

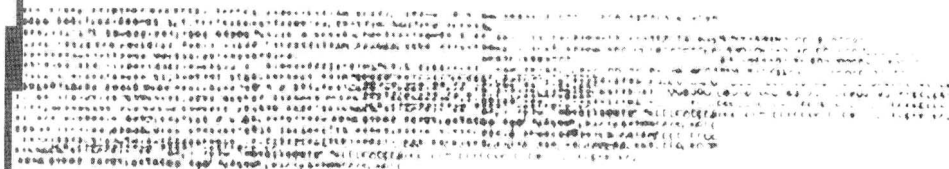
Xifang Zhengzhi Sixiangshi

# 西方政治思想史

吴玉军 主编

中国社会科学出版社

# 西方政治思想史



吴玉军 主编



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

西方政治思想史 / 吴玉军主编. —北京: 中国社会科学出版社,  
2013. 2

ISBN 978-7-5161-2146-7

I. ①西… II. ①吴… III. ①政治思想史—西方国家 IV. ①D091

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 039706 号

---

出 版 人 赵剑英  
责任编辑 冯春风  
责任校对 胡新芳  
责任印制 王炳图

---

出 版 中国社会科学出版社  
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)  
网 址 <http://www.csspw.cn>  
中文域名: 中国社科网 010-64070619  
发 行 部 010-84083685  
门 市 部 010-84029450  
经 销 新华书店及其他书店

---

印 刷 北京君升印刷有限公司  
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂  
版 次 2013 年 2 月第 1 版  
印 次 2013 年 2 月第 1 次印刷

---

开 本 710×1000 1/16  
印 张 16.75  
插 页 2  
字 数 335 千字  
定 价 59.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换  
电话:010-64009791  
版权所有 侵权必究

# 目 录

绪论 .....	( 1 )
<b>第一章 柏拉图的政治思想</b> .....	( 21 )
导言 .....	( 21 )
<b>第一节 正义观</b> .....	( 23 )
一 城邦的正义 .....	( 23 )
二 个人的正义 .....	( 25 )
三 灵魂的正义 .....	( 26 )
<b>第二节 国家观</b> .....	( 28 )
一 “哲学王” .....	( 28 )
二 等级制度 .....	( 31 )
三 共产制度 .....	( 32 )
四 男女平等 .....	( 33 )
五 教育选拔制度 .....	( 33 )
六 法律制度 .....	( 34 )
<b>第三节 政体学说</b> .....	( 36 )
一 政体类型与政体循环 .....	( 36 )
二 政体学说的改进 .....	( 39 )
三 混合政体 .....	( 40 )
<b>第二章 亚里士多德的政治思想</b> .....	( 44 )
导言 .....	( 44 )
<b>第一节 政治学</b> .....	( 45 )
一 目标与方法 .....	( 45 )
二 对象与内容 .....	( 48 )
<b>第二节 正义观</b> .....	( 53 )
一 中道 .....	( 53 )

二 公正与友爱 .....	( 54 )
三 公平 .....	( 56 )
第三节 政体学说 .....	( 57 )
一 政体及其类型 .....	( 58 )
二 政体的变化与保全 .....	( 61 )
三 中产阶级的作用 .....	( 64 )
<b>第三章 西塞罗的政治思想</b> .....	( 67 )
导言 .....	( 67 )
第一节 调和政治与道德 .....	( 69 )
第二节 共和政治 .....	( 74 )
<b>第四章 奥古斯丁的政治思想</b> .....	( 78 )
导言 .....	( 78 )
第一节 《上帝之城》：历史神学的形成 .....	( 82 )
第二节 政治权威与自然本性：国家的起源 .....	( 89 )
第三节 “惩恶”与“扬善”：国家的作用 .....	( 95 )
<b>第五章 马基雅维里的政治思想</b> .....	( 100 )
导言 .....	( 100 )
第一节 马基雅维里的思想主题与方法 .....	( 103 )
一 统一与秩序 .....	( 103 )
二 经验与功利主义方法论 .....	( 104 )
第二节 君主与意大利的统一 .....	( 107 )
一 统一意大利 .....	( 107 )
二 维护统治的谋略 .....	( 108 )
三 军队最重要 .....	( 110 )
第三节 政治与人性 .....	( 112 )
一 共和国：良善的政治 .....	( 113 )
二 人性的缺憾与驯化 .....	( 116 )
第四节 宗教与多元道德 .....	( 119 )
一 宗教的弊病 .....	( 119 )
二 道德多元的困境 .....	( 120 )
<b>第六章 霍布斯的政治思想</b> .....	( 123 )
导言 .....	( 123 )

