

稳定性存在。如何使人平安地仰望：  
分权性秩序。如何使人节制地生活；自主性社群。如何使人自由地迁徙。

# 正义一元论

从民情到法政

沈阳 著



Wuhan University Press  
武汉大学出版社

## 自序

个人主义促成自由吗？多元主义体现宽容吗？道德律促进个体高尚吗？言行是道德的标准吗？政教分离是政治文明的起点吗？公民社会是司法正义的基础吗？英雄人物借着偶然事件改变历史吗？摩西促成了以色列解放吗？加尔文主张资本主义“天职观”吗？……

我一直在思考这一系列在众人看来很奇怪的问题。这缘于我的阅历，也源于我的知识结构。我们这代人，至少生活在两种意识形态之中：一种来自一个强大的“利维坦”；另一种来自“江湖”——那是一个宣称不服从却常常被各种情绪俘虏、同样难逃功利的世界。这本书里的文章最早写于2004年，最迟修改于2011年。八年多来，我的体会是，必须小心翼翼地修正，常常仅仅是为了清除某些刻骨铭心的、很坏很坏的记忆和幻觉。

这本名为《正义一元论：从民情到法政》的小书开篇是从对霍布斯的某种肯定开始的。不过，霍布斯绝非是一个值得太多地予以肯定的人物。《利维坦》的确反映了人性和政治的某种真实，但这种真实从来就不值得我们去颂扬。提及燕京大学的自由派神学，我们可以回顾霍布斯的教育思想、政体建构。对小共同体价值的反对，不能说是特立独行的事件；霍布斯和蔡元培，就有非常值得我们深入分析的共同点。由此分析，有意思的是，虽然这些文章相隔好几年，组成文集后，我却惊奇于它们如此前后呼应、引人深思。

于是，我越来越不太容易相信某种社会理论，不太容易相信特定人物的表达，更不敢轻易相信基于上述两种情况的历史叙述之后所得出的一些结论。我曾经非常忧伤地思考过这么一些命题：如果西方引进的新兴小共同体注定不能促进中国文明(历史上这些人物不是未曾堕落，中国社会并非未曾以一种近乎丧心病狂的姿态迫害过他们，如大教育家蔡元培所做的)，我们该怎么办？甚至更极端地说，在可以预期的年代里，中国注定不能有一种令人放心的生活方式，那种极端的道德决断依然被延续，我们该怎么办？

然而，我们不仅仅要怀疑，还要判断，还要有所作为。世俗意义上的伟大价值从来都是可以而且必须被分解的，并且可以被量化和用以交换的。否则，就不会产生可以不失去博弈机会而产生的节制以及可以被接受的妥协。认真反思东方民族的困境与教训之后，我发现了“中庸性审慎与决断”这个复合型新概念，据此整理出了“小共同体精神”的问题方法：顾全大局、深思熟虑、力所能及、循序渐进。与某些激情澎湃的口号相比，由于继续贯穿了一种怀疑的精神与承担责任的决心，我当然喜欢这种内省性叙述。

细心的朋友会发现，这些文字，越到后面越回到历史与实证中去。我想说，我仍然警惕某些个体结论，我不相信对几千年历史的简单的归纳与演绎能够告诉我们完全的真相与真理。我还想指出，与另外一些已被我否定的叙述相比，我只敢相信这些结论。一方面我深知“历史决定论的贫困”，另一方面我折服于托克维尔、伯尔曼、斯金纳在历史叙述中所得出来的结论。这种专业的治学精神，在中国文明史上是至今难见的。

阅读《联邦党人文集》和《论美国的民主》之后，我们就会发现，西方立宪时期的那些思想家，如果称呼他们为“知识分子”，他们的文章却不是以知识分子为核心而展开的叙述。就个体行为的演绎逻辑而言，以知识分子为核心的叙述，倾向制造道德群体的幻想，更是常常不符合实证要求。真正的学术不应该沉浸在政治正确和启蒙偏见之中。当然，他们还会远离另外各种各样的民族性群体迷信。我们要尊重他们这种独立思考与坚忍不拔的精神。

那么，他们一以贯之的实践、调查、阅读与思考的核心关切，究竟是什么？作为苦苦思索如何“师夷长技以制夷”并完成转型的中国人，我们究竟如何去继承(或者去批判)他们的这种核心关切、思维方式与立宪技艺？在回答此问题之前，我们必先确认一个根本事实：个体的生活经验和公共交往，较之整个社会的实际情况，总是相距甚远。

