)

当代德国学者伽达默尔曾指出,阐释总是依赖于由历史生活—文化背景所产生的先在性判断(参见《真理与方法》中文版)。如果像晚清公羊学那样抽空经书的历史文化背景,将会失去阐释经书的基础,导致“先见”的消失,最终只能造成经典之“意义的死亡”。这就是“始为尊经,终至疑圣”的公羊学在晚清走过的路径与康学所上演的“观念的悲剧”。康学由于未能分辨中西两种文化的特质不同,而对儒家经书本文横施暴力,结果不仅撕裂了文本中蕴含的原义,而收获的却只是一种激进浪漫精神的激活,最终导致了对于儒家经典的真理性和权威性的解构:“窃恐诋訾古文之不已,进而疑经;疑经之不已,进而疑圣,至于疑圣,其效可睹也。”(朱一新《答康有为第三书》,转引自《康子内外篇》,第155页)其实,早在康有为的《新学伪经考》与《孔子改制考》当年甫一问世,就有人深刻指出了这一最终结果。

戊戌变法的失败,也并不仅仅意味着一场政治改革运动的失败,这同时意味着,康有为借助于将儒学神学化以建立主体

性路径的失败,所以此后的梁启超也绝口不再提改制、伪经及康氏公羊学。但是那种激进全盘的整体性的反传统主义的大潮,却汹涌袭来,康学带来的灾难性后果终于为朱一新不幸而言中。在更深的层次上,这意味着两千年来已经充分建制化的儒家,从此开始了一个全面退出社会建制(institution social)的过程。如果我们今天意在复兴或实现儒学创新,首先需要应对的,恐怕就是晚清儒学内部今古汉宋诸家在面对现代性挑战之际的冲突与紧张。

康有为的《新学伪经考》意在辨“伪经”,而《孔子改制考》则意在辨“伪史”,这也正是民国初年为古史辨派的疑古史学所承继与标榜的两大主题(参见《古史辨》第一册,第23页)。正是康氏的公羊学,在进入民国时期之后其影响开始向史学领域扩散,即由辨“伪经”转向辨“伪史”。这也就是顾颉刚所谓“层累地造成的古史系统”说的学术前提。儒学的经书依托于历史,从辨伪经到辨伪史,颠覆了中国的古史系统,从而也就颠覆了儒家的道德哲学。进入人类学家格尔茨所谓渴求意识形态,使知识分子沦为形形色色的意识形态的追逐者的时期。史学家杨向奎则指出:“他们抨击了自古相传的古史系统,而这个古史系统不仅是历史问题,也是道德伦理问题。因为古代帝王被说成是道统所系,因而古史辨辩论的对象不仅是中国古代史,也是中国道德学及伦理学史。”(杨向奎《论古史辨派》,《中华学术论文集》,第32—33页)(关于这一问题的深入论述,可以参看王汎森《古史辨运动的兴起》)

依现代政治理论,社会政治权力的正当性,需要诉诸超越这一主权者之上的权威资源。这一资源可以是历史悠久的风俗规约、政教习俗,上帝的法则、自然法或者是一套宪政的安排与原则。而所谓整体性的反传统,自文化方面而言,摧毁古史也就摧

毁了儒家的经书原典,失去了中国政治权力正当性的来源。自社会基础方面而言,摧毁晚清的士绅社会则意味着在社会建制方面失去了连续性,晚清社会既然在权威资源与社会组织方面都已失去正当性,那么就只有依赖某种至善论的乌托邦重新建构政治社会组织了。百年中国,由于没有强大的社会中间层,无法构成独立自主的公民社会,这是自由秩序无法形成在社会结构方面的原因,因而中国社会总是陷于“一放就乱,一管就死”,始终无法走出政治全能主义与民粹主义民主交替循环的政治怪圈,应当说,其源大致在于此。

一个世纪前变法运动的失败,最终导致了帝制中国的解体,这一近代中国的大事变,深刻地影响了其后激荡的百年史。平心而论,康党在为变法维新运动设定的一些具体目标,如科举考试废除八股,兴办新式学堂等等并无过错。然而,由于他们在政治操作上的莽撞操切行事,政治理念上的激进偏颇与思想模式的浪漫唯理主义色彩,终于导致了维新变法运动的失败。在变法失败后中国社会政治思潮日益激进化,在近代思想史中,康氏被阴差阳错地视为“反动”与“保守”,弃之如敝屣。而其政治理念以及激进的思想模式,却被后人继承下来一直延续至今,成为一个隐蔽的至今未得到深刻反省的社会思想型模。

自当下回溯这一历史,我们会得到什么启示呢?

当年朱一新在与康有为往复论辩的过程中,曾经批评康氏的浪漫主义的政治解经学说:“夫学术在平淡不在新奇,宋儒之所以不可及者,以其平淡也。世之才士,莫不喜新奇而厌平淡,导之者复不以平淡而以新奇,学术一差,杀人如草,古来治日少而乱日多,率由于此。世急需才,才者有几,幸而得之,乃不范诸准绳规



矩之中，以储斯世之用，而徒导以浮夸，窃恐攻讦古人之不已，进而疑经，疑经不已，进而疑圣。至于疑圣，则其效可睹矣。”（转引自《康子内外篇》，第155页）自戊戌变法失败以后，素来被认为只有改朝换代而无政治革命的华夏社会大故迭起，革命相续。今日回看康有为的政治文化主张，“保守”云乎哉？

康党的变法失败了，辛亥革命成功了，其后百年中我们又经历了一连串的革命，但吊诡的却是，康氏所设想的那一社会模式即法国社会思想家所说的“原子化社会”（*société atomique*），却已俨然成型。而这正是历代君主所要实现而未能最终完成的任务，反而经由一连串的革命迅即完成了。革命是一种社会现象，指称着政治社会结构的急剧变迁。但是正如托克维尔所指出的，所有这些重大的政治和思想革命，都不过是由传统社会向现代开放社会转型的一个过渡阶段，而并不代表现代共和民主国家的实质（参见《旧制度与大革命》）。问题的症结在于，究竟是依赖社会中间阶层的逐渐发育和壮大，直接走向一个自由而平等的社会？还是重复秦汉政制模式那种不断削平社会的中间结构，实现宰制之下的平等，抑或是依赖某种建构性的意识形态，重建一个依赖等级特权为治的威权社会呢？以上三条道路，并各自代表了自由之中的平等、宰制下的平等以及威权统治下的不平等这三种不同的政治社会模式。后革命时期的这一社会结构限制了我们未来在政制上的选择。天真的唯理主义者往往认为可以依据简单的理性原则来重构整个政治社会，面对唯理主义的傲慢，当年托克维尔却认为，政体依然受到每一国家特定经历的制约。尽管同质化的力量通过日益增长的平等和现代思想传播而发生作用，每一国家特定的政治文化仍保留了某种独有的特征（参见[美]

詹姆斯·W·西瑟《自由民主的政治学》，竺乾威译，第175页）。研究当下中国未来的政治走向，离不开对从戊戌变法到辛亥革命的近代历史的研究理解，其意义也正在于此。遵循托克维尔的理路，努力去理解自戊戌变法以降近代中国的历史进程，我们就会发现，百年来的中国历史进程，不过是现代性在中国场域借以展开自身的一种特殊方式而已。

当代美国政治社会学家斯考波尔(T. Skocpol)，在考察了法国、俄国与中国的革命后认为，革命是发生(happen)的，而不是制造(make)的，社会革命是多种社会力量在某一历史时刻复杂交织的结果，而最终的后果超出了任何单个参与主体的意图(参见斯考波尔著，《国家与社会革命——对法国、俄国和中国的比较分析》，何俊志等译，上海人民出版社，2007年)。斯考波尔对于革命的分析借鉴了托克维尔的研究成果。托氏之所以比前人高明，就在于他引进了历史—社会学的维度。在辛亥革命发生之后，就连康有为也认识到：“自经革命，君臣之义已隳。”(康有为：“与徐世昌书”，《康有为全集》，第9卷，第409页)又说：“天所废之，谁能兴之；旧朝可无论也。”(《康有为政论集》下册，第679页)对于“大革命后的社会思想”(L'idées sociales après la Revolution)来说，经由大革命所造成的历史社会结构的剧变，不可能还原，因而必须立足于现有社会状况的背景来考虑未来。急风暴雨式的革命往往只注重整体性地继承君主的权力，而未能完善制度构建，但由辛亥革命正式发端的共和民主文化，已经成为当代中国政治文化的一个组成部分，因而后革命时期的国家构建，需要尽量包容吸纳革命所取得的正面成果，而不断加以完善。在近代革命已经将传统的等级为治的社会结构多次夷平过的中国，幻想以科层

官僚体系覆盖整个社会,已经失去了前提条件,更不要说在今天这样一个日益走向平等与民主化的世界上,所有依赖等级特权为治的正当性都已经被摧毁。要想实现当代中国的有效治理,最终实现中华文明的繁荣与复兴,就只有走向普遍的宪政与法治。

仅仅拥有了共和民主政体的架构,并不意味着能事已毕。共和政体之难,在于它依赖于公民的美德来维系,而公民的美德易于腐化,因而需要不断充实、创制、完善、更新。在这一意义上我们可以说,还是维新时代,还需要维新变法。我们如同那些身处“三千年未有之巨劫奇变”的清季之人一样,依然面临在相互冲突的政制模式与思想文化模式中作出自己的抉择,只不过时代的背景已经发生了转换而已。

### 主要参考文献

《康有为政论集》(上下册),中华书局1981年第1版。

《康南海政史文选》,沈茂骏主编,中山大学出版社1988年11月第1版。

《康子内外篇》,中华书局1983年第1版。

黄彰健,《戊戌变法史研究》,上海书店出版社2007年第1版。

孔祥吉,《戊戌变法奏议研究》,辽宁教育出版社1988年第1版。

茅海建,《我史鉴注》,生活·读书·新知三联书店2009年第1版。

[美]魏斐德,《历史与意志》,郑大华等译,贵州人民出版社1994年第1版。

学人志

## 韦伯的自由观

[芬兰]凯利·保罗南(Kari Palonen)/文

冯克利/译

人们通常不把马克斯·韦伯算做研究自由的理论家。相反,如帕森斯对“Stahlhartes Gehaeuse”的误译所示<sup>①</sup>,他的声望是来自他以“铁笼”论对当代世界的分析。此外显而易见,在英美有关消极自由和积极自由或自由主义自由观和共和主义自由观的争论中,韦伯也不易于被纳入反对的一方。他对英美政治和新教伦理虽有明显的同情<sup>②</sup>,但“英语‘社会’的习俗”<sup>③</sup>,也不符合他对自由的理解。

---

① 比较 David Chalcraft, “Bringing the Text Back In : On Ways of Reading the Iron Cage Metaphor in the Two Edition of *The Protestant Ethic*”, in *Organizing Modernity*, ed. Larry J. Ray and Michael Reed (London, Routledge, 1994), 16—45。译按:“Stahlhartes Gehaeuse”的字面含义是“钢硬的外套”。

② 这是 Guenther Roth 的主张,见其“Max Weber: the Would-Be-Englishman”, in *Weber's Protestant Ethic*, ed. Hartmut Lehmann and Guenther Roth (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 83—121。

③ Max Weber, “Zwischen zwei Gesetzen” (1916), in *Max-Weber-Studienausgabe* (以下略为 MWS) L/15 (Tübingen: Mohr, 1988), 39—41。

韦伯从未明确阐述过自己的自由观。在有关其著述的大量二手文献中,同讨论他是不是“自由主义者”<sup>①</sup>的情况相反,我也没有见过对他的自由观的系统阐述<sup>②</sup>。下面我打算先介绍一下韦伯对自由的理解的不同层面,然后指出它们之间的关联,由此评价他这种理解包含的超越其背景的独特含义。

韦伯的自由观对政治理论的意义,可以概括出以下几个要点。从贡斯当的角度看,韦伯肯定是个反对“现代自由观”的人。韦伯没有把个人自由和政治行动对立起来,而是认为它们之间有密切的关系。同严格的契约论思想家相反,韦伯在维护人的各项权利时,并不认为它们构成对政治的限制,而是把它们理解为政治行动的能力,这同他对竞争性市场制度的看法是一样的。这种非正统的信念,又和他对处境的分析有关,根据这种分析,自由表现为有着官僚化普遍趋势的秩序的对立面,而官僚化典型地呈现出毁灭自由的危险。只要想一想韦伯对“偶然性”(Contingency)的深入思考,就可以理解他对自由的常见依据的批判,以及他对替代官僚化的方案的寻求:“机会”(Chance)并不是无理解力的附属物,相反,它的具体的作用时机,在韦伯的方法论和政治学著作中发挥着关键作用。从“机会”的角度理解人的行动及其相互关系,使自由在他的著作中无所不在,也使人们能够把一切秩序理解为自由的产物。“机会”这个概念也反映着韦伯同二十世纪政治思想中的存在主义因素的

---

① Frantizek Draus 只讨论了相关的若干方面。

② 例如 Wilhelm Hennis 讨论过这个问题,见他的 *Max Weber Fragestellung* (Tübingen: Mohr, 1987), 另见 David Beetham, “Max Weber and the Liberal Political Tradition”, in *The Barbarism of Reason*, ed. Asher Horowitz and Terry Maley (Toronto: University of Toronto Press, 1994), 99—112.

关联,这可以从下文对萨特和韦伯的简短比较中看出。

## 一 多义的自由

马克斯·韦伯有意识地根据不同的背景含义使用“自由”(Freiheit)一词。在温克尔曼(Johannes Winkelmann)编的《经济与社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)的主题索引中,“Freiheit”这个条目被分为若干子目,“Freiheitsbegriff”(自由观)被当做一个按处境而有不同含义的概念。<sup>①</sup>处境是韦伯独特的规范用语(nominalistic language)的一个重要方面。因此必须从韦伯的概念架构中找出自由的语境。

韦伯的用语规范观的一种表现,见之于他经常在引文评注中使用“Freiheit”(自由)一词。他并不想确定自由的“真实”或“错误”的含义,而是以它的实际用法为起点。在他看来,当人们打算讨论自由时,必须对它有所限定:哪个方面的、对谁而言的自由?对此应当交代清楚。这种用语规范观,也可以作为分析韦伯本人的自由观的一条线索。密切注意韦伯的用语,以及他的著述的文本史,可以说是讨论“韦伯的自由观”的前提。

为了理解自由在韦伯用语中的语义范围,我将提到它的若干一般含义。其中一个明显的含义是这样一种观念:自由是与奴隶和农奴身份相反的状态,这种奴役状态包括易北河以东大庄园中

---

<sup>①</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. Johannes Winkelmann (以下略为 WuG) (1922) (reprint, Tübingen: Mohr, 1980), 890.

的农民和农业工人的不自由状态,韦伯在早期对普鲁士的研究中曾谈到过这些人。在韦伯看来,在不同的个人生活形态之间进行选择的机会,是一个同这些形态的支配权有关的政治问题。韦伯在他早期的农业研究中,讨论过当传统秩序显露崩溃迹象时,普鲁士农业地区出现的“自由神话”<sup>①</sup>。

另一种含义是指相对于帝国而言的国家独立或城市自治,这是《论城市》(*Die Stadt*)一书的中心话题。韦伯这方面的观点类似于“共和主义的”自由观,不过切不可把它同康德的自治哲学或民族自决的理想混为一谈<sup>②</sup>。

韦伯也从更具体的含义上讨论自由,例如作为结党自由<sup>③</sup>或学术自由<sup>④</sup>之基础的自由竞争<sup>⑤</sup>和自由辩论。对于韦伯, *Wertfreiheit* (价值自由)<sup>⑥</sup>有着双重含义:它既指摆脱既定价值前提的研究自由,又指作为政治选择之必要条件的自由,但后者不应以“科学”<sup>⑦</sup>的名义受到庇护。前一个方面在威廉皇帝治下的德国有重

---

① Weber, “Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik”, 7.

② 把马基雅维里作为范式的 Quentin Skinner, 在 “The Idea of Negative Liberty” 一文中赞成这种主张, 见 *Philosophy in History*, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 193—221。

③ 例如, 可比较 Weber 的 “Grundriss zu den Vorlesungen symbol 252。”

④ 参见 Max Weber, “Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland”, in *MWS L/15*, 215。

⑤ 参见 Max Weber, “Wissenschaft als Beruf”, in *MWS L/17* (Tübingen: Mohr, 1994), I—23。

⑥ 译按: “freiheit” 一词既有 “自由” 义, 又有 “谕选” 义, 韦伯的 *erfreiheit* 通常被译为 “价值中立”。考虑到这里的上下文, 姑译为 “价值自由”。

⑦ 韦伯论述这一原则共有三篇经典文献。



要意义,这不仅是因为职务任命(“阿尔佐夫体制”)<sup>①</sup>上的国家干涉,而且关系到施姆勒(Schmoller)有关人文科学要为国家服务的新财政学观点的重要作用。此外,韦伯所说的自由价值的特殊性,还在于他坚持政治家要承担决策责任,他认识到不能“用科学的发展”来解决政治问题,政治家必须做出自己的抉择。

在《新教伦理》中,韦伯把宗教改革运动造成的个人选择空间,同新教教义对生活导向实行严格管束的新形式做了对照<sup>②</sup>。他分析了限制和规范个人生活导向之选择的各种形式的工厂纪律<sup>③</sup>。韦伯认为,个人生活中的机会和对这些机会的控制,首先不是意味着在私人领域和公共领域之间划分界限。“生活导向”这个概念本身,就意味着个人选择及其条件和范围具有政治性质。

这些例子表明,韦伯对自由的说明有着“就事论事的”(subnarrative)性质,我认为这同解释韦伯政治理论的特点,以及同当代政治理论有关自由这个概念的讨论,都是有关联的。我这篇文章的任务是大体讲明一个角度,它可以使韦伯对自由的具体叙述更易于理解。以上谈到的各点,以及下面各节的讨论,可以被称为自由在韦伯那里表现出的不同维度:现代的、正当性的、制度

---

① 关于“阿尔佐夫体制(System Althoff)”,参见 Wilhelm Hennis, “Die volle ‘Nüchternheit des Urteils’. Max Weber zwischen Carl Menger und Gustav Schmoller. Zum hochschulpolitischen Hintergrund des Wertfreiheitspositulats”, in *Max Webers Wissenschaftslehre*, ed. Gerhard Wagner and Heinz Zipprian (Frankfurt: Suhrkamp, 1994), 105—145。

② Max Weber, *Die protestantische Ethik*, NWB ed. Klaus Lichtblau and Johannes Weiss (Bodenheim: Athenaem, 1993), 2—3.