---

第一节 霍布斯的哲学与方法 .....	(126)
一 机械唯物主义哲学观 .....	(126)
二 理性主义方法论 .....	(127)
第二节 人性与自然状态 .....	(129)
一 人性论 .....	(129)
二 自然状态 .....	(131)
第三节 自然理性与国家的诞生 .....	(133)
一 自然法 .....	(133)
二 “利维坦”的诞生 .....	(135)
第四节 国家结构 .....	(138)
一 主权者的权力及义务 .....	(138)
二 政府形式 .....	(140)
三 人民的自由与义务 .....	(142)
四 国家的衰落 .....	(143)
五 霍布斯与现代政治 .....	(144)
<b>第七章 洛克的政治思想 .....</b>	<b>(146)</b>
导言 .....	(146)
第一节 宗教与政治 .....	(149)
一 英国宗教改革的历史背景 .....	(150)
二 《政府短论两篇》 .....	(151)
三 《论宽容》 .....	(153)
四 《宽容书简》 .....	(154)
第二节 财产权理论 .....	(158)
一 洛克财产权理论的知识背景 .....	(158)
二 劳动财产权理论 .....	(161)
第三节 有限政府理论 .....	(164)
一 自然状态 .....	(164)
二 基于同意的社会契约 .....	(167)
三 通过政治契约建立政府 .....	(170)
四 反抗权 .....	(172)
<b>第八章 卢梭的政治思想 .....</b>	<b>(176)</b>
导言 .....	(176)

第一节 卢梭的思想主题与方法 .....	(178)
一 追求政治平等 .....	(178)
二 矛盾分析法 .....	(180)
第二节 不平等的起源 .....	(181)
一 自然状态 .....	(182)
二 不平等的形成原因与发展阶段 .....	(183)
第三节 不平等的政治救赎 .....	(187)
一 社会契约：国家和主权的形成 .....	(187)
二 公意：主权的本质与表达 .....	(189)
三 主权的行使与政府形式 .....	(193)
四 主权的解体及其防范 .....	(195)
五 卢梭的矛盾及其影响 .....	(197)
<b>第九章 贡斯当的政治思想 .....</b>	<b>(199)</b>
导言 .....	(199)
第一节 共和宪政 .....	(202)
一 共和宪制在一大国是否可行？ .....	(202)
二 如何实现共和宪制：分权制衡理论 .....	(203)
三 设立中立权之必要性 .....	(206)
第二节 自由主义观 .....	(208)
一 “适用于所有政府的政治原则” .....	(208)
二 个人自由及其保障方式 .....	(210)
三 从“古代人的自由”到“现代人的自由” .....	(214)
第三节 君主立宪思想 .....	(218)
一 君主立宪制国家中的权力分配及保障问题 .....	(218)
二 “适用于所有代议制政府的政治学原则” .....	(222)
三 迈向现代自由民主体制 .....	(225)
<b>第十章 托克维尔的政治思想 .....</b>	<b>(229)</b>
导言 .....	(229)
第一节 自由观 .....	(233)
一 多维自由观 .....	(233)
二 自由的辩证法 .....	(237)
第二节 现代专制主义的起源 .....	(240)