③ Max Weber, “Methodologische Einleitung fsymbol”, 252.

的、偶然性的和存在主义的维度。

## 二 古代自由与现代自由：贡斯当和韦伯

近几十年来，以赛亚·伯林对消极自由和积极自由的二分，成了讨论自由时一个十分常见的起点。伯林把贡斯当视为“自由和私权最雄辩的捍卫者”，也是他本人捍卫消极自由的先驱<sup>①</sup>。斯蒂芬·霍尔姆斯批评过伯林，认为作为政治家的贡斯当本人，至少在王权复辟时期，不可能维护伯林的“消极自由”所暗示的那种非政治的私权<sup>②</sup>。

在讨论韦伯的自由观时，贡斯当对古代自由和现代自由的区分，似乎比伯林的区分更有意义。当然，韦伯或许很清楚贡斯当对两种自由的区分，以及它们在评价古代政体和现代政体的不同中所起的作用。韦伯在论述客观性的提纲挈领的文章中，引用过贡斯当的古代国家学说，以此说明理想类型的性质<sup>③</sup>。这是我所能发现的韦伯著作中唯一提到贡斯当的地方。

贡斯当从大革命后的自由的角度，给十七世纪有关古代人和现代人之间的争论带来了一个新的转折。在法国的背景下，他的著述近来一直被判定有着自由主义性质，它首先是政治的，而不

---

① Isaiah Berlin, “Two Concepts on Liberty”, in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 126, 163—164.

② Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven: Yale University Press), 44.

③ Weber, “Die ‘Objektivität’”, 206; 霍尔姆斯也提到过这一点，但我在有关韦伯的二手文献中没有看到它。

是经济的,并且和政治思想的共和主义传统相对立。<sup>①</sup> 不过也有人批评“自由主义”是个时代错置的名称:贡斯当本人并没有使用过这个词<sup>②</sup>。

贡斯当对这种区分的著名阐述,见于他在1819年的“古代人的自由和现代人的自由之比较”这篇演说。<sup>③</sup> 不过早在他的1798年的著述中,就可以看到这种观点,1814年它们以“征服的精神和僭主政治”为题发表<sup>④</sup>。这种观点是贡斯当整个代议制政府方案的一部分<sup>⑤</sup>。

贡斯当对古代自由和现代自由的区分,以及他对个人自由和政治自由的区分,就是为这一方案提供合理性的。他以历史的解释作为论战手段,驳斥了革命语言为古代世界的辩护。贡斯当的解释中还有一种对“现代性”的看法,根据这种看法,直接而广泛参与公共事务似乎是成问题的,这是退回到一个被理想化了的过去。

贡斯当在1814年把古代自由和现代自由的对立同两种形式的“享受”(jouissance)联系在一起:古代人确实从参与“集体权力”中得到享受;而现代人更喜欢个人独立。按贡斯

① 比较 Claude Nicolet, *L'idéal républicain en France* (Paris: Gallimard, 1982), 357, 479—484, 另见 Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France* (Paris: Gallimard, 1992), 246—247。

② Biancamaria Fontana 指出过这一点, 见其 *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind* (New Haven: Yale University Press, 1991), xiii。

③ Benjamin Constant, “De la liberté,” 233。

④ Benjamin Constant, “De l'esprit de conquête,” 234。

⑤ 根据当时背景对贡斯当政治理论的详细讨论, 见 Holmes, *Benjamin Constant*, and Fontana, *Benjamin Constant*。

当的看法,在现代条件下,牺牲个人享受既荒唐也不可能<sup>①</sup>。他比较了人类的两种理想:古代人从行动中享受,而现代人从思考中享受<sup>②</sup>。现代自由的政治要点是抵制专横的统治<sup>③</sup>。

贡斯当在1819年的演说,用详细的论证阐明了这种思想,这一论证与新的政治局势有一定关系:雅各宾的好勇斗狠已经变得不切实际,拥护君主制的极端分子变成了主要的批判目标<sup>④</sup>。这时他仍然从“参政”的享受同“保障私人享受”相对立的角度,使用“享受”这个字眼<sup>⑤</sup>。不过贡斯当也使用了权利的语言:当时的英国人、法国人和美国人就是从这些权利的角度理解自由的<sup>⑥</sup>。同古代人的积极参政相反,“我们的自由”是由“和平地享受私生活的独立”构成的<sup>⑦</sup>。

他的论证要点在于证明古代自由的不可取的后果。古代自由同“个人完全服从整体的权力”相一致。一切私人行动都受到严格控制;个人的独立性无立足之地。个人的行动是有限的、服从的和受压制的<sup>⑧</sup>。

古代的个人在公共事务而不是私人事务中行使主权,现代的情况恰好相反。个人在私生活中的独立,与他们有限的统治权相一致,甚至在自由国家也是如此。当他们有时行使这种权力时,

---

① Constant, “De l' esprit de conquête”, 182.

② 同上书,184.

③ 同上书,196—197.

④ 请比较 Holmes, *Benjamin Constant*, pp36—39, p501.

⑤ Constant, “De la liberté chez les Anciens”, 502.

⑥ 同上书,494—495.

⑦ 同上书,501.

⑧ 同上书,49.

也只是为了把它让渡出去<sup>①</sup>。这种差别与政治的规模、奴隶制的消灭和商业取代了战争有关,这些事情都加强了对个人独立的热爱<sup>②</sup>。

贡斯当的观点是要强调,切不可为了获得政治自由而牺牲个人独立<sup>③</sup>。他的论证是建立在对处境的分析上,据此,与古代世界相比,现代世界的个人生活更少受到政治生活的影响<sup>④</sup>。然而政治自由又是个人自由的保障,但这种自由的组织方式不同于古代自由<sup>⑤</sup>。贡斯当把这一原则同他对代议制政治制度的捍卫结合在一起<sup>⑥</sup>。

贡斯当的推理的特点在于,这两种自由观有着密切的联系;它们被划分成政治的一公共的领域和个人的一私人的领域;以及有关政治制度的结论。这种论证的前提是,在这三个层面上,古代政体和现代政体之间都存在相应的对立。

在韦伯列出的“各种自由”中,“Freiheit”(自由)与贡斯当所说的“古代自由”没有任何相同的含义。韦伯批评他的同代人缺乏“公共精神”,但他并没有把这称为缺乏“自由”。韦伯的含义范围完全属于贡斯当的现代自由观的范围。不过在这个含义范围内,他的自由观又与贡斯当的自由观有某些重要差别。

前面提到的韦伯的注释表明,他了解贡斯当关于古代城邦不

---

① Constant, “De la liberté chez les Anciens”, 496.

② 同上书, 499.

③ 同上书, 501.

④ 同上书, 511.

⑤ 同上书, 509, 511—512.

⑥ 同上书, 512—513.

是自由国度的批评。甚至在表达方式上也有些相同之处,古代农业和城市史属于韦伯的专长之一,因此他掌握着支持贡斯当之批评的第一手资料。

在《古代文明的农业社会学》中,韦伯尤其强调了作为“军营”的古代城邦和作为军队的公民大会(ekklesia)之最突出的军事性质<sup>①</sup>。在他看来,城邦中选举权的扩大,标志着一种“军事制度的民主化”<sup>②</sup>。这一见解同他在讨论城市的文章中对贡斯当的批评结合在一起,它继续着《农业社会学》中的问题。城邦的军事性质在这里被描述为军人技能(Kriegerzunft)<sup>③</sup>,这些军事义务,除了“人民法庭”的“审判”外,构成了限制个人自由的范式。如“民主制的”雅典所示,得到一定程度的自由,要以牺牲军事效率来换取。<sup>④</sup>

韦伯的一般观点是,在古代城邦的条件下,根本谈不上“个人生活导向的自由”<sup>⑤</sup>。生活导向这个概念表明他与贡斯当的观点有认知上的差异。自由不仅是权利的问题,也不仅是指不依附状态:它意味着对个人生活方式的抉择<sup>⑥</sup>。人生本身对于韦伯

---

① Weber, “Agrarverhältnisse im altertum”, 124, 另参见 262。

② 同上书, 108。

③ Weber, WuG, 809。

④ 同上书, 809—810。

⑤ 同上书, 809。

⑥ 虽然自 Hennis 的 *Max Webers Fragestellung* 出版以来,“生活导向”这一概念在韦伯研究中便起着主导作用,不过关于它以及类似概念并不存在系统的研究过程。我只想指出,韦伯在不同的场合都使用过这个概念,先是在对易北河以东农业的各种趋势的研究中(*Entwicklungstendenzen*, 472),后又在《新教伦理》、后来的宗教社会学研究、1906 年的俄国研究中,以及在《经济与社会》中较早的部分,例如对“游戏”(Spiel)在封建生活模式中的作用的评论(WuG, 650—651),而且还有他的方法论著作。

来说,并不是充足的目标,从他对医学延寿的看法中我们就可以了解到这一点。尽可能延长寿命不是一个值得不惜代价加以追求的目标,而是一种价值选择<sup>①</sup>。对于讲究语义的韦伯来说,毫无异议的、古典意义上的“美好生活”是不可能的,正像韦伯在《以学术为业》中所言,人人必须就他或她自己的人生意义做出抉择<sup>②</sup>。所以,和贡斯当的看法不同,韦伯用现代自由取代古代自由的做法,不能被解释成为了“思考的生活”(vita contemplativa)而放弃“行动的生活”(vita activa)。生活导向的个人自由,要求在一个更开放的行动空间内行使自由。在韦伯看来,控制或管理这个空间是现代政治的核心任务。

韦伯在研究古代和中世纪政治时对古代世界和现代世界的划分,是着眼于 homines politici(政治人)和 homines oeconomici(经济人)的对比<sup>③</sup>。不过对这种说法需要有所澄清。它指的是古代的“公民”(the politai or the cives)和中世纪的市民之间在“公民权”标准上的不同。古代的公民权,对于城邦的公民来说,“从本质上”是政治的,也就是说,是既基于某种“血统法”(ius sanguinis)原则,也基于行政和军事标准的公民权。

韦伯认为,中世纪的城市首先是个“商贸”(Handel und Gewerbe)单位<sup>④</sup>。根据韦伯的历史解释,现代公民权的起源与中世纪自治城市的活动有关。韦伯正是从这个意义上把现代欧洲公民视为 homines oeconomici(经济人)。不过这个名称并没有使他们

① Weber, “Der Sinn der ‘Wertfreiheit’”, 496.

② Weber, “Wissenschaft als Beruf”, 20.

③ Weber, “Agrarverhältnisse im Altertum”, 262; WuG, 805.

④ Weber, WuG, 804—805.

变成非政治的人。相反,市民总是有机会采取政治行动。“城市的气氛酿成自由的”(Stadtluft machf frei)原则<sup>①</sup>,这不仅是指农民摆脱奴隶身份的机会,而且构成城市反抗其形式上归属的帝国权力的基础。政治行动的权利——或用韦伯的专门术语说,机会——是通过归属于城市这个经济单位而获得的。

韦伯从这个角度,讨论了自治市反抗帝国的、世袭贵族的和后来国家至上的(etatistic)统治形式的机会和成果。韦伯的《论城市》以及《经济与社会》中讨论父权制和世袭贵族统治(Herrschaft)的一章表明,他根本不喜欢中央集权制现代国家的建立,因为这破坏了城市的自治。

现代人的“经济人”特点,使韦伯担心非政治倾向的增长,并使他寻找在现代条件下参与政治活动的机会。自十九世纪八十年代他致信赫尔曼·鲍姆加滕(Herman Baumgarten)后<sup>②</sup>,他一直批评当时德国的非政治趋势。虽然韦伯和贡斯当一样赞成代议制政府,然而他并不希望政治被职业政客所垄断。甚至在他的弗莱堡就职演说(1895年)中,韦伯就表示代议制必须以有政治觉悟的公民为前提<sup>③</sup>。

在《以政治为业》中,马克斯·韦伯采用了“业余政治家”(Gelegenheitspolitiker)这个概念<sup>④</sup>。他利用了“Gelegenheit”(有“时机”、“偶尔”和“即兴”等含义)这个词的双重含义:一个

---

① Weber, WuC, 742, 809。

② 发表在 *Jugendbriefe* 上, ed. Marianna Weber (Tübingen: Mohr, 1936)。

③ Weber, “Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik”。

④ Weber, “Politik als Beruf”, 41; 另参见 “Wahlrecht und Demokratie in Deutschland”, in MWS I/15, 155—189, 以及 “Parlament und Regierung”。



“Gelegenheitspolitiker”不仅是个偶尔参与政治的人,而且是个总有时间参与政治以控制职业政治家,或努力使自己成为职业政治家的人。在韦伯的用法中,它恰当地表达了以经济人为基础的文化中的公民这一政治理念。只要政治活动是自愿的、自我选择的,人们就会感到它是自由的。

### 三 自由的理据

对于古典契约论者,自由是权力的反义词。甚至十八世纪后期的人权宣言,也表现为能够建立一个政治权力所不及的“自由领域”的纲领。在《经济与社会》的“法律社会学”部分,以及在对俄国的研究中,韦伯都讨论过人权<sup>①</sup>。其方式表明他所持的观点不同于自由的经典理据。

在“法律社会学”中,韦伯承认自然法学说和社会契约论的历史作用,但他还是用奥康剃刀对它们做了剖析<sup>②</sup>。他的论说要点是,他认为没有任何先验的理由可以确定契约关系的扩大是意味着“个人决定自己生活导向的自由的扩大”,还是导致了“生活导向之强制性格式化的扩大”<sup>③</sup>。

韦伯不用自然法或类似的学说为有利于个人生活导向的政治寻求正当性,这既有哲学上的理由,又有策略上的理由。韦伯本人也从权利的意义上一——“自由的权利”(Freiheitsrechte)——

① Max Weber, “Zur Lage der bsymbol 252.

② Weber, WuG, 尤见 498—503。

③ 同上书,439。

谈论自由。但是他反对只把各项人权理解为限制政治权力的手段。相反,他为“自由的权利”或“权利意义上的自由”(Freiheit im Rechtssinn)找到的理据显然是政治的<sup>①</sup>。在韦伯看来,主体的权利是“权力的来源”(Machtquellen)<sup>②</sup>。这些权利是表达个人生活导向选择的政治手段。韦伯在法律形式主义中看到了保障,它使那些关心自己权利的个人——尤其在关系到他或她对自己的主动行为之法律后果的考虑时——的“自由活动范围的相对最大化”。这种观点无碍于这些权利在某些情况下成为控制工具的可能性<sup>③</sup>。

如戴维·毕瑟姆所说<sup>④</sup>,韦伯在1906年的俄国研究中,极为系统地讨论了个人自由和政治自由之间的关系以及人权的政治意义。根据他的分析,以“地方自治会”(zemstvos)这种自治组织为代表的反中央集权制的自由派,是反对沙皇独裁和官僚制度最为重要的运动<sup>⑤</sup>。司徒卢威(Struwe)等俄国自由派的纲领,明确捍卫“西欧的人权”的政治个人主义<sup>⑥</sup>。韦伯同情这一纲领,尽管他反对其中的传统依据。在另一段话里,韦伯明确接受“不可让渡的人权”这一基本的个人主义理念,并且认为“对于我们西欧人”来说这些权利已经成了老生常谈<sup>⑦</sup>。

---

① Weber, WuG, 399。

② 同上书, 398。

③ 同上书, 469。

④ David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics* (London: Polity, 1985), 44—49。

⑤ Weber, “Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland”, 263—269。

⑥ 同上书, p. 164, 另参见 p. 188。

⑦ 同上书, p. 269。

因此,对人权的捍卫显然有别于把法律置于政治之上的论证,相反,这些权利被视为政治行动的法律手段。虽然韦伯对沙皇制度的批判包含着反对专横的统治这种习见的“自由主义”观点,但是他认为,官僚化使统治变得非政治化的问题,仍然更具危险性<sup>①</sup>。

当韦伯在1918年寻找依然存在的个人自由的机会时,他也提到了作为西欧政治自由遗产之一部分的对人权的辩护<sup>②</sup>。韦伯这些分析的重要性在于,它证明了在他看来个人的和主体的权利,首先是个政治问题。权利是生活导向之个体性的手段,它们能够在政治中用来抵抗为秩序而秩序的日益临近的胜利<sup>③</sup>。

司徒卢威以及十九世纪和二十世纪初的大多数自由主义者自由申辩的另一种常见方式,是求助于“看不见的手”。在韦伯看来,这种论证不比古典自然法学说更可接受;这些人求助于个人之间的利益和谐<sup>④</sup>,这暗示着经济的非政治化。从韦伯有关农业的著述和他后来在《经济与社会》的概述看,他的经济理论不同于自由主义理论的地方在于,它指出了经济活动和经济关系的“冲突”性质。被理解为一场斗争的“经济”<sup>⑤</sup>,总是有其政治的维度<sup>⑥</sup>。在韦伯的论证中,竞争性市场的优点,不在于它为经济进步作出的最终贡献,而在于自由对垄断和集权趋势的抵制。

① 参见 Weber, “Russlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus”, 406—411。

② Weber, “Parlament und Regierung”, 222。

③ Weber, WuG, 503。

④ Weber, “Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland”, 165。

⑤ 关于“市场斗争”,参见 Weber, WuG, 48—53。

⑥ 请比较 Julien Freund, *Etudes sur Max Weber* (Geneve: Droz, 1990), 179。

韦伯对司徒卢威及其友人的严厉批评,针对的是他们那种多少依靠自发“进步”的历史哲学。他认为,个人主义和人权并不是“经济发展”的“必然”结果。当代“高级资本主义”同“民主”或“自由”并没有“亲和性”(Wahlverwandtschaft)。相反,“新的奴役场所”随处可见<sup>①</sup>。

韦伯把这种处境分析同一种规范性的建议联系在一起:“我们这些‘个人主义者’和‘民主制度’的捍卫者,有责任抵制这种潮流——资本主义的集权制和威权主义趋势,以及国家的官僚化趋势,而不是只充当‘发展趋势’的预报员。”资本主义同现代“自由”的关系,是独特的历史聚合体的产物。对于群众中的个人来说,自由,即赢得“不可让渡的自由和个性空间”,其唯一的希望之所在,是以尚未毁于官僚化的“生产无政府状态”和“主体意识”为中介的<sup>②</sup>。

韦伯在讨论俄国时,心里总是想着德国和西欧<sup>③</sup>。不论从他对德国和西欧的论述,还是从他对俄国的分析中,我们都能看到他对美法革命后欧洲政治和文化史的一些独特但没有明示的解读。这种分析提示了他在论证人权和议会政体中的自由的理据时,持有一种不同的观点。

在我看来,韦伯比十九世纪任何政治倾向的哲学家更明确地认识到,政治的民主化和议会制必然在政治中导致新的开放性,这是自由的一种重要表现。韦伯认为,自由的这个方面就表现在

---

① Weber, “Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland”, 269—270.

② 同上书, pp. 270—272。

③ 例如可比较 Weber “Russlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus”, 477—479。

政党竞争和政府更迭的可能性中。

马克斯·韦伯在对第一届杜马选举时俄国局势的分析中,已经强调过选举的关键作用。在《以政治为业》中,当韦伯分析十九世纪末英国和美国的政治家类型时,他是以这样的观点为前提:选举是与典型的议会政治相伴随的现象,它既意味着政府更迭的可能性,也意味着任何政府的临时性。这种临时性使得统治权可以通过代议制政府的形式,同政治自由结合在一起<sup>①</sup>。

韦伯正是从这个角度——而不是从任何民主的规范理想的角度——赞赏布赖斯、奥斯特果尔斯基和米歇尔斯对政党政治的研究<sup>②</sup>。他清楚寡头制和集权制趋势与政治生活中新的政党形式所造成的自由之增进有关,凡是渴望民族统一和有效率的政府的思想家,都多少有些嫌恶这种形式<sup>③</sup>。

上述作者和韦伯本人<sup>④</sup>对政党政治的研究,都提到了政治家减少或控制政治中的开放性的趋势和各种救治方案<sup>⑤</sup>。他并不认为政党的专业化、选举政治,甚至政党机器的建立具有危险性。

① 比较韦伯致米歇尔斯的信。

② James Bryce, *The American Commonwealth*, revised ed., 2 vols. (London: Macmillan, 1889); Moisei Ostrogorsky, *La démocratie et les partis politiques* (1903/1912; reprint, Paris: Fayard, 1993); Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (Leipzig: Klinkhardt, 1910).

③ 对那个世纪之交法国人争论的分析,见 Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable* (Paris: Gallimard, 1998)。

④ Christiane Senegaglia, “Analysen zur Entstehung der Massenparteien und zu ihrem Einfluss auf das Parlament; Ostrogorski, Michels, Weber”, *Parliaments, Estates, Representations* 15 (1995): 159—184; 另见韦伯致米歇尔斯的信: “Briefe 1906—1908” and “Briefe 1909—1910”。

⑤ 可比较 Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, 尤其是第 299—338 页。

只有结党自由变成一党垄断的趋势,才会造成危险。他从这些现象中看到的危险是,议会政治从内部封杀新的机会,并且在这样做时以较之古代政体更为激烈的方式,毁灭统治行为和政策的开放性。

#### 四 官僚化和政治机会

马克斯·韦伯从年轻时就一直是反政治论(apolitism)的激烈批评者。这种批评同他的整个历史视野有着密切的关联。政治和政治家的存在,是韦伯所说的西欧特殊形态(Occidental Sonderweg)的特征<sup>①</sup>,然而它也受到各种类型的反政治论的威胁,他把其中一些表现类比于古代文化中的现象。在这个方面,德国的自由党和社会民主党在政治上的无能,德国一般公民政治判断力上的不成熟,以及试图从“科学”中为政治问题寻求解决之道的倾向,在他的弗莱堡就职演说中就已经是重点批判的对象。他在分析这种反政治论时的着眼点,是专注于找出克服它们的现实机会。

大约从1905年开始,韦伯从官僚化趋势中看到了反政治论最重要的表现形式<sup>②</sup>。在他看来,这是一种在现代条件下回到反政治论的危险。韦伯认为,官僚制度在现代国家、资本主义企业和政党中都是一件不可缺少的政治工具。因此对于作为手段的官僚制度,应当同官僚化——这是十九世纪初的贡

---

① Weber, "Politik als Beruf", 38, 41; 另见 WuC, 793。

② 请比较 Weber, "Zur Lage der bsymbol", 252。

斯当不曾知道的——不可阻挡的趋势有明确的区分。官僚化的胜利使秩序和自由之间一种新的对立形式成为现实。因此,在批判普遍的官僚化时<sup>①</sup>,韦伯不但把“自由”理解为暴政或专制的对立面,而且理解为一般秩序的对立面,尽管他有时也使用“自由的秩序”(Freiheitliche Ordnung)的概念<sup>②</sup>。在这种批判中,韦伯不可能借助于对国家干涉的常见的批判意见,因为官僚化也涉及资本主义企业和政党等各种组织。在《农业社会学》的结尾处,韦伯提出了一个预言、一种历史解释,他认为官僚化终有一天会在资本主义中大获全胜<sup>③</sup>。“生产的无政府状态”将会被不可抗拒的秩序所取代,恰如古代埃及的情况一样。在为社会政策协会的会议撰写的稿子中,韦伯强化了他对秩序的批判,并且怀疑是否还有机会找到制衡这种不可避免的官僚化趋势的力量<sup>④</sup>。

对俄国的研究标志着韦伯变成了议会制政府甚至民主的更为明确的支持者。从随后几年写给弗里德利希·瑙曼的信中我们可以看到,他对于限制皇帝的权力、使政府更多地向德意志帝国议会负责的各种建议,表现出越来越多的关切<sup>⑤</sup>。同米歇尔斯依然坚持的那种实质性的平等主义相反,他认为在可预见的未来

---

① 比较 Weber, “Agrarverhältnisse im Altertum”, 尤其是第 277—278 页, 以及 “Parlament und Regierung”, 尤其是第 220—223 页。

② Weber, “Parlament und Regierung”, 278。

③ Weber, “Agrarverhältnisse im Altertum”, 275。

④ Max Weber, “Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik”, in GASS, 407, 414。

⑤ Weber, “Briefe 1906—1908”, 202—205, 546—547, 587—588, 711—715。

也许只有政治民主化是有可能实现的,但是事情“绝非如此简单”<sup>①</sup>。

在第一次世界大战期间,韦伯一再提出修改帝国宪法以改进议会和公众对国家官僚的控制的建议<sup>②</sup>。韦伯批判秩序和官僚化的经典之作,是他在1918年发表的《新政治秩序下的德国议会和政府》一书。韦伯在该书中重申了他的官僚化不可避免的观点,并且寻求制衡这种趋势的政治力量。这些文章的要点是,它主张在民主制度中维持一定数量的“‘个人主义’行动自由”的机会,作为控制官僚统治的手段,以及同在特殊政治问题上表现无能的官僚相对抗的政治家。<sup>③</sup>

在贡斯当看来,代议制政府的作用,在于它是和私人领域的独立及控制统治者相一致的政治自由的手段。在韦伯的视野中,同普选权和向议会负责的政府结合在一起的代议制,还具有为职业政治家的出现提供机会的优点。他们能够控制官僚,当然,他们也能够为了党内、议会、政府和行政机构中的职位而相互竞争。名副其实的政治家享有做出政治上负责任的选择的自由,而这在官僚的思维和行动风格中是不存在的。自由和秩序的对立,也见于理想类型的政治家和官僚之间的对立<sup>④</sup>。不过职业政治家只能从作为“业余政治家”的听众那儿得到正当性。

---

① Weber, “Briefe 1906—1908”, 423.

② Max Weber, “Vorschläge zur Reform der Verfassung des Deutschen Reichs”, in MWS I/15, 116—128; “Wahlrecht und demokratie in Deutschland”.

③ Weber, “Parlament und Regierung”, 222.

④ 比较 Weber, “Parlament und Regierung”, 223, 以及 “Politik als Beruf”, 53—54。



就此而言,自由对于韦伯来说也意味着同古代自由的明确对立。韦伯虽然也谈论公民的平等<sup>①</sup>,但这并没有阻止他区分出他们的参政因为选择、政治才干或政治信誉而有程度之别。

韦伯虽然反对“古代自由”,但是他对政治家的行动自由的赞美,有点类似于古代共和国对政治家之高超技艺的赞美。他反对自由主义者、社会主义者或无政府主义者的观点中所共有的一种怀疑态度,这种观点把行动理解成应受到法律制约的一种特权或随意性。韦伯把法律视为政治斗争的手段,而政治斗争是自由最具体的表现。韦伯对德意志帝国的标准市民的批评,针对的就是他们的消极顺从的精神<sup>②</sup>。我们可以把他的业余政治家的概念解释成与顺民(Untertan)相反的积极力量,解释成在反抗官僚命令的战斗中具有政治上自我理解力的公民类型。

## 五 自由与偶然性

基于这一背景,我认为,根据“机会”这个核心概念讨论一下韦伯对人类科学的认识、他的行动理论以及他后期的政治著作,是有重要意义的。行动理论也为他对“自由”(Freiheit)是生活导向之前提的讨论提供了一个视角<sup>③</sup>。

韦伯在思考受到官僚化普遍趋势支配的当代处境时,没有满足于用宽容和多元主义的观点去赞扬自由。如以上分析所示,可

---

① Weber, “Wahlrecht und Demokratie in Deutschland”, 167, 172.

② Weber, “Agrarverhältnisse im Altertum”, 278; “Wahlrecht und Demokratie in Deutschland”.

③ 对这一观点的明确表述,见 Weber, *Die protestantische Ethik*, 14。

以把他的观点概括为两条主要原则：“作为向着变革开放的自由”和“作为冲突的自由”。它们都强调自由不是指行动的结果或人类行动所要达成的目标，而是指行动的条件。为了理解作为自由的两个维度的冲突与开放性之间的关系，我们必须具体讨论一下韦伯的行动理论，深入思考它对他的政治理论的重要意义。

韦伯在他有关科学教育的论战性或概述性的文章中，也讨论过自由的哲学问题，不过他倾向于把这种问题从“形而上”的层面转移到经验研究的层面，而且总是有着某种政治上的暗示。韦伯的论战矛头不但指向自然主义和进化论，而且指向决定论和反决定论的存在主义学说<sup>①</sup>。在1904年的“论客观性”(Objektivität)一文中，韦伯概述了“文化科学”(Kulturwissenschaften)的纲要，其中人的自由没有被局限在行为的可知性范围，而是开始于这个范围之外。简言之，自由就是指行动的偶然性<sup>②</sup>。

韦伯是从终极意义上(finalistic)理解行动。但是他的观点的要点在于克服目的—手段的二元论而又不否定它。在他的概括性讨论中，这种二元论既从起源的角度与“机会”相关，也从事后观察的角度与“副产品”(Nebenfolgen)相关<sup>③</sup>。“副产品”就包含

---

① Weber, "Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie", in GAW, 1—145.

② Weber, "Die 'Objektivität'", 有关的解释参见 Kari Palonen, *Das "Webersche Moment": Zur Kontingenz des Politischen* (Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998), 111—142。

③ Weber, "Die 'Objektivität'", 149—150。我认为，英语中把“chance”(机会)译成“probability”(或然性)是错误的：这个词是指机会的大小，而没有指明它们的存在，所以我或是直接采用德文，或是把它译成“chance”(机会)，并从韦伯的意义上使用它，即它没有(偶然性)的含义。

在某些特殊的机会之中,它们意味着一些出人预料的事情。韦伯的观点是,总会出现一些副产品:在事件之前,机会的范围只有一部分是可知的。

机会和副产品表明了“客观可能性”的“行动面貌”,韦伯在同爱德华·梅耶(Eduard Meyer)的论战中,从历史过程的角度讨论过这一点<sup>①</sup>;这些概念也暗示韦伯思想中有一个更为一般的前提。它们为韦伯关于自由就是开放性、它取决于人类行为的多样性和相互冲突的具体观点提供了正当理据。按照这种观点,自由是行动之开放性的条件,它使任何预先决定的计划不但不可能彻底实现,而且是不可取的:副产品能够使事先选择的目标之不可取性昭然若揭。自由和机会范围——事后的副产品表明了它们的一些不可预料的形式——有关,而不是和选择某些明确的目标有关,因为这些目标总是同机会范围有关。

韦伯在反驳梅耶时,把政治家描绘成行动者的楷模,在他们的行动处境中,行动既是偶然的又是可以认知的。历史学家也应根据这个楷模研究过去的处境,为了理解已经成为现实的行动过程,把它们视为除了已发生的行动外也可能产生另一种行动的处境<sup>②</sup>。

在韦伯的视野中,“可能性”(Moeglichkeit)似乎比“现实”(Wirklichkeit)更为真实。在他的透彻的知识观中,“现实”在说明事物上仅仅是个作用有限的概念,这些事物是根本不可能被完全

---

① Weber, “Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik”, in CAW, 215—290.

② 同上书, pp. 267—268。

概念化的<sup>①</sup>。相反，“可能性”在行动者的经验中是“真实的”，它是向着行动开放的机会，是行动中应予考虑的副产品<sup>②</sup>。志在改变现实的常规目标和手段，总是同这种行动中的双重可能性联系在一起。因此，与把机会和副产品视为次要因素或既定因素的简单的手段—目标模式相比，对不同的行动过程的“权衡”变得更为复杂，也更为必要。

对于韦伯所说的“机会”，不应把它理解成一种非正常的机会，而是一种少有的机会，即“kairos”这个古典概念所具有的含义。人类的处境总是有些机会可以利用，有着采取不同行动的可能性，即或它们的实践意义也许并无区别。政治上重要的问题，首先不是人们能否利用机会，而是人们能否在各种处境中形成机会，权衡它们的危险程度，并从中做出选择。

我这里要强调的是，韦伯这种知识和行动理论的模式，也见于他对个人生活导向的观点和他的政治理论。我认为，在这两种情况下，他的观点都可以用“作为（人类行为的）机会的自由”这一公式来表示。它不仅“承认偶然性”（罗蒂语），而且像波科克的政治公式所指出的，它还“对付偶然事件”<sup>③</sup>。事实上，自由和行动、生活导向和政治，对于韦伯来说，只是对机会这种复杂现象不同方面的命名而已。

---

① Weber, “Roscher und Knies”, 15, 35.

② 请比较韦伯针对俾斯麦强权政治中“不可能的技巧”，而为“可能的技巧”所做的辩护，见“Der Sinn der ‘Wertfreiheit’”，514.

③ Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 26, 46; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 156.