---

一 专制主义的社会特征 .....	(240)
二 专制主义的文化氛围 .....	(241)
三 专制主义的工业倾向 .....	(244)
四 专制主义的政治潜在性 .....	(244)
第三节 现代专制主义的谱系 .....	(246)
一 个人专制 .....	(246)
二 多数专制 .....	(247)
三 监护性专制 .....	(249)
第四节 专制主义的疗方 .....	(251)
一 公共道德的养成 .....	(252)
二 政治教育的灌输 .....	(253)
三 公民宗教的陶冶 .....	(253)
四 政治体制的参与 .....	(254)
<b>第十一章 密尔的政治思想 .....</b>	<b>(258)</b>
导言 .....	(258)
第一节 功利主义的提升 .....	(259)
一 边沁的功利主义思想 .....	(260)
二 对边沁功利学说的修正和发展 .....	(263)
第二节 自由理论 .....	(265)
一 多数人的暴政 .....	(265)
二 群己权限 .....	(267)
三 自由的范围 .....	(268)
四 有限政府 .....	(272)
第三节 代议制理论 .....	(276)
一 代议制政府是最理想的政府形式 .....	(276)
二 代议制的弊端和防范 .....	(279)
<b>第十二章 黑格尔的政治思想 .....</b>	<b>(283)</b>
导言 .....	(283)
第一节 寻求承认的斗争与国家的起源 .....	(285)
第二节 理性国家对自由的实现 .....	(287)
第三节 理性国家的形成：历史与逻辑的统一 .....	(290)
一 家庭 .....	(293)



---

二  市民社会 .....	(294)
三  国家 .....	(298)
第四节  理性国家的政体 .....	(301)
第五节  理性国家与战争 .....	(305)
第六节  世界历史及其终结 .....	(307)
后记 .....	(309)

# 绪论 城邦·上帝·自我

## ——对西方政治思想演进的一种考察

### 一

在古代社会，尽管存在一个个具体的人，但是个体的观念是不存在的，个人并没有获得不受任何外在专制权力控制的独立空间。即使在民主异常发达的古雅典，现代意义上的自由观念，即“拥有一个不受外在专制力量所控制的独立空间”也是不存在的。相比起东方专制主义的国家，古雅典人尽管实现了一个个体相对于另一个个体包括统治者的独立性，但是相对城邦这一外在的力量，个体是不独立的。在古希腊，个人生活对城邦生活具有高度的依赖性。城邦领土的狭小以及公民集团的封闭性和排外性，带来了城邦内部紧密的生活，促使公民内部产生一种独特的心态。他们将自己看做城邦这一有机整体不可分割的组成部分。个人的财产、家庭、利益、荣誉以及希望、肉体的生命、精神的生命甚至是死亡以后的灵魂等等都属于城邦。古希腊因之也出现泛政治化现象，政治渗透到公民私人生活的方方面面，社会的公正、个人的幸福以及欲望的满足等等，都成为一些必须经由城邦加以界定的范畴。拥有绝对权力、无所不及的城邦、对公民生活进行着广泛的干预，是古希腊城邦政治不同于现代政治的显见特征。贡斯当在《古代人的自由与现代人的自由》中曾对这一点作过精辟阐述：

在古代人那里，个人在公共事务中几乎永远是主权者，但在所有私人关系中却是奴隶。作为公民，他可以决定战争与和平；作为个人，他的所有行动都受到限制、监视与压制；作为集体组织的成员，他可以对执政官或上司进行审问、解职、谴责、剥夺财产、流放或处以死刑；作为集体组织的臣民，他也可能被自己所属的整体的专断意

志褫夺身份，剥夺特权，放逐乃至处死。<sup>①</sup>

城邦对社会生活的各个方面进行着全面控制，其最终的结果是公民与公共权力之间没有明晰的界限，个人的一切湮没在城邦的权力之网中，因此完整的政治权利意义上的个人并不存在，只存在生理意义上的个体，个体因之也没有在私人利益基础上形成的特殊目的、爱好和需要，个人受整个城邦集体意识的支配。“生是城邦人，死是城邦鬼”的观念是深入到每个公民内心之中的。特立独行的苏格拉底尽管把自己比作是叮咬城邦的牛虻，但在其内心世界中，对城邦的忠诚和依恋感是异常强烈的。面对朋友克里托劝其越狱逃跑的劝告，他所作的回答就清楚地表明了这一点：

你那么聪明，竟然会忘记你的国家比你的父母和其他先祖更加珍贵，更加可敬，更加神圣，在诸神和全体理性人中间拥有更大的荣耀吗？你难道不明白应当比敬重父亲更加重视国家，应当比消除对父亲的怨恨更加快捷地消除对国家的怨恨吗？如果你不能说服你的国家，那么你就必须服从它的命令，耐心地接受它加诸你的任何惩罚，无论是鞭答还是监禁，对吗？如果国家要你去参战，你会负伤或战死，但你也一定要服从命令，这样做才是正确的。<sup>②</sup>

个体应该无条件地服从城邦的命令，这一点在古希腊人看来是最自然不过的事情。在古希腊人的视野中，城邦不是个体意志的自由结合，不是一个现代意义上的契约产物，相反，它是一个自然的存在物，个体与这一有机体之间是紧密结合在一起的。这一点我们可以通过对“自然”一词的分析看得出来。

“自然”的含义在古希腊和现代有着明显的不同。在现代，“自然”是指与人无关的“自然物”的聚合。而在古希腊思想中，“自然”“从没有意味着世界或者意味着那可以组成世界的诸事物，而总是指本质上属于这些事物的、使得它们像它们所表现的那样的行为某种东西。”<sup>③</sup> 亚里士

① 贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，商务印书馆1999年版，第27页。

② 《柏拉图全集》第一卷，人民出版社2002年版，第46—47页。

③ 柯林武德：《自然的观念》，华夏出版社1999年版，第49页。

多德就认为，“自然”是指事物内在的本性，即“事物在其自身的权利中具有生长、组织和运动的天性。”<sup>①</sup>而那些依靠外力而产生和存在的事物不过是人为的或人工物品而已。他在《物理学》中就指出，“凡存在的事物有的是由于自然而存在，有的则是由于别的原因而存在。‘由于自然’而存在的有动物及其各部分、植物，还有简单的物体（土、火、气、水），因为这些事物以及诸如此类的事物，我们说它们的存在是由于自然的。所有上述事物都明显地和那些不是自然构成的事物有分别。……因此，‘自然’是它原属的事物因本性（不是因偶然性）而运动和静止的根源或原因。”<sup>②</sup>由于人工制品是“人为物品”，违背自然概念的基本含义（自生的、符合本性的、非创造的），因而被排斥在“自然”概念之外。我们日常生活中所见的桌子、椅子等不属于亚里士多德所言的“自然”概念的范畴，它们在本性上与动物、植物形成了鲜明的对照，因为它们不是依其本性而生成的东西，相反，是借助外在的人为力量而形成的。

自然是指事物内在的本性，自然物的发展由内在的目的驱使，是一个自我运动着的世界。这种内在的、天然的力量驱使着事物朝着特定的目的不断前进。因而，自然是“一个活的世界，一个不像十七世纪的物质世界那样由惯性而是由本能运动为其特征的世界。自然本身是过程、成长和变化，这个过程是一种发展，即变化是按  $\alpha$ 、 $\beta$ 、 $\gamma$ ……这样的顺序相继发展的，在这一过程中，每个前者是其后的潜能。”<sup>③</sup>

与对自然的理解相一致，在城邦问题上，亚里士多德认为城邦是一种自然的产物。对于城邦这种最高的社群，他在《政治学》中是通过对它与家庭、村落的关系的说明来阐述的。在他看来，城邦来自于村落，而村落来自于家庭，家庭是相对于城邦而言的最小的单位。家庭是由两种基本的关系构成的：夫妻和主奴。夫妻之间因自然的力量即繁衍后代而结合，主人和奴隶因才能不同而结合，这是一种很自然的事情，它们都是由自然的力量而非人为的力量驱使的产物。既然构成城邦的基本元素家庭是自然的产物，那么城邦必定也是一种自然的产物。如此一来，无论是家庭，村落，还是今天看来带有浓厚人为色彩的城邦，无一例外，都是自然演化的