但是,我虽然提到波科克的公式,却并不想把韦伯对政治和偶然性的看法等同于马基雅维里的看法。韦伯的偶然性不应被理解为“命运、美德”(fortuna, virtus)和腐败之间的关系。从韦伯的角度看,官僚化的普遍趋势已经使命运从当代世界的经验中消失了。在韦伯的编年史中,偶然性是从客观可能性、从他的行动理论中的“机会”角度来认识的<sup>①</sup>。

在韦伯的认识架构内,自由指行动,尤其是政治中的三种偶然性。首先是“充足根据”的缺乏,行动者必须在各种行动过程和方式中进行选择。其次是一切选择方案的脆弱性——即使不是无效性,即它易于失败或改变意义,这归因于背景中的行动的副产品,它要求行动修改原来的选择,并为行动提供机会<sup>②</sup>。第三种偶然性是行动本身所固有的,是行动所呈现出的特征,它使行动可以根据机会和副产品加以理解。这种观点利用了处境中的各个方面,例如别人的行动和各种机会的历史组合。

不言而喻,与目的论的和规范—手段的自由观相比,韦伯的作为偶然性的自由,既难以把握,又有消除幻想的作用,它同“除魅”(Entzauberung)的历史过程有关。除了总是有机会以相反的方式采取行动外,它不做更多的许诺,但这些机会都不是“百分之百”的机会。机会的可实现性绝不是确定的,对它们的副产品也不可能做具体的评估,为了阻止利用某些机会或改变其后果,其他行动者的行动也许会受到故意的阻挠。然而,这种处境中也包含着学习应付偶

---

① 更为细致的讨论见 Palonen, *Das "Webersche Moment"*, 尤其是 130—142, 209—216。

② 请比较 Weber, "Politik als Beruf", 75—76。

然性的条件,这就是在“行使”人的自由和政治自由。韦伯本人对“作为偶然性的自由”的“机会主义”结论始终持批判态度,他要求政治家成为这样的人:他们在判断和利用机会时,应当有价值选择的明确顺序<sup>①</sup>。

关系到个人生活导向的选择,总是包含着政治因素。在韦伯的规范用语中,政治选择永远是与对手、盟友及追随者处在一种不确定关系中的个人行为。个人选择涉及偶然性的组合条件以及对机会范围的管理,但是这些选择也是开创新局面的范例,因为它们已经改变了可以利用的机会范围。

## 六 韦伯和存在主义的自由

如我所言,韦伯认为,在选择行动时面对偶然性之多种自由的人,政治家是可以成为他们的典范的:职业政治家的选择虽然和“业余政治家”本人的生活导向无关,但是对个人的生活导向之偶然性的洞察,却使他有机会以职业政治家为榜样。韦伯在《以学术为业》中谈到的“个人活动之终极意义”<sup>②</sup>的“存在主义”模式,类似于政治家的处境。这种自由的个人的和政治的方面,可以根据他把作为偶然性的自由概念视为行动之实践原则的观点而得到理解。

反过来说,个人的生活导向也可以成为其他人的典型政治行动的楷模。在十九世纪的政治化现象——政党、投票、选举——受到

---

① 请比较 Weber, “Politik als Beruf”, 73—76。

② Weber, “Wissenschaft als Beruf”, 20。

内部官僚化威胁的时代,这一点尤其重要。韦伯的自由观既标志着与“自由主义的”和“共和主义的”自由观的决裂,也标志着一种新型自由的开始,它既是个人的,也是政治的。

这种自由——虽然其鼓吹者不太可能承认“受益于马克斯·韦伯”——已经成为二十世纪欧洲大陆政治思想的重要组成部分。从某种意义上说,可以把韦伯视为“存在主义”自由观的先驱。基于这一原因,我打算比较一下萨特的观点,以此结束我对韦伯的自由观的分析。萨特也是以人类永远是自由的、不自由是人类自由的产物以及个人自由总是政治的这些预设作为起点的。

萨特在《存在与虚无》中的著名表述是,人类“命定是自由的”<sup>①</sup>。这种说法的政治意义是,对自由的限制是从内部产生的,是自由行动的结果。生活导向的自由的一个维度,也表现在选择范围极狭小的处境上,这明显反映在萨特的戏剧中。萨特在《辩证理性批判》中的自决权观念,象征着命定自由的处境中的政治环境<sup>②</sup>。人类处境中具体的偶然因素,在《存在与虚无》中是个消极的事实,在《辩证理性批判》中,“短缺”(manque)是人类历史的一种消极条件,是使历史成为可能的“匮乏”(rarete)。萨特在《辩证理性批判》第一卷里对自由之自动消失的说明,揭示了自由的极端存在主义的许诺如何有可能变成一种实践中完全不自由的状态,在这种状态下,实践(praxis)的自决权因为异化而失效。

---

① Jean-Paul Sartre, *L'ymbol* 234.

② Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, vol. 1 (1960; reprint, Paris: Gallimard, 1985), 尤见 666, 672.

然而,恢复自由的计划从一开始就受制于异化的趋势<sup>①</sup>。

韦伯的《经济与社会》的第一章<sup>②</sup>,可以说类似于萨特在《辩证理性批判》中的讲述。在韦伯看来,从任何行动者都有某些机会,他总是有一定的“权力份额”(shares of power)可以支配这种形式的意义上说,自由是无所不在和不可异化的。韦伯以人类行动以及个人之间的关系为起点,建构起一个社会秩序网,在这个秩序网的特定秩序类型中的机会,每一步都要进行重新构造和排列。这里的要点是,较之萨特的观点,韦伯的说法纯粹是形式的:他只想把严格秩序的形成理解成个人之间的行动和关系的产物。此外,作为统治机构(Herrschaftsverband)的国家<sup>③</sup>,仅仅是一个各种机会的聚合体,而这些机会的实现从来就是不确定的。韦伯见解的存在主义含义在于他认识到即使严格而极端官僚化的秩序,也不具备其自身本体论意义上的存在价值,它们的正当性是建立在特殊的机会结构上。作为自由之表现的这种选择机会,使任何正当性都是脆弱的,它受制于突发的侵蚀或不正当的政策。

当然,韦伯与萨特的不同之处是人所共知的。韦伯丝毫不想接受黑格尔的辩证法,我也不认为萨特式的改造会让韦伯更乐于赞成它。萨特虽然对革命改造能否实现持怀疑态度,他对革命的同情却和韦伯相去甚远。这种分歧的理论基础也许是这样一

---

① 关于作为两个对立概念的“自决权”和“异化”,参见 Kari Palonen, *Politik als Vereitelung: Die Politikkonzeption in Jean-Paul Sartre's Critique de la Raison dialectique*.

② Weber, WuG, 1—30.

③ 同上书,28—30.



事实：对于萨特来说，可能性意味着设计未来，而在韦伯看来，“机会”是在当下的处境中就可以利用的<sup>①</sup>。

虽然存在着这些不同，不过从唯名论的角度看，在自由的论证架构上萨特和韦伯之间却有令人奇怪的相似之处。毕竟，自由、权力和政治在他们两人看来都不是对立的观念，恰恰相反，它们是同一种现象的不同表现。从这个意义上说，把萨特解读成“韦伯式的”思想家和把韦伯视为存在主义自由的政治理论家，都能给人以新的启迪。

---

<sup>①</sup> 参见 Palonen, *Das "Webersche Moment"*, 272—273。

## 与过去相遇：斯金纳访谈\*

Petri Koikkalainen and Sami Syrjämäki/著

周保巍/译

1. 你是什么时候,又是因为何种缘故而对政治理论及其历史产生浓厚兴趣的?

在勉力回答你所提问题之前,我或许首先应该对你们的访谈致以深深的谢意,感谢你们对我的学术工作表现出如此浓厚的兴趣。我当然会尽可能如实地回答你们所提的问题,但是,我想强调的是:从一开始,我就充分意识到这样一个事实:人们总是易于编造,甚至是无意识地去篡改历史。我知道有些学者在讲述他们的思想和学术历程时,愿意把其讲述成由一系列的机缘巧合所组成的传奇故事。但是,对我而言,危险来自相反的方面。我是一个特别有条理的人(terribly tidy person),我要防止的是这样一种欲望——编造出一个水到渠成、顺理成章的故事。事实上,我已经充分意识到:我整个学术事业的发展并不是线性的(line-

---

\* 该译文原题为“On Encountering the Past: an Interview with Quentin Skinner”,载于 *Finnish Yearbook of Political Thought* 6(2002), pp. 34—63。

ar),其中既有许多中断和停滞(halts),也有许多的曲折与回环(swerving around),这是因为在我的整个学术生涯中,我总是试图不断地吸收他人的洞见和发现。所以,我所要讲述的并不是一个平铺直叙、一帆风顺的故事(no simple story)。

然而,你们所提的第一个问题——问我何以开始变得对政治理论及其历史感兴趣,对我却大有帮助。因为我现在发现,作为一个终生以史学为志业的人,除非以叙述的形式,否则,我根本就无法给出解答,甚至也无法进行思考。所以,在这次访谈中,我乐意以“叙述”开始,就我个人而言,我愿意从我的中学时代讲起。在高中最后一年的国家考试中,有一门专考“英国近代史”,作为整个考试的一部分,主考官希望我们能读一些那个历史时期的经典著作。其中包括托马斯·莫尔的《乌托邦》。关于《乌托邦》,自那以来,我已经写过好几篇专题论文。<sup>①</sup>另一本必读的著作是托马斯·霍布斯的《利维坦》。对于霍布斯的《利维坦》,我最近出了一本专著,即《霍布斯哲学中的理性和修辞》。<sup>②</sup>现在,我仍然珍藏着高中时代购买并圈阅的这些书。我有时甚至想,当我回顾自己作为一个学者的学术生涯时,我所努力去做的正是为那些在遥远的过去最初浮现于脑际的疑惑寻找答案,在那时,我还不知道如何解答这些疑惑。

在高中时,我们并不需要研习政治理论,但是我自己做了许多这方面的阅读。其中有本书是威尔顿(T. D. Weldon)的《政治学的

---

① More's Utopia', *Past and Present* 38 (1967), pp. 153—168; "More's Utopia and the Language of Renaissance Humanism" in *The Languages of Political Theory in early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden (Cambridge, 1986), pp. 123—157; "The Lessons of Thomas More", *The New York Review of Books*, 14 August 1978, pp. 57—60.

② *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge, 1996).

语汇》(*The Vocabulary of Politics*)。时至今日,我仍然记得我初次阅读它时的那份激动和雀跃,因为它对于那些人们信以为真的政治观点之浮华不实进行了无情的揭露。这本书在我身上留下了难以磨灭的印迹(indelible mark)。然而,最让我记忆犹新的是我首次与哲学和史学之“交集”的相遇——与“哲学史”和“历史哲学”的相遇。在我所说的那段时间里,也即1950年代末,要想进入牛津大学和剑桥大学,必须要通过一种专门考试,如果你想参加其中任何一种类型的奖学金考试,你就不得不在学校多待几个月,并做额外的大量阅读,我选择的是历史学方面的奖学金,而且我们被警告说,这种考试总是特别强调学生要对一般的史学方法问题有一些见解。所以我就开始阅读一些相关著述,并发现我立即被深深地吸引住了。老师们专门推荐我们去读柯林伍德的《历史的观念》。我对这本书着了魔,并找来柯林伍德其他的一些著作加以阅读。特别是他的《自传》。另一本我找来阅读的书是罗素的《西方哲学史》。我从不会忘记它所带给我的那种触电般的感觉,这并不仅仅因为其四处弥漫的自信以及轻松俏皮的文风(glittering prose)。虽然早已时过境迁,但是我至今仍能记诵其中的许多精彩段落。现在,我或许对罗素在书中所下的许多历史判断不敢苟同,但是在那时,这本书在让我感到愉悦激奋的同时也再次让我深信:像罗素这样一个伟大的哲学家也可以如此严肃地从事历史研究,与此同时,作为一个精于学院派散文(academic prose)写作的高手,罗素总是我所效法的典范,尽管无论如何我也不可能与之比肩。

2. 你可以简略地描述一下你刚开始从事思想史研究时的学术风气吗?

我是1962年6月获得剑桥大学的学士学位的(这也是我一

生中所获得的唯一学位),并被遴选为剑桥大学基督学院的研究员(我现在仍然拥有这一职位)。那时,我刚满 21 岁。我被任命为“基督学院”历史系学生,特别是那些专门研究政治思想史的学生们的导师。需要解释的是:在剑桥大学治史,总是有机会专攻思想史和政治思想史。在这些方面,我受过良好的教育,那时约翰·布朗(John Burrow)、邓肯·福布斯(Duncan Forbes)和彼得·拉斯莱特(Peter Laslett)都是这方面的顶尖高手。所以,在这方面督导学生,我并不是毫无准备,尽管我毫无教学经验。至于我自己的研究,“基督学院”并不希望我去攻读博士学位,故而我从没有受到过任何正式的导师指导。“基督学院”的主事者们对我信任有加,让我由着自己的性子做研究,或许他们只是认为我正在进行刻苦的钻研。但是,在那时,就我这个年龄的年轻人而言,可能花在个人问题上的时间要比花在学术研究上的时间为多。

正如你善意地提到的,在那个时候,对于你我这样主要对政治观念及其历史感兴趣的人而言,思想舞台看上去有些冷清和荒芜。在阅读威尔顿(Weldon)著作的过程中,我已经确立了这样一种信念,即哲学家总是荒谬地认定,对相关的道德和政治问题,他们总会有些真知灼见。但是与之相反,威尔顿总是敦请我们去研究“政治的语汇”,正是在政治语汇中,政治问题才得以形塑。在某种程度上,我一直保留着威尔顿所秉持的某种怀疑主义,正是带着这种怀疑精神,威尔顿着手展开了他的精彩研究。例如,他曾雄辩地阐明,我们谈论“权利”,以及我们可以说拥有多少种“权利”,这或多或少都是毫无意义的,因为它错误地认定:任何一种“权利观”总是有其本体论的根基,但实际上,它们只是一种褊狭的意识形态实践的一部分。我认同这种观点,并且我认为,我

又进一步发展了这种怀疑主义,因为一直以来,在我看来:我们用以表达诸如“自由”、“平等”等等概念的术语只有在其兴起的文化语境中才能得到正确的理解,所以这一类型的问题——“‘正义’或‘平等’真正意指什么?”是毫无意义的。然而,就我而言,只是到最近,我才对这个问题有了更深入的看法。我真正想强调的是:在那时,当我的学术生涯刚刚起步时,研究“规范的政治理论”(normative political theory)的想法看上去已经略显过时,甚至有点荒谬。

为什么“分析哲学”看上去还有点吸引力?更深层的原因在于:一种具有浓厚实证主义取向的分析,即强调“事实”和“价值”之间的二元区分,在那时的,至少是在英语世界的哲学中,仍然广受信赖。我们不仅被告知:在很大程度上,价值判断是一个私人问题,而且被告知:世界上存在着一个事实领域——在其中,人们仍然可以保持“价值中立”或者“价值无涉”。在那时,带着这样一种雄心——锻造出真正的政治科学,大家都一窝蜂地去研究所谓的事实问题,而对研究价值问题则唯恐避之不及。政治理论家的确当使命,也因之被视为是锻造所谓的“经验理论”(empirical theories)。而这种所谓的“经验的”理论,实际上就等同于用比较抽象的术语对现有政治实践进行重新表述。在这样一种强大的学术文化的压力下,在1960年代,我自己花了相当多的时间来阅读此类文献,并最终写了一篇有关经验理论的相当悖谬的(a rather bad-tempered)文章,但是,我很快就发现:对我而言,这种路径索然寡味。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> “The Empirical Theorists of Democracy and their Critics: A Plague on Both Their Houses”, *Political Theory* 1 (1973), pp. 287—306.

如果我们转向那个时候政治理论方面的历史研究,我们同样可以发现:我们正在扫描的思想图景也相当不佳。“观念史”之所以受到轻视,其中的一个主因是马克思主义的威力和影响,不是作为一种实体性的哲学,而是作为一种史学方法论。重要的是要记住:在二战之后的数十年间,历史研究中的唯物主义路径已经变得极富影响力。这主要体现在“年鉴学派”的兴盛,以及其典范性著作——布罗代尔专门研究十六世纪地中海世界的鸿篇巨制《腓力二世时期的地中海世界》——的巨大影响上。布罗代尔向我们展示了一种“整体史”,在其中,“经济决定论”反过来包裹在一种“地理决定论”的外衣之下,也即如布罗代尔所说的那样:“首先出场的是群山。”地理决定经济,经济决定社会和政治生活,基本上没有为心智生活留下任何空间,除了作为经济生活的一种“副像”(an epiphenomenon)。实际上,在布罗代尔的著作中,我们看不到心智生活的任何踪迹。

无论就思想史的地位而言,还是就思想史研究的方法论而言,这种马克思主义的研究路径都具有一种致命的影响。在其浓重的阴影下,作为一门学科,思想史要么作为一种边缘化的研究旨趣而孤独地存在,要么作为一种辅助性的研究而存在——其存在的价值旨在证明“经济基础”决定“上层建筑”这种解释模式的合法性。在我们这一代学者中,这种研究路径最重要,也最为典型的文本是麦克弗森(C. B. Macpherson)的《占有性个人主义的政治理论》(*The Political Theory of Possessive Individualism*),该书于1962年首次刊行。麦克弗森把十七世纪的政治理论看做是围绕着一个主轴而演化的,并且把“从霍布斯到洛克”(它是这本书的副标题)这一段历史时期的思想演进看

做是一个正在萌芽的“资产阶级”社会在意识形态上的直接反映。

然而,在1960年代,对于与我趣味相投的一些人而言,那时的思想舞台之所以看上去缺乏生机、毫无吸引力,还有另一层重要的因由。在那时,对于哲学史研究的意义,广义而言,对于思想史研究的意义,人们普遍秉持这种观点——现在也依然为一些哲学家所信奉:它告诉我们,在道德、政治、宗教思想中,或在其他类型的思想中,存在着一些经典文本,而这些经典文本则以“普遍观念”(universal ideas)的形式包藏着一种“永恒智慧”(dateless wisdom)。我们还被进一步告知:我们可以希望从探究这些“永恒要素”(timeless elements)中直接获得教益,因为它们具有“一种永恒的相关性”(a perennial relevance)。而这些设定反过来又对“应该如何写哲学史”这一问题产生一种被普遍接受的想法。我们被告知:我们必须专注于经典文本,特别是要专注于那些显然以一种“相关的”方式正探究、解决我们目前所面临难题的经典文本。其结果显而易见:这些研究是尽可能地反历史(anti-historical as possible)。我们还被明确地警告:如果让自己误入歧途——去考察这些经典文本所由以产生的社会条件(状况)或思想语境,我们将失去对于“永恒智慧”的洞见,并因之失去研究的整个意旨或意义。

在学术研究的起步阶段,对于这种腐朽的学术秩序,我感到不可遏抑的愤怒,并最终通过我的论文《观念史中的意义和理解》对其发动了一场恐怖主义袭击。这篇论文刊于1969年,但是,我是在1966—1967年间将其完稿的,但是当我试图将其刊发时,我遇到了许多意想不到的困难。它最终发表于《历史与理论》杂志(第8期,



第3—35页,1969年)。<sup>①</sup>我现在再也不想以这种方式写作了。在我今天看来,这篇文章的许多内容在哲学上属于判断不佳(ill-judged),同时也有些火气过旺(abusive),当我近来对它加以修订并再版的时候,我删去了其中近一半的篇幅。我之所以把它挑出来,是因为它正好聚焦于我刚才所提及的两种学术正统——“经典的”(canonical)研究路径和“副像的”(epiphenomenal)研究路径,这篇文章尽最大限度地去批驳这两种传统,至少是去嘲讽这两种正统。

然而,我必须补充的是:1969年所刊行的与之相类,然而却更为重要的著述是约翰·达恩(John Dunn)的《约翰·洛克的政治思想》。对于如何将“哲学史”写成真正的历史,这部著作的“引言”提供了同样的诠释(尽管较为心平气和)。同时,与彼得·拉斯莱特和约翰·波考克(John Pocock)一道,约翰·达恩在其著述中不仅践行了他所宣扬的信条,而且随后以所谓的“剑桥范式”创作出了最早,也最为成功的研究性著作。

3. 自1960年代起,你早年出版的一些著述许多都是与霍布斯有关,而你1996年更是出版了一部重要的著作《霍布斯哲学思想中的理性与修辞》,你可以告诉我们,在你的研究中,为什么霍布斯如此重要?

对于这个问题的回答与我刚才所说的有关。我之所以决定专门研究霍布斯,原因是多方面的,既有方法论上的考虑,又是历史方面的考虑。我已经提及麦克弗森(C. B. Macpherson)刊行于1962年的著作,正是在1962年,我开始了自己的研究生涯。对于

---

<sup>①</sup> “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory* 8 (1969), pp. 3—53.

那些原本就存在的对于霍布斯哲学所做的那种高度“化约主义”(reductionist)的解释,麦克弗森的诠释又赋予其一种新的显要性。这种“化约主义”的实践,已经由克里斯托弗·希尔(Christopher Hill)和其他马克思主义史学家(他们研究“英国革命”)的学术实践而广为流布。然而,当我开始进行研究时,霍布斯哲学诠释传统中的另一个更为重要的支脉在那时颇为风行的另一种方法论中兴起。正如我所说的那样,该方法论采取了这样一种形式:从“经典”中挑选文本,并对它进行一种纯粹内部性的诠释,并带有这样一种终极目的——看文本对政治哲学中的“永恒问题”有何见解。霍布斯的政治哲学,正如在《利维坦》中所阐述的那样,一般被视为是致力于思考“政治义务”(political obligation)概念。在那时,人们普遍把霍布斯看做是功利主义的原型(prototype),其关于“义务”的观念是这样的:“政治义务”的根基和限度都基于个人利益的算计。然而,在1957年,霍华德·沃伦德(Howard Warrender)出版了一部争鸣性的著作,名为《霍布斯的政治哲学》,在其中,他声称,霍布斯的义务理论采取了一种“义务论的形式”(deontological form)。沃伦德还特别指出:霍布斯对于我们服从国家之义务的解释,是基于我们对于“自然法”的遵从义务,因之,对于国家之义务只是我们对于“自然法”之义务的翻版,因为我们认识到“自然法”是上帝之律令。1964年,胡德(F. C. Hood)出版了他的《托马斯·霍布斯的神学政治》。胡德显然受惠于沃伦德,但是他进行了一种更为全面的尝试,试图把霍布斯诠释为这样一位作家——其著述专门阐述基于神意观念的基督教政治体系。

无论是麦克弗森的马克思主义诠释路径,还是沃伦德和胡

德的这种纯粹神学性的诠释路径,都难以令我完全信服。在我早年的一篇文章中(出版于1964年),我开始着手批判这两种诠释流派。<sup>①</sup> 近来,我有机会重新翻检早年的这些文章,让我颇感吃惊的是:我在这些文章中表现出极大的攻击性和自信。我特别难以相信的是:从中,我感受到了某种我竭力彰显的自信。然而,我必须承认,对于我竭力注入笔端的这种冷嘲热讽,我是相当受用的和欣赏的,特别是当我已不再具备这种娴熟技巧的时候,尤显珍贵。在这些以及随后所写的文章中,我所竭力反对的是:对于那些只研究霍布斯文本的人而言,麦克弗森和沃伦德对于霍布斯的解读,或许听上去似乎有理有据(plausible),但是从历史上讲,却是不可信的(incredible)。作为对麦克弗森的反驳,我认为:如果要想理解霍布斯在《利维坦》中所阐述的“政治义务”理论,人们首要抓住的不是霍布斯所处时代之社会的经济特性,而是要抓住义务问题在政治上变得具有“紧迫性”的特定方式,特别是在1649年查理一世被处决后,以及在共和政府要求每位公民对其权威进行效忠宣誓之后。我认为,当霍布斯在《利维坦》中认为“服从”和“保护”是相互关联的时候,他的目的在于对这个特定的“合法性”危机提供一种可行的解决之道。并且我认为,这是一种“语境”(context),如果我们要想对霍布斯的著作获得一种真正历史性的理解,我们必须聚焦于这种“语境”。作为对沃伦德的反驳,我试图表明:这种语

---

<sup>①</sup> “Hobbes’s Leviathan”, *The Historical Journal* 7 (1964), pp. 321—333; 亦见 “Warrender and Skinner on Hobbes: A Reply”, *Political Studies* 36 (1988), pp. 692—695。

境性信息同样有助于人们去质疑他们所做的神学性诠释。我认为：霍布斯义务理论的本意纯粹是出于一种实用性动机，而且事实上，人们对于其义务理论的接受也是出于实用性动机。并且，如果我们把它看做是基于传统的基督教自然法学说，那么，我们也就不可能理解霍布斯政治理论的原本动机和人们对它的接受。

简而言之，转向霍布斯是我履行或实现自己根本性的理论使命的一部分，也即表明：当时流行的“哲学史”研究路径是错误的。你肯定会问，为什么是霍布斯，而不是其他的什么人？对于这个问题，我有两个答案：其中的一个答案是：我想，我已经受到了“经典”观念自身的影响。对于研究那个时期的英国学者而言，显而易见的是：现代政治理论的两个伟大的奠基人，一个是霍布斯，一个是洛克，霍布斯是“国家”理论的奠基人，而洛克是“大众主权”观念的奠基人。正如我所提到的，约翰·达恩(John Dunn)——我的挚友和剑桥大学同龄人，我从他那里受惠良多，在1960年代，我与他一道探讨这些问题——已经写了有关洛克的著作。所以我认为，霍布斯是留给我的。

然而，我转向霍布斯研究的主要因由，是出于对“经典”这种观念自身的日益增长的怀疑。在这个关口，我需要告诉你一个开路先锋(anecdote)，他就是彼得·拉斯莱特，当我还是一个本科生的时候，我总是带着极大的享受去听他关于“政治理论史”的讲座。我是在1962年拿到本科学位之后才与拉斯莱特熟识的。拉斯莱特于1960年出版了他所编订的约翰·洛克《政府论》的删节版。应我的导师约翰·布朗(John Burrow)的要求，我立即仔细阅读了这本书。拉斯莱特表明：虽然曾一度被看做是对于所谓的1688年“光荣革命”的庆贺，但事实上，洛克《政府论》动笔的时间

要比“光荣革命”早十年。实际上，洛克写《政府论》的主要目的是通过参与莎夫茨伯里所领导的反对派运动而抗议查理二世所施行的专断政治。在与拉斯莱特谈论这个重大学术发现时，他所阐明的这个发现所具有的广泛重要性深深地吸引了我。拉斯莱特认为，他已经雄辩地证明：洛克的《政府论》基本上是一个党争性的政治宣传册。拉斯莱特认为：通过表明《政府论》是如何产生于一场特定的政治危机，通过质疑《政府论》的超历史性和重要性，他已经一劳永逸地把它从“经典”中剔除出去。我记得拉斯莱特曾告诉我：他已经表明，与霍布斯不同，洛克不配置身于具有架构意义（architectonic）的伟大作家之列，因为对于霍布斯而言，这样一种分析几乎是不可能的。

我以某种先验的方式感觉到：政治哲学的所有文本，都可以进行这种“语境化”的研究工作。我不知道我的这种信心来自何处，但是我怀疑这在很大程度上受惠于对柯林伍德的阅读。如果在更为晚近的历史著作中有其渊源的话，那么，我想它一定是波考克（J. G. A. Pocock）出版于1957年的大作《古代宪法和封建法》。对于现代早期历史和政治思想中的许多核心人物，这本书提供了一种拓荒性的、“语境化”的研究，它是我本科生阶段最喜欢阅读的作品之一。无论其渊源是什么，结果都是一样：我立下了雄心壮志，立志对霍布斯进行“语境化”的诠释，正如拉斯莱特曾对洛克做的那样。当然，我从未成功，至少我并不奢望把我的论文与拉斯莱特开风气之先的著述相比。但这确实是我转向霍布斯研究的一个主要动因。到1970年代，我已经刊发了一系列论文，专门论述霍布斯的哲学，其焦点主要集中于霍布斯政治思想的意识形态背

景——正如我的一篇文章的题目所揭示的那样。<sup>①</sup>

4. 除了霍布斯,你还广泛地研究了文艺复兴时期的政治思想,出于一些原因,在(政治)哲学史的标准著作中,这一时期相当受忽视,甚至连马基雅维里也很少被看做是政治哲学史中的大人物。你认为造成这种状况的原因是什么?

对于文艺复兴时期哲学的忽视现在已得到某种程度的矫正。但是在我刚开始从事这项研究时,情况确实如此。我认为,造成这种状况的主要的原因,是那个时候人们对于“哲学”和“哲学史”的关系所持有的一种主流看法。在那时,“哲学”被看做是这样一种学科——其特质在于关注一系列特定的问题,而“政治哲学”则被概括为一门亚学科(如伯林),其主要关注这样一个问题——“我们为什么要服从国家?”“政治哲学史”因而被认为是由一系列文本构成,在这些文本中,“我们为什么要服从国家”这个特定问题被不断地探讨并给出各种竞争性的答案。

在这里,我应该提及这样一个事实。1965年,我被剑桥大学任命为“政治理论史”讲师(a lectureship),因而从那时起,我

---

<sup>①</sup> “Hobbes’ s Leviathan”, *The Historical Journal* 7 (1964), pp. 321—333; “History and Ideology in the English Revolution”, *The Historical Journal* 8 (1965), pp. 151—178; “Hobbes on Sovereignty: an Unknown Discussion”, *Political Studies* 13 (1965), pp. 213—218; “Thomas Hobbes and his Disciples in France and England”, *Comparative Studies in Society and History* 8 (1966), pp. 153—167; “The Ideological Context of Hobbes’ s Political Thought”, *The Historical Journal* 9 (1966), pp. 286—317; “Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society”, *The Historical Journal* 12 (1969), pp. 217—239; “Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy” in *The Interregnum: The Quest for Settlement*, ed. G. E. Aylmer (London, 1972), pp. 79—98.

就有义务去讲授有关现代早期政治思想方面的通识课程。这促使我大量阅读了十六世纪相关政治哲学著述,以便能与我对于十七世纪政治哲学文献的熟稔程度相媲美。不仅如此,它还把我引向对马基雅维里这个人物的高度关注。在阅读《君主论》和《论李维》的过程中,让我感到非常惊讶的是,几乎没有文字关注过诸如我们服从国家的义务,以及我们抵抗国家权力的限度这一类问题。他们很少谈到“国家”(state)的概念,他们根本就没有提到过“权利”概念。

可以肯定,要解释在政治哲学史中为什么马基雅维里的哲学直到最近还广受忽视这一问题,需要花很大的力气。然而,在1960年代中期,我自己的体会是这样的:在我看来,马基雅维里被边缘化的原因也正是其值得研究的原因,自那以来,我从没有停止过去思考并撰述他的政治理论。<sup>①</sup>对于那些不使用“权利”概念的自由理论,我尤其感兴趣,时至今日仍不改初衷。而马基雅维里对于“自由生活”(vivere libero)的新古典分析正是其中最令人感兴趣,也最具有历史影响的一个范例。

---

① 参见 *The Foundations of Modern Political Thought, Volume I: The Renaissance* (Cambridge, 1978); *Machiavelli* (Oxford, 1981); “Machiavelli on the Maintenance of Liberty”, *Politics* 18 (1983), pp. 3—15; “The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives” in *Philosophy in History*, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner (Cambridge, 1984), pp. 193—221; “Ms Machiavelli”, *The New York Review of Books*, 14 March 1985, pp. 29—30; “Introduction” to Niccolò Machiavelli, *The Prince*, ed. Quentin Skinner and Russell Price (Cambridge, 1988), pp. ix—xiv; “Machiavelli’s Discorsi and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas” in *Machiavelli and Republicanism*, ed. Gisela Bock, Quentin Skinner and Maurizio Viroli (Cambridge, 1990), pp. 121—141; “Machiavelli’s Political Morality”, *European Review* 6 (1998), pp. 321—325。

5. 你是如何看待伟大思想家的经典著述的？你名震天下的雄文《观念史中的意义和理解》最初只是一篇会议论文，题目叫做《伟大文本之不重要》。你现在如何看待西方思想中的那些“钦定的”经典文本？

我对于“经典”的观点仍然是矛盾的、莫衷一是的(ambivalent)，甚或是混乱的(confused)。正如我已经表明的，我的学术生涯始于对“经典”观念的深深怀疑。这主要是因为我想质疑这样一种信念：我们应该聚焦于这样一群思想家，人们公认他们的思想与我们自己的当下旨趣(或利益)具有一种永恒的相关性。正如在探究霍布斯哲学思想时所做的那样，我试图重建其“思想语境”(intellectual contexts)，正是在这些“思想语境”中，文本才得以写作，同时，文本的写作也是针对这些“思想语境”。出于这种目的，我注意到：在我1964年刊发的一系列论文中，我已经论及到：我们应该用“话语研究”取代“文本研究”，对于这一点，我后来又不厌其烦地反复强调，特别是在我开始阅读福柯1960年代晚期的作品之后。

在我看来，在福柯许多有价值的洞见中，其中之一就关涉这样一个问题：“经典”是如何形成的？谁有权力来决定什么样的著作才算得上是“经典”，什么样的著作不算“经典”？而他更广泛的兴趣在于：在现代文化的建构中，什么可以算做知识？我们应该相信什么，什么样的知识可以被传授？这些问题又立即关涉“合法性”问题，并因而关涉社会权力的实践。

然而正如我所已经承认的：在某种意义上，从一开始，对于“经典”观念的接受已经隐含在我的著作中，并有助于我们从一开始就决定研究霍布斯。此外，近来，对于西方哲学存在“经典”的



现实,我已经能够坦然视之。我更少武断,而是承认:在我们所继承的思想传统中,有断裂,也有深层的延续。前者反映在如下的事实中:领袖群伦的思想家总是征引并参考比他更早的其他思想大家的著述。我自己也写了一本关于霍布斯的书,尽管对我而言,我更感兴趣的论题是:作为一个参与者,霍布斯是如何介入到文艺复兴时期的“公民科学”(scientia civilis, civil sciences)论争,而对于他作为一个思想体系之创始人的身份,我则并不那么关心。

6. 现在的一个常识性看法是:在政治思想史研究中现在所谓的“剑桥学派”的早期发展中,英国的唯心主义者,特别是像柯林伍德和奥克肖特这样的人物所起的影响和作用非常大。然而,另外一些评论者如马克·伯维尔(Mark Bevir)近来则注意到了分析哲学的强大影响——例如为“剑桥学派”提供了一些基本的概念范畴。就你在六十和七十年代的个人经验而言,你如何评价英国的唯心主义和分析哲学对于政治思想史研究中“剑桥范式”的影响?