① 柯林武德：《自然的观念》，华夏出版社1999年版，第87页。

② 亚里士多德：《物理学》，商务印书馆1982年版，第43页。

③ 柯林武德：《自然的观念》，华夏出版社1999年版，第87—88页。

结果。亚里士多德进一步指出，使得共同体能够从家庭走向村落，最后走向城邦，其中必定有一种内在的驱动力发挥作用，最终使得家庭发展成为城邦的目的。在此，亚里士多德展现了他“四因说”中的“目的论”观点。他认为，城邦是其先前社群组合的目的，而自然正是它们内在本性的展现。所有的东西，比如一个人、一匹马或是一个家庭，当它生长完成的时候，我们就见到了它的自然本性；每一件事物成长的目的就在显示其自然本性，而我们在城邦这个终点也看到了共同体的自然本性。对此，亚里士多德论述道：

当多个村落为了满足生活需要，以及为了生活得美好结合成一个完全的共同体，大到足以自足或近于自足时，城邦就产生了。如果早期的共同体形式是自然的，那么城邦也是自然的。因为这就是它们的目的，事物的本性就是目的；每一个事物是什么，只有当其完全生成时，我们才能说出它们的每一个的本性，比如人的、马的以及家庭的本性。终极因和目的是至善，自足便是目的和至善。<sup>①</sup>

可见，城邦不是基于人类理智的构造物，而是基于人的自然属性而自然演化、自然生成的有机体。城邦是一个更大的人。人只有在社会团体的终点即城邦中才能最终完成他的存在目的，显现他的自然本性，即生来就有合群性的政治属性。正是这种过群体生活的自然本能，驱使着家庭向城邦演化。人不以群居于家庭和村落当中为满足，这是因为这些社群只能解决人们日常生活和非日常生活的需要，还没有达到完全自足的境地。而为了过一种完全自足的生活，人们必须生活在城邦当中。进入到一个更大的社群当中，参与公共的事务，不仅仅是为了满足低级层次的需要，同时也是实现自己真正作为一个人所必需的。如此一来，人进入城邦是一种再自然不过的事情了，它如同鸟儿在天空飞，鱼儿在水里游一般。也正是在这一意义上，亚里士多德指出，人天生是一种政治动物，在本性上而非偶然地脱离城邦的人，他要么是一位超人，要么是一个鄙夫。<sup>②</sup>

城邦是自然存在物的观点，既表明了城邦有一种类似于动植物的自然

① 亚里士多德：《政治学》，中国人民大学出版社2003年版，第3—4页。

② 同上书，第4页。

生长现象，也表明了城邦的整体性，构成城邦的各元素之间休戚与共的特点：

城邦在本性上先于家庭和个人。因为整体必然优先于部分；例如，如果整个身体被毁伤，那么脚或手也就不复存在了……城邦作为自然的产物，并且先于个人，其证据就在于，当个人被隔离开时他就不再是自足的；就像部分之于整体一样。不能在社会中生存的东西或因为自足而无此需要的东西，就不是城邦的一个部分，它要么是只禽兽，要么是个神，人类天生就注入了社会本能，最先缔造城邦的人乃是给人们最大恩泽的人<sup>①</sup>

在此，我们看到了“个体—城邦”与“手（脚）—身体”之间的类比关系。亚里士多德将城邦比喻成人的身体，而个别的公民就如同身体的一个部分。部分对全体的依赖性是显而易见的。亚里士多德关于一个不能参与城邦生活的人“要么是只禽兽，要么是个神”的论断清楚地表明，城邦对于每个公民的成长是至关重要的，一个公民一旦脱离城邦生活，离开城邦的庇护，将会寸步难行。既然城邦相对于公民如此重要，那么每个公民必须以城邦这个公共的大我为基本指针，时刻反省和审察自己的内心，拒绝私利，维护城邦的公共利益。