这一点很难确定,我只能说一下我自己的一些情况。但是有几点我是相当确信的。其中的一点是:在“剑桥学派”的形成和发展中,奥克肖特的哲学著作根本就没有任何影响。人们普遍承认:在霍布斯研究方面,他是一个清明而敏锐的评论家。但是,我必须承认:在霍布斯研究方面,我发现他的著述实际上并不值得认真拜读。但是如果你想知道我们那一代的大学生(也即1960年代的大学生)对他的观感或看法,你会发现布莱恩·巴里(Brian Barry)的书《政治论辩》是非常有用的。我并不是说我对奥克肖特的看法如巴里在书中所做的那样尖刻,但是当我读这本书的时候,就我记忆所及,我基本上同意他的看法。奥克肖特看上去是一个过气的人物(a figure of past),并且我们拒不接受他的反理性主义和政治保守主义。

我应该再补充一下,我发现奥克肖特总是一个有趣的谈话对象,并且非常慷慨大度、非常宽厚温和。但在我们这一代人中,既不会对他在撒切尔主义旗帜下的“祭酒”身份有好感,也不会对他备受推崇的哲学有高度的崇敬。而柯林伍德则完全不同。正如我已经提及的那样,还在中学的时候,我就开始读他的书,并且当我开始我的研究生涯时,我乐于承认:对于我的研究方向而言,柯林伍德无疑是最直接的、最强大的影响因素。对于任何读过我的《观念史中的意义和理解》这篇文章的读者来说,这一点是显而易见的:从柯林伍德那里,我直接借用了两个相互关联的高见,这两个高见为我对那时仍非常流行的“哲学史”的批判奠定了理论根基。其中的一个“高见”是他对于这样一种假设——在思想史中,我们所寻找的只是同一类问题的不同答案——的明确拒绝。柯林伍德在其《自传》中坚持认为:“哲学史”是这样一门学科,在其中,问题及对于问题的回答都是不断变化的。这种观点对我有复杂的影响,对之,我从没有表示过怀疑。但是从《自传》中,我还借用了另一个相关的命题,它对于我的思想和研究实践的影响更大。柯林伍德表明:在研究“过去”的过程中,我们需要装备的武器是他所称的“问答逻辑”。要想理解一个文本或一个行动,我们需要这样一种态度——不仅仅视其为是一种事件,而是视其为是在试图解决一个问题。因而,解释学事业可以被看做是这样一个问题——去“复原”特定的问题,而我们所研究的文本或行动可以看做是对于这个特定问题的回答。

马克·伯维尔(Mark Bevir)显然是正确的,至少就我而言是如此,当他认为分析哲学的特定分支对我的影响更大时。并且这种影响在我的论文《观念史中的意义和理解》中的痕迹同样显而

易见。与我同龄的剑桥人一样，读大学期间，我立即被一个人——与其说是一个人，毋宁说是一个耀眼的“光环”（aura），也即维特根斯坦所吸引。他是我们心目中的哲学天才，并且曾有一段时间，对于麦尔科姆（Malcom）所写“传记”中的那些“先贤”（anecdotes），我是了然于胸的。对我们而言，维特根斯坦并不是《逻辑哲学论》的作者——对于这本书，我从未认真拜读过，而是《哲学研究》的作者。我现在仍然收藏着1958年刊行的《哲学研究》的修订本，那是在我进入剑桥大学之后不久购买的。

可以肯定，我最初买《哲学研究》只是出于一种“同情”（act of piety）。但是在大学毕业后，我在这本书上花了相当大的工夫，并且阅读了可以找得到的有关它的所有评论，与此同时，我还经常与哲学界的朋友一道探讨它。迄今为止，我已经能够很好地把握并理解这部著作，我认为《哲学研究》是一本“意义”理论方面的著作，从中，我发展出一套“意义”观，而这种“意义”观后来成为我所有相关论文的理论源泉。其根本的看法如下：我们不应该追问词语的表述性“意义”，而应该追问词语的“用法”，特别是应当追问词语在特定的语言游戏中以特定的方式被使用时所呈现出来的意义。我发现这种观念非常有意思，也即把语言本质上看做是有目的的话语（purposeful discourse），并追问在不同的生活方式中隐藏在语言用法背后的意图（different intentions underlying its use in different forms of life）。我一直深信——尽管因为这一点而备受误解：意图和意义，无论是就“行动”而言，还是就“言说”（utterance）而言，是一个公共问题（public matter），要想理解“意图”和“意义”，不是要让人们发挥神通进入到历史人物（past actors）的大脑（探知他们所思所想），而是要人们去考察历史人物在其中行动的生活方式（forms

of life)。我发现,其背后所隐含的意蕴同样令人着迷:也即这些形形色色的生活舞台或生活样式或许与我们的生活舞台或生活方式截然不同,尽管我确信:在那时,我还没有认识到,如果秉持这种立场,我们很容易陷入到相对主义困境。在1980年代,我一直试图与概念相对主义作斗争(*grapple with the problem of conceptual relativism*)。<sup>①</sup>但是在1960年代,以我正在从事的历史研究观之,维特根斯坦视域中的这些东西极具价值。迄今为止,1960年代最负盛名的英国分析哲学家是奥斯汀(J. L. Austin)。在其生前,奥斯汀出版的著述甚少,他英年早逝,但是他的名声,他的原创性,他的聪敏颖异,所有这一切都使得他得以站在历史的转折点上,特别是当他的文章《如何以言行事》于他辞世后的1962年刊发时。我至今依然珍藏着1963年所购的一本,并且仍然清晰地记得第一次阅读它时所产生的那种震撼。我认为,我当时有些沉醉于奥斯汀所编织的、词语与词语之间有着精确区分的语言世界,对于语法和遣词造句方面的精审,我总是持有一份不可理喻的兴趣(*pedantic interest*),这或许是因为我在中学研习了大量拉丁文的缘故。但是我认为,我之所以对奥斯汀的著作产生浓厚兴趣,主要是因为在在我看来,他的语言哲学是在柯林伍德和维特根斯坦的语言哲学的自然延伸。正如我所强调的,在我看来,柯林伍德思想中最具洞察力的是他的如下观点:也即我们应该尽力去“复原”特定的问题,而我们所研究的文本正是对该特定问题的回答。对于这一命题,我们或许可以换一种说法:我们应该把我们所研究的文本看做是一场持续的对话——作为

---

<sup>①</sup> 参见“A Reply to my Critics” in *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, ed. James Tully (Cambridge, 1988), pp. 235—259。

对先前立场的发展、批判或驳斥——的一部分，并因而应该追问自己：在写作文本的时候，这些作者都正在干什么。也就是说，在多大的程度上，这些作者发展了先前的洞见，或者批判了和驳斥了先前的洞见。现在，这种使用语言去做事正是奥斯汀所特别强调的。所以，在柯林伍德和奥斯汀的研究路径之间，我看到某种学术上的亲缘关系。自那时起，我一直对于他们之间可能存在的生平关系(biographical relation)心存疑惑。当柯林伍德在牛津大学做哲学教授时，奥斯汀肯定是牛津的一名学生吗？我还不知道有哪一位哲学史家曾指出过这一事实背后所可能隐藏的意涵。

然而，我主要是把奥斯汀的哲学看做是维特根斯坦哲学的一个附注。维特根斯坦教导我们要思考语言的用法，在我看来，奥斯汀实际上是“重拾”这个建议并对之加以进一步的发展和完善。其结果是对于语言的“以言行事”力量的完美而精湛的剖析。应该补充的是：无论正确与否，我同样认为保罗·普莱斯(Paul Price)的意义理论只是奥斯汀的意义理论的一个附注，我认为普莱斯对于“交流性意图”(communicative intentions)的分析实际上只是奥斯汀“以言行事行动”(illocutionary act)这一核心观点的进一步引申和发挥。在1960年代和1970年代，我又刊发了一系列关于意义和“言语行动”方面的文章。<sup>①</sup> 近来重读这些文章，我发

---

① “Conventions and the Understanding of Speech Acts”, *The Philosophical Quarterly* 20 (1970), pp. 118—138; “On Performing and Explaining Linguistic Actions”, *The Philosophical Quarterly* 21 (1971), pp. 1—21; “‘Social Meaning’ and the Explanation of Social Action” in *Philosophy, Politics and Society*, Series IV, ed. Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner (Oxford, 1972), pp. 136—157; “Motives, Intentions and the Interpretation of Texts”, *New Literary History* 3 (1972), pp. 393—408.

现这些文章大多受惠于维特根斯坦、奥斯汀和普莱斯,所以我认为,当马克·伯维尔表明我的诠释理论主要受惠于主流的分析哲学时,他的看法毫无疑问是正确的。

7. 回过头再来看的话,在1960年代和1970年代,政治理论的最突出、最令人印象深刻的一个特征,看上去是对发展出一种新的方法论、新的理论框架并把政治理论及其历史从传统的诸多谬误中解放出来的强大信心。正如J. G. A 波考克在1971年所写的那样:“我们正在见证着一种真正自主的方法论的兴起,这种方法使我们得以严格地把政治思想现象看做是一种历史现象,并在此基础上加以探究……我们终于等来了历史方法的破晓。”<sup>①</sup>三十年后,你是如何看待这种乐观主义的?

很高兴你专门提到了约翰·波考克。正如我所提及的那样,无论是研究理论,还是研究实践,波考克都对我产生了巨大的影响。自从我开始从事学术研究起,波考克一直都是我的著作的一位善意的评论人。他对于我理论性著述所施加的影响主要源于他1962年刊发的一篇文章,在文章中,波考克首次论及“不同的抽象层次”(levels of abstraction),并认为政治思想家是在不同的抽象层次中工作的。有时,我怀疑这个公式在某些方面是否也受惠于柯林伍德。但是无论如何,它都是一股重要的推动力量,它使我坚信:在研究文本时,我们应该假定每个文本都是在解决它自己的问题,而不是假定所有的文本都是在从事同一种事业。

确实,约翰·波考克的历史著作在“遣词造句”(idioms)方面总

---

<sup>①</sup> J. G. A Pocock, "Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought" in *Politics, Language, and Time* (New York, 1971), p. 11.

是与我有着细微的差别。在我看来,他更倾向于一种结构主义的思想史,这一点在他的巨著《马基雅维里式的时刻》中展现无遗。他强调“语言”(languages)作为一种约束力量,会限制我们的思想,而我则倾向于认为:“语言”既是一种约束力量,同时也是一种可资利用的资源(a resource to be deployed)。但是毫无疑问,我们的研究路径有许多共同点,并且同样毋庸置疑的是:我们都在1970年代获得了巨大的信心,对于我们在那时所发展出来的理论路径。我依然认为,至少其中的一些信心并不是毫无缘由的。让我给你举两个例子。首先是这种观点:也即“意识形态”本质上只是隐藏于其后的“社会—经济现实”的副像。正如我所说的那样,在1960年代,这种观点非常流行。包括我在内的许多人都指出(在这里,阿拉斯代尔·麦金太尔的关于“行动哲学”的著作极大地影响了我):所有的意识形态专家(ideologists)都被迫使用一种现存的规范性语汇(pre-existing normative vocabulary)去“合法化”他们的行为,因而,他们能在多大程度上获得成功并实现其预期目标,这在很大程度上仰赖于他们如何去描述他们所正在做的事情(what they are doing)。但是,这就等于说:所有的意识形态专家都在某种程度上被迫调整自己的谋划,以便契合他们那个时代的评价性语言。而这反过来就等于说:现有的道德结构(moral structures),以及现有道德结构所由以塑造的道德语汇(moral vocabularies),不可能仅仅是副像性的,因为它们必将对什么是合法的,什么是可以做的产生约束和限制。我认为,在评价和描述“意识形态”和“社会变迁”之间的关系方面,这种观点无疑指出了一条正确的道路。我必须补充的是:现在,这种观点已被广泛认可,这是一场已经大获全胜的战斗。

对于我所阐明的思想史研究之意义的观点,我同样感到自

信。我仍然想强调一下我在1960年代一直坚持的那种否定性的意义(the negative point)。我依然认为:试图去表明过往时代的伟大哲学家正在探究并解决我们的问题,并且,仅当可以表明他们正如我们一样在思考我们所面临的问题时,他们才值得研究,在我看来,对思想史研究之意义所进行的这种辩护,是成问题的,也是误导性的。我有必要补充的是:当我在《观念史中的意义和理解》这篇论文中提出如上观点时,我招来了各式各样的狂妄滥炸和批评责难,但是现在,我的这种观点同样被普遍认可。现在,哲学史的写作也越来越具有历史性,也即人们对于一个行动的解释必须符合其历史真貌。

然而,与此同时,我必须承认:就我年轻时候的宣言(pronouncements)而言,其中的一些东西可能是过于自负了。让我再选取两点。其中的一点是:对于辨明文本的历史意义,我不再感到如此确信了,甚至也不再乐于使用过去的言说方式。我强烈地感受到了伽达默尔的观点的力量——在我们所研究的文本中,我们所能看到的意义,其实只是我们的文化视域及其“先见”(pre-judgment)所允许我们看到的意义。然而,我应该补充的是:在这种听上去颇有些怀疑主义的论调下,我彻底得以解放,感觉有些如释重负。我过去更多考虑的是如何进行正确的诠释,并认定总是有一些事实问题需要辨明。我现在认识到:随着社会的变迁,我们所研究的文本,以及文本中我们认为必须优先研究的重点部分,也都会随之变化,诠释的过程永无休止。随着我们不断地把它们置于一种新的语境,随着我们不断地把它们与不同的文本联系起来,我们所要研究的文本不断地改变着它们的外观。每一次诠释,都会获得一些新的洞见。



我要说的另一点是：在过去，对于辨识文本作者所阐述的学说，我常常言过其实(speak too readily about)。我从没有相信过：文本的意义就等同于文本作者的意图性意义(the intended meanings of their authors)。但是，在很大程度上，文本作者并不能对其所写文本的意义有百分之百的掌控，对于这一点，我过去确实没有充分的自觉和足够清醒的认识。在这里，我受到了解构主义批评最有价值之洞见的启发。在我的心目中，这种最有价值的洞见是：人们常常可以证明，在哲学文本中一直被视为是一种论证的东西，无非是一种隐喻或其他的修辞技巧，其目的在于为作者的主张增加权威性。这就解释了我为什么自1980年代以来花了大量的时间和精力致力于研究古典时代和文艺复兴时期的修辞术。<sup>①</sup>它同样有助于解释，在对我早期研究路径做进一步修正的过程中，我为什么会更加注意文本的“文体样式”(genre)，以及隐藏在文本中的“语言模式”和“语言惯例”。然而，在结尾，我特别想强调的是：我无意指责约翰·波考克，甚至也无意指责年轻时代的自己，指责自己年少轻狂。因为在现在，人们已经很难再去复原那个时代的舆论气候，也无从知晓那一代人所从事的思想史研究是多么的让人不满意，并且毫无疑问，约翰·波考克有

---

<sup>①</sup> “Thomas Hobbes; Rhetoric and the Construction of Morality”, *Proceedings of the British Academy* 76 (1990), pp. 1—61; “Scientia civilis in Classical Rhetoric and in the Early Hobbes” in *Political Discourse in Early-modern Britain*, ed. Nicholas Phillipson and Quentin Skinner (Cambridge, 1993), pp. 67—93; “Moral Ambiguity and the Renaissance Art of Eloquence”, *Essays in Criticism* 44 (1994), pp. 267—292; *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge, 1996); “Rhetoric and Conceptual Change”, *The Finnish Yearbook of Political Thought*, 3 (1999), pp. 60—73.

资格相信：无论就方法论而言，还是就具体的史学实践而言，他都有一些新东西，一些更好的东西。至于我，与我的史学事业总是具有局限性一样，我的信心也极其有限。我总是强调：我所举荐的方法论或研究路径只适合于这样一批人——其旨趣在于复原哲学文本的历史身份。但是，除了试图去理解它们，你当然可以用这些哲学文本去做各式各样的事情。你可以从中寻找思想灵感，你可以对它们进行解构，你甚至也可以用它们糊墙头，如果你愿意这么做的话。我从不反对所有这些做法。而我所谈论的事情则与这些毫不相干。

8. 你的一部重要著作——《现代政治思想的基础》(1978)是在“基础主义/反基础主义”这一区分在政治哲学研究中变得十分流行之前出版的。正如经常发生的那样，后来的术语发展常常制造出这样一种需要，也即再回过头来评价早期的术语。而詹姆斯·塔利(James Tully)和卡瑞·帕罗内(Kari Palonen)都曾言及你的《现代政治思想的基础》本质上所具有的历史偶然主义和哲学上的反基础主义。因而他们认为，你所使用的书名《基础》具有某种讽刺意味。然而，如果考虑到1970年代的思想氛围，人们很自然地想到：“基础”可能带有一些那个时代所特有的理论上和方法论上的乐观主义。以此观之，可以认为你的著作的标的是现代政治思想的“真正的”基础，它致力于为现代政治思想的早期发展提供最为可靠的历史知识。对于这些关于你著作之“意旨”的揣度，你是怎么看的？

我一直是一位反基础主义者(anti-foundationalist)，尽管正如你所正确地注意到的：确实，在1960年代，“基础主义”这个术语还没有流行。我总是认为，就企图撇开我们的价值判断而建立一个纯经验知识的结构而言，实证主义已然失败了。对于这一点，在早年的

一些论文中,我已经明确地阐述过。<sup>①</sup>而我1970年代的一篇评述文章的题目就叫做《逃离实证主义》(*The Flight from Positivism*)。<sup>②</sup>在托马斯·库恩的《科学革命的结构》于1962年出版后不久,我很快就拜读了,并且印象深刻。尽管我可以肯定地说,它对我的震撼远比其他人的震撼要小,因为在我看来,库恩试图用“范式”取代“基础主义”,这听起来有点像柯林伍德的论调:柯林伍德认为,任何时代的思想都有其“绝对的预设”(absolute presuppositions)。我同样应该提及的是:对于理查德·罗蒂在其1979年刊行的《哲学与自然之境》一书中对“基础主义”所发动的全面攻击,我是兴奋不已的,并且让我颇为自豪的是:这本书最早的,同时也是最不吝溢美之词的一篇书评是由我操刀的。<sup>③</sup>

我对于“反基础主义”的服膺为时更早。1974—1979年间,我出任普林斯顿高等研究院的研究员。正是在这一段时间内,我完成了《现代政治思想的基础》(*The Foundations of Modern Political Thought*)一书的写作。正是在这几年里,我认识了迪克·罗蒂(Dick Rorty)。他那时在普林斯顿大学哲学系供职,通过与我一道阅读和讨论我那时正在写的理论性著述,他对我帮助良多。但是普林斯顿高等研究院本身就是一个“反基础主义”的温床。那时,汤姆·库恩(Tom Kuhn)的办公室就在隔壁,对于他正在写

---

① “Hermeneutics and the Role of History”, *New Literary History* 7 (1975), pp. 209—232.