在此，我们可以看到，城邦有机体的观点突出了人的社会性，即非自足性的一面。这一点与自由主义形成了鲜明对照。自由主义强调自我的自足性和完满性，认为自我拥有的东西不对任何外在的他者有任何欠缺。而有机体的观点“表现出了关于世界的结构及其人在其中的位置的基本原理。物质机体及其与成员之间的关系模式，表现了自然或上帝所设计的、用以维持社会和归属于社会的单个人之间适当和自然的关系。它所暗示的是，每个人就其自身来说都是根本不完整和不充分的。”<sup>②</sup>

与自然有机体的观念相一致，古希腊政治特别突出了城邦成员之间分享共同的善的重要性。按照希腊文，社群（Koinonia, community）一词的词根就是“共同”（Koinos, common），是由某种共同分享的东西而将人

<sup>①</sup> 亚里士多德：《政治学》，中国人民大学出版社2003年版，第5页。

<sup>②</sup> 阿巴拉斯特：《西方自由主义的兴衰》，吉林人民出版社2004年版，第26页。

们结合在一起，最终形成社群。这些东西可以是土地、血缘、宗教信仰或风俗习惯，也可以是利益、情感。在亚里士多德看来，社群必须具有某种共同分享的基础。没有共同结合基础的聚合，不能称为社群。亚里士多德把社群界定为达到某种共同的善而组成的关系或团体。他在《政治学》的开篇就指出，“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共同的善而建立的（因为人的一切行为都是为着他们所认为的善），很显然，由于所有的共同体旨在追求某种善，因而，所有共同体中最崇高、最有权威、并且包含了一切其他共同体的共同体，所追求的一定是至善。这种共同体就是所谓的城邦或政治共同体。”<sup>①</sup> 亚里士多德这里所说的“城邦或政治共同体”，也就是“政治社群”。

这种“政治社群”内的平等公民，共同追求完善的生活，赋予社群道德以伦理上的意蕴。城邦公共活动的目的在于促进善的实现，在于促使公民德行的提升。一个不讲究伦理道德意义，只注重物质追求的群体不能称其为城邦。亚里士多德并不认为城邦是一个政治利益角逐的场所，并不是各个利益团体争夺自身利益的舞台。在他看来，城邦的存在不仅仅是为了生活，而是为了善的实现。他认为，如果城邦仅仅是为了生活，那么奴隶、野兽都可以组成城邦。城邦必须拥有崇高的目的，按照现代所设想的商品交易、抵御外敌、保障权利的实现等，在亚里士多德看来，这些都不是城邦的真正目的。城邦的存在，就是为了给广大公民提供一个相互交流的场所，通过政治实践活动，使每个公民的德行得以提高，共同促进善的实现。

政治社群具有共同的善，应当以促进公民美好生活的实现为最终目标，这与自由主义的国家观形成鲜明对照。自由主义的价值中立原则要求国家在彼此冲突的价值观念当中保持中立，不对其进行价值高低的排序。当代自由主义政治哲学家罗尔斯就指出，“在现代民主社会里发现的合乎理性的完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的多样性，不是一种可以很快消失的纯历史状态，它是民主社会公共文化的一个永久特征。”<sup>②</sup> 国家的价值或伦理中立化原则，恰恰保证了不可通约的价值之间的共处。这在亚里士多德的政治社群当中是不可想象的一种状态。因为，从苏格拉底、

<sup>①</sup> 亚里士多德：《政治学》，中国人民大学出版社2003年版，第1页。

<sup>②</sup> 约翰·罗尔斯：《政治自由主义》，译林出版社2000年版，第37页。

经柏拉图至亚里士多德的政治传统，政治摆脱价值或道德引导是一种不理智的状态。

## 二

基督教政治哲学一改希腊政治哲学对城邦的赞美之情，将所有道德的和伦理的东西都交给了上帝，国家成为了一种不洁的人世间的俗物。基督教二元政治将政治和宗教、世俗世界和精神世界区分开来。“上帝的东西归上帝，恺撒的东西归恺撒”，使政治非道德化了，国家被剔除了伦理和道德的意蕴。例如，奥古斯丁就认为，国家无非是尘世生活中维持社会秩序的工具而已，依靠它并不能实现真正的正义。他对生活于尘世生活中的人们作了这样的质问：“你们渴望和平、繁荣与富足，但你们的目的绝不是公平地，也就是说，适度地、清醒地、有节制地、虔诚地利用这些福祉。你们的目标毋宁说是对各式各样无穷无尽的低级享乐的狂乱的满足，因此在你们的繁荣中将滋生出一种道德的瘟疫，它比最残暴的敌人还要坏一千倍。”<sup>①</sup> 既然尘世的国家体现的是人对人的统治，是野心与贪欲的结果，那么善的实现，德性的提升只有通过皈依基督教，进入天国才能实现。

这样，在基督教的观念中，国家决不是正义和善的化身，充其量是一群有理性的动物由于他们对于所爱之物的共同认识而结成的联合体。基督教政治哲学中的国家观念对后来的自由主义国家观产生了重要影响。在自由主义观念中，政治的本质无非是利益相关方基于自己利益的考虑而进行的博弈。这一过程与市场竞争的法则十分相似，即争夺权力的竞争者必须依赖公民的选票数量以决胜负，这是一种“选票的投入和权利的产出”的有规则的生产模式。国家是一个需要小心谨慎对待的对象，是一种必不可少的恶，它是人们为了更好地保护自己的权利而不得不建构起来的恶的东西。也正是基于对国家性质的恶的定位，自由主义对国家抱有小心谨慎的态度，采取各种行之有效的方式防止国家对个人权利的侵犯。

---

<sup>①</sup> Saint Augustine, *The City of God against the Pagans*, edited and translated by R. W. Dyson, Cambridge University Press, 1998, p. 44. 转引自唐士其：《西方政治思想史》，北京大学出版社2008年版，第143页。



正是从基督教政治哲学开始，国家附着上了污点，从事政治活动在道德上也不再是一件充满伦理和道德意蕴的事情。马基雅维里的《君主论》就延续了这一观点。在《君主论》中，马基雅维里对人类有史以来政治生活的实际图景进行了总结。在他看来，国家存在的价值和目的不是为了先验的正义和道德良善，不是为了救赎堕落的人类，政治不是一种道德活动，而是一种因人与人之间的利害关系而引起的社会冲突，是由人的各种欲望而引起的斗争。政治本身是邪恶的，其手段是邪恶的，政治活动的核心——公共权力也必定是邪恶的。人们围绕权力展开的斗争和统治者通过权力进行的政治统治，实质上是人在社会中围绕利益而进行的角逐和强者对弱者的欺骗和压迫。判断一种政治行为是否得当，不是根据行为者的道德意图，而是根据这种行为所产生的社会和政治后果，凡是有利于达到政治目的的就是正当的。为此，他奉劝君王们，要丢弃所谓的仁义道德，只有不择手段地使自己增强实力并取得权力，才能在政治斗争中成为强者，取得胜利。

政治活动并不是一个行善的过程这一观点在后来的自由主义发展中得到了进一步强化。无论是霍布斯关于人性自私而残暴的论断，还是汉密尔顿关于“如果是天使统治人，就不需要对政府有任何外来的或内在的控制了”<sup>①</sup>的警示，无不清楚地表明了这一点。功利主义政治哲学的创始人休谟更是直截了当地指出，“必须把每个人都设想为无赖之徒确实是条正确的政治格言。”<sup>②</sup>在他看来，在政治生活中，每个人都是自私自利的，每个人都是无赖。人性的幽暗尽管是不尽人如意的，但却是我们不得不面对的一个根本问题。政治活动从根本上而言不是改造人性，不是将人变得大公无私，而是为了调整人们对利益的算计，使他们的眼前利益能够与长远利益相协调。

### 三

如果说基督教政治与古希腊罗马政治哲学呈现出很大的差异的话，那么它们二者与现代政治哲学则存在着更为深刻的差别。霍布斯、洛克等思

<sup>①</sup> 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，商务印书馆1980年版，第264页。

<sup>②</sup> 休谟：《休谟政治论文选》，商务印书馆2010年版，第27页。