② “The Flight from Positivism”, *The New York Review of Books*, 15 June 1978, pp. 26—28.

③ “The End of Philosophy?” *The New York Review of Books*, 19 March 1981, pp. 46—48.

的一部有关“意义”理论方面的新作,我们之间有许多的探讨,以便使其更契合他的“不可通约论”这一命题。而在不远处的办公室,端坐的则是“社会理论研究小组”——我是其中的一个成员——的头头,克利福德·格尔茨(Clifford Greetz),他的多元主义和相对主义文化理论显然是晚近社会科学中“反基础主义”的最强音。

我提及这些往事,是想强调:在那时,“反基础主义”已经深入我的血脉。所以,我的书取名为《现代政治思想的基础》既不是一种深思熟虑下的老派作风(*deliberately old-fashioned*),也不纯粹是无心之举(*purely inadvertent*)。当然,取名为《现代政治思想的基础》也不是基于反讽(*irony*),尽管在这样说的時候我是有一些踌躇,只是因为作为我的著述的两个评论者,与我自己相比,吉姆·塔利(Jim Tully)和卡瑞·帕罗内(Kari Palonen)看上去总是能更好地理解我的工作。但是就我而言,在我的书名中使用这种“隐喻”的原因与你提到的原因非常接近,我试图去寻找最最基本的概念——正是通过使用这些基本概念,我们在现代西方才得以建构起“合法化”理论,当我们谈论“公民义务”和“国家权力”时,我们还在继续使用这些理论。《现代政治思想的基础》的第一卷聚焦于“公民美德”理论和“自治”理论;第二卷则聚焦于“绝对主义”的兴起以及各种相互竞争的“自然权力”理论的出现。我试图表明:这些概念是“基础”,正是在这些概念的“基础”上,现代西方才得以着手构建他们的国家理论。

然而我认识到,我的“隐喻”有些不幸。毫无疑问,当我写《现代政治思想的基础》这本书时,我心里想到了唐纳德·凯利(Donald Kelly)的一本非常精妙的书,也即刊行于1970年的专

论历史法学 (historical jurisprudence) 之兴起的一本书, 也即《现代历史研究的基础》( *Foundations of Modern Historical Scholarship* )。在其书名中, 唐纳德·凯利省略了定冠词“the”, 这显然是经过深思熟虑的, 而我则决定在我的书名中加上定冠词“the”, 是想让某些事物处于一种更为确定的状态。但是唐纳德显然是正确的, 而我则显得过于自负 (over-assertive)。但是, 我认为我们两个都犯了一个错误: 我们都使用“基础”这种隐喻, 而这种隐喻实际上容易使人在写作时犯“目的论”的错误。我自己的书太过关注于我们当前世界的“起源” (origin), 而实际上我应该尽可能地用其自身的术语来表述我所正在研究的那个世界。但是写现代早期欧洲史的麻烦或棘手之处在于: 尽管他们的世界与我们的世界彼此间大不相同, 但是, 我们的世界仍然源于他们的世界, 是从他们的世界脱胎而来的, 所以就存在着一种非常自然的倾向——去写我们当下世界的起源、基础、演化和发展。但是, 在这个“后现代”的时代, 对于这种倾向, 我一向是尽力避免的。

然而, 对于我的书名, 我仍然想说的是: 它仍然有一个优点。它是直接的描述, 浅白易懂, 而这正是我的初衷。在那时, 对于各种花里胡哨的时髦书名, 我深恶痛绝, 因为那样的书名让人对于其实际内容摸不到边际。例如, 我们可以想一想约翰·华莱士 (John Wallace) 的一部拓荒性著作, 也即 *Destining his Choice*。这是一本非常棒的书, 而其对于“英国革命”中保皇派 (loyalism) 的分析也极大地影响了我自己的历史著述。但是从其书名中, 你绝对不会想到它是一本专门研究安德鲁·马维尔 (Andrew Marvell) 之诗歌的专著。在我看来, 这是一个十分严重的缺陷, 值得尽力

避免,尽管自那以后,这样的书名已经越来越流行了,特别是在美国。

9. 让我们再来谈一谈你近来的一部著作——《自由主义之前的自由》(1998)。对于这本书所具有的某种“功用性”(pragmatic)本质,一些评论家已经开始有所抱怨,或者说夸赞。在这种背景之下,这本书中所进行的对于新罗马共和主义和当前自由主义的比较更是常常被人们提起。在多大的程度上,《自由主义之前的自由》这本书所蕴含的信条可以真正被解读为是一种政治性的谋划?

在这里,我首先想做一个区分,在我的著作中,我一直尝试进行这种区分,尽管并不总是很成功。一方面,坦率地讲,实际上我是想强调:道德和政治动机总是影响到我对于研究主题的选择。另一方面,我非常希望这种道德和政治动机并不影响我探究和处理这些研究主题的方式。我希望我的著作尽可能地写得具有历史感,但是与此同时,我也希望我的研究具有政治意义(political point)。让我举一个例子,我们不妨以你提及的《自由主义之前的自由》这本书中我对于霍布斯和哈灵顿关于如何理解“政治自由”概念的探讨为例。<sup>①</sup>在具体的分析中,我试图尽可能地从对立双方的观点和立场去“重建”这场争论的术语和动机。我试图表明:霍布斯对于“自由”的分析——“自由”作为缺乏外部阻碍,被用来作为对新古典自由理论(a neo-classical theory)的排斥和取代,在霍布斯看来,这种新古典自由理论最终酿成“英国内战”。然后我试图表明:当哈灵顿宣布,行动的自由同时也受到宰制和依赖的背景性条件所限

---

<sup>①</sup> *Liberty before Liberalism* (Cambridge, 1998), pp. 6—10, 84—86.

制(freedom of action is also limited by background conditions of domination and dependence)的时候,他也是在试图对霍布斯观点进行反击,并在此过程中重申了新古典自由理论,并试图通过他的论争去创立一个真正的英格兰共和国。

因而,在《自由主义之前的自由》一书中,我的基本目的是去“重建”一场发生在现代早期的论辩的术语和动机。而我之所以想重建这场论辩,其原因之一是:在我看来,有一点值得重新思考。现代自由主义的政治理论家在很大程度上认同霍布斯的自由理念,而长久以来,哈灵顿的自由理念则被视为是混乱的(confused)。但是哈灵顿的自由理念果真是混乱吗?或者哈灵顿的分析还是抓住了一些被霍布斯所遗忘或故意贬低的一些重要方面?一旦我们看到其中所蕴含的风险,我们就可以开始重新思考他们所争论的这些问题。此外,我的观点是:一旦我们开始这样做,我们就开始清晰地看到现代自由主义理论家所试图加以隐瞒的两个事实。其中的一个事实是:现代自由主义理论家所宣扬的、所谓的对于“自由”不带价值判断的中立分析,实际上是具有意识形态秉性的;另一个事实是:在试图批驳那些以更大程度自由的名义宣扬更大程度政治参与的那些人时,现代自由主义理论家已经丧失了思考“自由”的一个主要的可能维度。

我承认我正在走钢丝绳。正如所有的走钢丝绳者,我很有可能要么掉到这一边,要么掉到那一边。在我看来,绝大多数历史学家都容易掉到这一边——对于他们所做研究的意义漠不关心。而我的危险则来自相反的方面,也即在于由于过分强调研究的意义而牺牲掉研究的历史性。如果要在“历史方面的不纯粹”(historical impurity)和“道德方面的无关宏旨(moral pointlessness)”这两者之间进行取舍的话,我相信,我最终会毫不犹豫地站在“历史方面的

不纯粹”这一边。但是,我基本上自视为是一个历史学家,所以我最高的理想或追求无疑是:根本就不要从钢丝绳上掉下来。

10. 接着上一个问题,在你早期的作品中,对于“观念史”和“当下”的关系,你看起来相当严苛。你曾写道,我们必须学会自己思考,而不应该从古人那里直接寻找我们自己问题的答案。你现在是如何看待这种关系?历史研究的意义何在?

我已经稍微软化了我自己的立场。正如我早些时候所承认的,与过去相比,在道德、社会和政治思想史上,我更多地发现了“传统”,更多地发现了思想的“延续性”。所以与以前相比,我看到了更多的这样一种可能性:至少就那些继续主导我们日常生活的核心概念而言,我们仍然可以与前人(elders)和高人(betters)们一道切磋辩难。

然而,当我们这样做时,我们须谨记两个忠告。其中的一个忠告是:如果我们强求先贤们要对我们当下面临的紧迫问题有所陈说,那么我们将冒着这样一种风险——强行将他们的观点抽离出其特定语境,并因而丧失对于他们真正所思所想的洞见。另一个忠告是:即便我们能避免这种危险,我们也不能把这两者——我们与古人之间的对话和我们历史地理解古人思想——混淆起来。要想理解别人的信念(beliefs),你不仅需要去辨明其所说的,而且同时需要去找到一些路径,借以发现在他们自己眼里,当他们这样说的时候,他们正在做什么。如果我们仅仅追求与过去进行对话,我们就无法为自己留下任何空间,以便进行更深层次上的诠释。但是,如果我们想历史地理解思想家思想的特性,那么,这种深层的诠释是必不可少的。

你问我,我们进行历史研究的意义何在?感谢你如此尖锐地提



出这个问题。正如你们所知,依我之见,对于这个紧迫的问题,历史学家们更需时时叩问自己,而他们通常并没有这样做。毫无疑问,我们也需要一批这种类型的历史学家,他们只是故事的讲述者(story-tellers),而且历史塑造我们的身份和认同的力量也不应该被低估,尽管宣称家和政客们常常出于自己的特定目的而伪造和篡改历史,这一点也无须强调。我也不想质疑这种显而易见的事实,也即我们中的许多人对于先前的文化具有一种天然的好奇,并且他们有正当的理由期望历史学家能满足他们的这种好奇。例如,我对于欧洲现代早期的哲学和建筑都有浓厚的兴趣,甚至在我学术生涯刚起步的时候,我曾梦想成为一名建筑史家。但是对我而言,说历史学家的职责或使命仅在于满足人们对于我们已经丧失了的世界的天然好奇心,这一定是不充分的。我也许缺乏一名真正的历史学家所秉持的那种敏感(sensibility),但是,我总想使历史研究能对此时此地的我们有所教益、有所启迪。当我强调这一点的时候,人们可能会认为我的立场有些前后矛盾。因为我总是强调需要视“过去”(the past)为“外国”(a foreign country),并认为必须从事物自身的观点来看待事物(see things from their point of view)。但是这里并不存在任何矛盾,因为在我看来:我们从“哲学史”中所能希望获得的有用教益是源于这样的事实:也即过去的思想家常常是以一种迥异于我们的方式进行思考。这也不仅仅是这样一个问题——扩大我的文化视域,并在坚守我们所继承的信仰时变得不那么褊狭。作为这种历史的和民族志式的探究的一种结果,我们同样可以发现:我们当前所“深以为然或信以为真”的一些道德和政治安排,实际上可以直接被证明是可疑的(questionable)。例如,我们易于相信:“个体责任”(individual responsibility)的概念对于任何令人满意的道德

符码 (moral code) 而言都是必不可少的。但是阿德金斯 (A. W. H. Adkins) 对于古希腊的价值的分析则有助于挑战这一信念。我们易于相信: 在缺乏集权化权力体系的情况下, 我们不可能怀有“国家” (state) 的概念。但是克利福德·格尔茨 (Clifford Geertz) 对于巴利 (Bali) 的经典研究表明: 在缺乏集权化权力体系的情况下, 仍然可以秉持“国家”概念。我们所发现的这些信念 (或信仰) 的“异质性” (alien character) 构成了它们的“相关性” (relevance)。通过对“另一些可能性” (alternative possibilities) 进行反思, 我们为自己提供了一种最佳手段, 借以阻止我们当下的道德和政治理论轻易地沦为一种未经批判就被接受的意识形态。与此同时, 我们为自己装备了一种新式武器, 借着我们由以获得的对于“多种可能性”的宽广意识, 我们得以批判我们自己的信念。

11. 对于在诠释“过去”过程中所产生的“时代误植”, 你一直非常严苛, 这一点众所周知。至少在芬兰, 你是因为“斯金纳严禁犯时代误植错误”而大名鼎鼎的。这句话常常意味着“没有历史人物可以最终被诠释为说过什么或做过什么, 假如该历史人物自己从不会认为这种诠释是对其所作所为的一种正确描述的话”。这可能会导致某些人因而持这样一种观点——你的方法论的主要目标是“为避免时代误植而不惜一切代价”<sup>①</sup>。然而在行文时, 你自己很少使用“时代误植”这个术语。你愿意阐述一下你对于思想史研究中“时代误植”的看法吗?

是的, 我的确很少使用明确的字眼来抱怨“时代误植”。但

---

<sup>①</sup> Jonathan Ree, “The Vanity of Historicism”, *New Literary History* 22 (1991), pp. 961—983.

是,对我而言,“时代误植”确实是一桩罪(sin),并且在不同的场合,我曾撰文论及这桩罪的两种相互关联的表现形式。它们都源于这样一种错误的假设——“哲学”只关注于特定的困惑(puzzle),而“哲学史”,如果要想对我们有任何用处的话,必定只关注过去的哲学家对于解决这些特定的困惑所作的贡献。

这种立场所产生的一个危险是,也即“时代误植”性地把过去思想家探讨问题时所使用的术语强行译入我们的语汇。例如,我们仍然对这样一个问题感兴趣——“公民美德”的培育是否是维系有效公民身份的必要条件。如果我们研究古典哲学史或文艺复兴时期的哲学史,我们就会发现其文献充斥着对于“Virtù”的讨论,而人们也很容易认定这个术语可以译成“Virtue”,因此这得以使我们能够从古代哲学家和文艺复兴时期哲学家所秉持的观点中读出让我们感兴趣的一些东西。我的观点是:“Virtù”这个术语,正如古罗马和文艺复兴时期的自治理论家所使用的那样,在现代英语中,并没有一个准确的对译词,甚至也没有任何一段话可以翻译它。要理解“Virtù”,我们必须视其为我们非常陌生的语言游戏中的一个构成要素,正是在这些语言游戏中,“Virtù”这个词被最初使用,不仅如此,我们还要探究它与其他诸多术语——诸如“Fortuna”(命运),“Gloria”(光荣),“Libertas”(自由)——的关系。实际上,理解“Virtù”的“意涵”,就等于探究它在这样一个语言网络中的地位和功能,而不是试图把它置于我们自己的、与其截然不同的语言网络中。我们的任务应该是画一张外国地图,而不是看在多次程度上“外国”的地形地貌碰巧与我们的地形地貌相合。

我对于“年代误植”的另一个担忧源于我一直以来对于利奥

塔(Lyotard)及其追随者所称的元叙事(meta-narratives)的担忧。这里存在着这样一种危险——强行把个体思想家织入我们自己所编造的故事中(conscripting individual thinkers into stories of our own making),并因而让他们对其自己并不知晓的宏大叙事作贡献(thus of making them contribute to grand narratives of which they had no awareness)。在我的论文《观念史中的意义和理解》中,我对“时代误植”着墨甚多,并给出了一些具体的例证。帕多瓦的马西留斯(Marsilius of Padua)阐述过分权学说吗?爱德华·柯克爵士(Sir Edward Coke)阐述过一种司法审查理论吗?英国革命时期的平等派是民主派吗?约翰·洛克是自由主义者吗?在你所引述的那段话里,我的意思是说:在所有的这些个案中,提出这些问题所使用的术语是相关作者所完全不知晓的。他们所得出的这些观点完全脱离了它们产生时的语境,并把思想家们编织入一个他们自己完全一无所知的故事。所以,对于这些问题,无论给出什么答案,它们都不可能与作者的所思所想、所说所做相关。如果我们愿意,我们可以提出这些问题,但是对我而言,这些问题不仅犯了“时代误植”错误,而且毫无意义(pointless)。

12. 如果你审视一下当前的思想史研究,其中还存在任何你所担心的特定危险吗?你仍然可以看到一些令你感到憎恶的方法论正统吗?你是如何看待你自己在思想史领域所具有的权威地位和影响的?在思想史研究领域,什么样的研究取向最让你感到兴奋?对于所谓的“概念史”,你作何评价?你是如何看待你自己的研究和方法论路径与“概念史”的关联的?

这个世界并非完全如你所期望的那样,而这又很容易让人想起你用阴郁的字眼所提到的那些令人不悦的学术正统(undesira-

ble orthodoxies)。那种假定——只有当人们可以表明过去的伟大哲学家正在探究我们所面临的紧迫问题时，他们才让人感兴趣，是一种令人不悦的正统，而且会像百足之虫一样死而不僵(died very hard)，并且在我看来，在思想史领域，这种传统仍然会苟延残喘很长一段时间。我们同时还不得不与这样的批判作斗争——无论在什么情况下，我们都不应该去研究已死的欧洲白种精英男子的思想(the thought of an elite of dead white European males)。当我遇到这种卑下的形势时，我当然感到心情沮丧。对于近来我们文化中两种不同的思想倾向，我同样深感不安：一方面，对于“过去”的严肃探究，已经受到了某种后现代主义取向的威胁，后现代主义以“搅浑水”为荣(glory in making a mélange of ideas and images)，故意不考虑思想观念所由以产生的语境。在另一方面，我们生活在一个反动的时代(reactionary times)，并且常常更愿意通过劫持西方思想传统中的伟大人物，来达至对“现代性”的批判，时至今日，这种势头和做法未见消减，特别是在列奥·施特劳斯(Leo Strauss)的信徒中间。

然而，当我返身回顾思想史研究领域时，我根本就不感到担忧。相反，我感到相当的乐观和愉悦。马克思主义作为一种史学方法论的衰落意味着现在再没有人把人们的信念仅只视为更为实在的历史进程的“副像”。近来，思想史研究已获得长足的进步，尤其是在新开辟的领域，特别是在“科学观念史”(the history of scientific ideas)领域内，学者们已经做出了许多令人称道的工作。在其中，对于什么算做是知识的文化建构已经得到了相当多的探讨，并且成果颇丰。而女权主义史学家和哲学家为这个论题也添加了一个全新的维度，同时也改变了许多传统论题被探究的

方式。“解构”的时尚也留下一些有价值的遗产,它使我们对于这样一个事实——哲学文本同时也是文学建构(literary artifacts)——具有了一种更为清醒的自我意识。与我刚涉足时相比,整个思想史领域显得更活跃,更生机勃勃,更激奋人心。而许多正在出版的学术著作真正令人振奋。

你还专门问及我对“概念史”的看法,“概念史”研究是由瑞因哈特·考斯莱克(Reinhard Koselleck)及其同人最早启动的。我承认,对于“概念史”,我有一点小小的担心,担心它会变成另一种形式的“观念史”,也即把概念及其表述从语境中抽离出来,并把它们织入一个我们自己建构起来的、犯了“时代误植”错误的故事中。但是只要能避免这种危险,那么,我觉得有充分的理由去欢迎“概念史”的尝试,或者,正如我所强烈推荐,我们所写的“概念史”应该去写“论辩中概念之用法的历史”(histories of the uses of concepts in argument),在我最近的一部著作中(指《自由主义之前的自由》),我甚至用这种立场写了“自由概念的论争史”(a history of debates about the concept of liberty),此外,在我即将付梓的著作中(指《政治的视域》),我还写了“国家概念的生成史”(a history of the acquisition of the concept of the state)。

13. 最后,当回顾你漫长的学术生涯时,你如何看待你的思想在这些年里的变化,是否存在一种“修辞学转向”?你自认为哪些著作最令人满意?

我已尽力揭示这些年来我的思想所发生的一系列变化。我不敢奢望能言简意赅地对我的这些转变做一总结,因为我的思想已经经历太多的变化。但是我需要强调的是:对于我的思想各种形式的转变,我根本就不以为耻。许多批评者发现我已经改变了

我的许多观点,甚至改变了我的一些基本立场,并认为这是令人沮丧的,甚至是可耻的。但是,如果在我整个人生旅程中,在我试图解读和思考我所置身的社会对其过去进行回应的诸多方式时,我的观点了无变化,这才真正让人感到羞愧。在访谈终了的时候,你非常善意地问,我自认为哪些著作是最棒的。你们恰好是在一个恰当的时机来问这个问题,而我也勉力回答,尽管我必须小心谨慎,以免贻人口实,说我自吹自擂。

一旦将其付梓,我根本无法让自己重读自己的任何著作。所以,直到最近,我还不知道如何回答你的问题。但是几年前,当我与剑桥大学达成协议重新修订并结集出版我的一些旧文时,我才不得不去克服这种“挑剔”(fastidiousness)。今年年初的时候,我最终完成了对这些旧文的修订,而由这些旧文结集而成的著作也将于明年以三卷本的形式印行,名为《政治的视域》(*Visions of Politics*)。第一卷为《方法论》(*Regarding Method*),这一卷整合了我所有的哲学论文,我们的这次访谈其实主要集中在这些内容上。第二卷为《文艺复兴时期的美德》(*Renaissance Virtues*),其中包含了许多新内容,包括我前面所提到的专门论及“国家”概念的论文,但同时也包括我在过去的几十年间所刊发的有关现代早期共和主义之自治理想的论文。最后一卷为《霍布斯和公民科学》(*Hobbes and Civil Science*),其中同样也包含了许多新东西,还有一些是经过大幅度修订的早年旧文,主要是关于霍布斯的“政治义务”理论和“公民权利”理论。

为了把这些旧文结集成书,我不得不重读所有曾以文章和书籍之专章的形式刊发的所有论著。在我的学术生涯中,对于回答你的这个问题而言,我第一次处于如此有利的位置。我不得不承

认：在重温这些旧文时，我发现许多文章现在看起来根本就不值得重印。而其中的一些文章，特别是我早年的一些文章，需要进行大幅度的修订，尽管我还是重刊了其中的一部分，但是它们已被改得面目全非，甚至完全可以称得上是一篇新作。然而，在我早年的文章中，某些不仅比我原先的印象要好，而且有好几篇文章甚至值得原封不动地重刊，几乎不需要做任何修订。迄今为止，在我的哲学论文中，最好的文章应该是刊发于1979年的一篇文章，名为《一个文化词典的观念》，在文章中，我试图探讨“语言”和“社会变迁”之间的关系。<sup>①</sup> 在我的历史论文中，最成功地阐明我如下观点——从比较的视野来看，理论研究和历史研究各有其用——的是1984年的一篇文章，名为《消极自由的观念：哲学的视角和历史的视角》。它刊登在罗蒂、杰瑞·斯尼文德(Jerry Schneewind)和我主编的一本专门探讨“哲学史”的论文集中。<sup>②</sup> 最后，最成功地阐明我如下观点——在“复原”作者所说的同时，也要复原作者所正在做的——的文章是我1991年刊发的一篇文章，它专门论述霍布斯的自由理论，名为《托马斯·霍布斯论自由的确当意涵》。<sup>③</sup> 其他的将湮灭无闻。

---

① “The Idea of a Cultural Lexicon”, *Essays in Criticism* 29 (1979), pp. 205—224.

② “The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives” in *Philosophy in History*, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner (Cambridge, 1984), pp. 193—221.

③ “Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty”, *Transactions of the Royal Historical Society* 40 (1990), pp. 121—151.



公共书林

### **《布莱克威尔社会理论指南》第2版**

[美]布莱恩·特纳编,李康译,上海人民出版社2003年第1版,68元

以社会理论主题为线索收录了18篇文章,旨在成为一部独具二十世纪特色的社会理论导引。作者认为,社会理论涵括了现代人对社会范畴的性质的总体关注。对当代社会理论的重大争论与发展趋势,以及各种社会理论的传统,该书都提供了独到的见解。作者认为,只有在紧密参与经验研究和公共论题的时候,社会理论才会发育得更好。

### **《当代欧洲社会理论指南》**

[英]吉拉德·德朗蒂著,李康译,上海人民出版社2009年11月第1版,72元

社会理论是欧洲经典传统的主要成果之一。不过尽管书名

带有“欧洲”字样,这本指南却并不仅限于欧洲,因为欧盟晚近的发展已经使欧洲的性质发生了变化,因而作者是在最宽泛的意义上讨论欧洲社会理论的。作者认为社会科学内部出现了学科转型,哲学已经不能再作为君临这些学科之上的解释,这是社会理论崛起的学术背景。该书对于各种国族传统、思想流派的差异力图作出中肯的分析,指出除了哈贝马斯与卡尔·施米特外,欧洲社会理论需要以新的方式关联社会理论与政治理论。

### 《社会政治理论的重构》

[美]理查德·J. 伯恩斯坦著,黄瑞祺译,译林出版社 2008 年 4 月第 1 版,25 元

该书主要梳理二十世纪的社会政治理论,包括经验理论、语言分析理论、现象学路径与社会批判理论及其历史与知识脉络。著者特别强调这些理论内在的辩证关系,即当我们从事任一环节的时候,我们会发现涉及其他的环节。因而,一个适当的社会政治理论必须是经验性的、解释性的、批判性的,这是社会政治理论功能的三个方面。

### 《国体与经体:对亚当·斯密原理的进一步思考》

[美]克罗普西著,邓文正译,上海人民出版社 2005 年第 1 版,18 元

克罗普西服膺列奥·施特劳斯的学说,本书旨在从施派理论出发,梳理斯密的道德与政治理论。对斯密而言,与其让人在政治和宗教的束缚下被迫履行种种义务,不如使人在自由的体制

下,受内在自我维护的自利动力的驱使,去争取成功与富裕。他希望人们对人性能有新的理解,转而去追求一种较为合乎人性的和自由的生活。著者则认为,斯密鼓吹的商业社会,是以牺牲美德社会作为代价的。

### 《蜜蜂的寓言》

[荷]曼德维尔著,肖聿译,中国社会科学出版社2002年第1版,32元

十八世纪的道德哲学家致力于将自利的经济人与公共利益之间搭建一条通道。其间,生于荷兰的曼德维尔发其先声,鼓吹“私人的恶德,公众的利益”,结果被法庭判为“扰乱社会秩序”。但其实所谓“曼德维尔悖论”是强调不是人性本善,而是有效的制度,可以让坏人也为大众的福祉作出贡献。而这一制度的生成,是人类行为的结果,而非有意识设计的产物。

### 《列奥·施特劳斯的政治观念》

[加]德鲁里著,张新刚等译,新星出版社2010年第1版,35元

列奥·施特劳斯的的思想传入中国已有十年之久,引起汉语学界特别是青年学子的广泛关注。施氏创造了自己的一套独特的解释学,特别是他的“隐秘写作”与“显白说辞”、“高贵谎言”与“善意欺骗”等等说法,给读书界理解其政治观念带来很多困难,即使在其北美的弟子中也分成了不同的派别。本书致力于梳理和揭示出施氏隐秘的政治观念。作者的结论是,施氏既不是传统的保守主义者,也不是古老文本的忠实解释者,而是一个激进、极

端和虚无主义的后现代主义者。

### 《亚历山大·科耶夫——后现代政治的根源》

[加] 德鲁里著, 赵琦译, 新星出版社 2007 年 11 月第 1 版,  
34 元

福山的《历史的终结和最后的人》曾引起知识界的轰动, 其实福山的这部书不过是法国哲学家科耶夫的通俗版。科耶夫一生颇有一些戏剧性, 他关于黑格尔《精神现象学》的讲座, 给法国哲学界带来了深刻的影响, 开出了后现代主义哲学一脉。德鲁里认为, 列奥·施特劳斯与科耶夫之间的歧异, 实际上是尼采主义左翼与右翼之间的论争。

### 《驯化君主》

[美] 曼斯菲尔德著, 冯克利译, 译林出版社 2005 年 5 月第 1 版,  
28 元

作者是列奥·斯特劳斯学派的代表人物, 他在本书中细致地梳理了从亚里士多德《政治学》到《联邦党人文集》的西方政治思想, 考察了执行权学说的兴起及其发展演变。作者认为, 尽管有各种各样的“原始执行官”, 比如罗马的独裁官和基督教国王, 现代意义上的执行官却是首次出现在马基雅维里的《君主论》中。但马基雅维里的过于强大甚至残忍的执行官削弱了共和理论。因此, 后来的政治哲学家如洛克和孟德斯鸠等人就致力于“驯化”马基雅维里的“嗜血”君主, 将其反律法主义的能量纳入一种独特而灵活的宪政框架, 最终形成了今天的美国总统一职。

### 《欧洲文明史——自罗马帝国败落到法国革命》

[法]基佐著,程洪奎、沅芷译,商务印书馆 1998 年 12 月第 1 版,12.8 元

基佐是十九世纪法国政学两界的重要人物。在学术方面他主要从事文明史研究,本书乃是根据他 1828 年在巴黎大学授课时的讲义加工而成。基佐当时的文明史课程影响极大,托克维尔曾蒙其影响。该书认为,第三等级反对法国封建制度的斗争乃是历史的主要动力,这就从社会的角度展示了欧洲文明的发展。

### 《欧洲代议制政府的历史起源》

[法]基佐著,张清津、袁淑娟译,复旦大学出版社 2008 年第 1 版,52 元

1848 年的革命导致基佐内阁的下野。1851 年,基佐出版了这部书。在当时法国的激进左派与复辟派之间,基佐倡导中庸,主张代议制政府和君主立宪。本书对代议制政府的原则、目标和基本制度进行了阐释,对英国代议制的结构进行了细腻的分析,通过追踪王权、贵族和平民之间的起伏消长,揭示了英国与法国之所以形成不同政治社会格局的原因。

### 《二十世纪的政治哲学家》

[英]M. H. 莱斯诺夫著,冯克利译,商务印书馆 2001 年第 1 版,20 元

著者点检二十世纪政治哲学的成绩,恰好共得二十之谱。但

是这样一本论述政治哲学的书却以社会理论家韦伯为首,可谓别有深意。著者显然认为,这一世纪的政治哲学,部分是由社会结构的诸多特点形成的。韦伯的“理性化”与“世界的除魅”,揭示了我们时代文明发展的趋势,因此列入本书中的人选,以韦伯始而以哈贝马斯终,而后现代主义、后结构主义、解构主义等等,都被摒弃不取。

### 《韦伯政治著作选》

[德]韦伯著,阎克文译,[英]拉斯曼、斯佩尔斯编,东方出版社 2009 年第 1 版,45 元

自比瑟姆发表了《马克思·韦伯与政治理论》一书后,韦伯的政治著作引起了人们的普遍关注。本书收入了韦伯有关的 8 篇著作。

### 《马克思·韦伯与经济社会学思想》

[瑞典]斯维德伯格著,何蓉译,商务印书馆 2007 年第 1 版,26 元

该书全面而系统地论述了韦伯有关经济社会学这一概念的界定、设想与主要内容,展示了韦伯剖析社会行动背后的利益驱动与结构制约,并将二者结合起来加以分析的特色。在当下中国学术界,主流经济学家大多从利益驱动解读社会生活,而社会学家更看重社会结构的作用。本书则充分揭示了韦伯的社会理论如何将利益动机分析与社会结构分析整合起来,从而凸显了其社会理论将制度论与文化论关联互补的特点。书前有苏国勋为该书撰写的序言,全面评述了本书的学术意义。

## 《资本的秘密》

[秘鲁]索托著,王晓冬译,江苏人民出版社 2001 年第 1 版,14 元

作者是享誉全球的经济学家。他观察到,发展中国家之所以贫富悬殊,是因为有一个钟罩隔绝了贫富两个阶级。这个用以区隔两种人的钟罩不是别的,就是用以保护财产权的法律。这些国家的法治之所以落后,就在于它只保护富人的财产权,而不保护穷人的财产权,因此穷人的资产便成了被冷冻的“僵化的资产”,而不能为他们带来财产性收入。结果,就形成了人们在世界上常常见到的现象:越是穷国,贫富差距越如天地悬隔。

## 《另一条道路》

[秘鲁]索托著,于海生译,华夏出版社 2007 年第 1 版,38 元

拉美国家在发展的道路上,时常以极右翼的威权政府与极左翼的民粹主义并存为其特色。经济学家索托却在这两条死路之外,开出了另一条康庄大路。秘鲁 1980 年兴起的恐怖组织“光辉道路”最终一败涂地,就败在以索托为首的学术智库所发挥的思想力量之下。面对极左翼勾画出的空想的“新型社会”,与极右翼的腐败因循政府,索托为穷人寻找的另一条道路,这就是通过健康而合理的法制,打破特殊利益集团的垄断,建立起一种能够保护穷人的财产权和契约规定的相关利益的政治社会环境。



### 《经验及其模式》

[英] 奥克肖特著, 吴玉军译, 文津出版社 2005 年第 1 版, 30 元

本书是政治哲学家奥克肖特的成名作, 写于 1933 年。较之作者的其他作品, 本书是一部纯哲学著作, 在书中作者依据其始终一贯的唯心主义观点系统阐述了历史、科学和实践这三种经验模式的基本特征、相互关系以及它们各自与哲学的关系, 其参考文献包括今人较少引证的鲍桑葵、布拉德雷、伯里等人的著作, 却没有分析哲学家的著述。

### 《论革命》

[美] 汉娜·阿伦特著, 陈周旺译, 译林出版社 2007 年第 1 版, 19.50 元

梁启超当年曾经感慨中国历史上只有改朝换代而无现代所谓革命, 但同为革命, 法国与美国, 结果殊为不同。阿伦特就由此入手, 以她所擅长的现象学方法, 分析指出两国革命的理论差异, 比较这两场不同的革命, 认为法国由最初的以自由立国的政治革命, 偏移到了社会革命; 而美国的立国者自始至终着眼于政治形式的构建, 使这两场革命的结果迥乎不同。

### 《控制国家——西方宪政的历史》

[英] 戴维·米勒著, 应奇译, 江苏人民出版社 2001 年第 1 版, 24 元

考察国家的权威如何行使, 一直是政治学的核心问题之一。

本书追溯西方宪政的历史,其特点是兼具社会学的分析、语义学和认识论的分析。该书的结论是,有效率的政府与受制约的政府是可以相容兼顾的。

### 《论李维》

[意]马基雅维里著,冯克利译,上海人民出版社 2005 年第 1 版,36 元

本书是对李维《罗马史》前 10 卷的评注,是西方政治思想传统中最为重要的作品之一。马基雅维里在本书中谈到了他关于政治、道德、命运和必然性等重大观点。在本书中他告诫共和国的公民、领袖应当如何自我治理,如何捍卫他们的自由,避免腐败。书中讨论了古代与现代的共和主义,在这里我们尤其可以看到他与亚里士多德政治主张的密切关系,也涉及了他对基督教的批判,显示了他本人对自己时代世俗化与现代性的看法。

### 《扭曲的人性之材》

[英]伯林著,岳秀坤译,译林出版社 2009 年第 1 版,22 元

书名得自康德的名言,人性本是弯曲之木。