即便如此，对托克维尔这个法国人来说，他就必须开创政治社会学，发展比较政治学，在大洋彼岸通过田野调查，对比出法国的现状、

问题与可珍惜之处。这种实证精神，是绝大多数传统中国知识人所欠缺的。由此导致，中国公共话语中，不仅根本缺乏超越性的关怀，而且基本缺乏在场性的技艺。中华民族的幸福感和荣誉感，从总体上来说是不可确认且难以操练的，也是不可持续的。如果我们希望中国有相对美好的生活，整全的实证研究应该成为这个国家知识人的立身之方法，并成为政府的公共决策之基础。

我努力探索各种政治现象的成因。在这些文字中，我接连使用了一些新概念，却很少归纳这些名词的具体定义，最多是给了形成性定义和描述性定义。以现代化变迁的两大困境为核心关切，从最早的“启蒙系”、“法政系”、“政治与宗教的渗透式分立”、“中庸性审慎与决断”，再到后来的“显性道德”、“隐性道德”、“正义一元论”、“善一元论”、“可回溯性正义”、“自主交叉性小共同体”，新概念不断。一旦结合洛克、托克维尔、伯尔曼、杨庆堃等人的研究来审视，我们真正跳出了宪政学界常见的英雄史观和机遇史观，开始尊重一种关注政治文化和底层社会的综合社会学说。善思之士有时便问：什么是“小共同体”，包括不包括区域政府体系？我的回答是，我也没想好如何给小共同体一个完整而精确的定义；只是能确认，相对全球大一统的主张(例如，法西斯扩张和纳粹军国主义)，民族国家也可以是某种维权小共同体。当然，与任何有形组织一样，民族国家的集体维权，很有可能陷入“寡头铁律”，值得我们深刻警惕。

可以确认，世俗之物的合法性都是需要不断论证的。我们对自己的论述必须有个方法论上的节制。这样一个节制，也体现在我对自己所使用的这些概念暂时拒绝精确定义一事上。原因在于，我努力不让自己成为思维封闭、内心狭隘之人，我也不想让任何自以为是与故步自封最终束缚了自己。也正是在此意义上，我必须指出，任何概念，任何主义，都只是为了叙述、交流和理解的方便而产生，而不能用以代替真理与真相本身。

有些话是必须强调的。在我的生命历程中，始终要感谢我的父母和家人、老师与批评者、伙伴与读者、古今中外优秀的学者和思想家

(无论是我批评过的，还是我一直在欣赏的)。并不区别于我们任何一个人，各位优秀的学者和思想者，都有这样那样的局限性。例如，《非洲宗教传统》一书的作者帕林德，是位对非洲民间宗教传统抱有很大同情感的人类学家。我很尊重帕林德的专业描述，却对其更大范围内的观点持否定态度。这样说明，旨在告诉我的读者朋友，本书的相关注释并不意味着我认同被引者的某些观点；也请读者朋友理解，个别地方缺乏或另作注释，并不说明注释对论文来说是不重要的。

我常常以泪怀念的四位老人，艰苦缔造了我所在的大家庭。父母辛苦养育了我，培养我生活的勇气与信心。我的家人面对人生苦难的坚定精神，是我永远的动力。

必须感谢政治哲学教授张铭老师，他带领我进入了怀疑论学术的殿堂。我个人在政治哲学方面相关基础能力的初步形成，与张老师的诲人不倦、循循善诱是密不可分的。

必须感谢神学教授唐崇怀老师。这是一位把一生都献给了人类最永恒事业的老传道人。在一次有关知识、信仰与生命的思想与学术分享中，唐先生以“一元多样”这个概念对我的批评让我受益至今，从此有了一系列论文，有了这个文集的宝贵命名。

必须感谢哲学家季国清先生。季先生多年从事中国政治哲学研究。他多年辛苦营造的“超越性”、“在场性”、“共识机会均等”、“历时机均等”等概念，给了我巨大的鼓舞。虽然我们仍然具有某些重大分歧，但我从季先生身上真真切切地学到了很多。

必须感谢出版界的朋友们。武汉大学出版社北京图书策划中心党宁先生为书的顺利出版跑前跑后，颇费心血。和党宁先生在一起，我的好朋友、出版人王佳先生在百忙中对这本书的封面装帧、文字编辑、版式设计提出了一系列的专业性建议。尤为感恩的是，作为出版编辑，他承担起了异常艰辛的文字校对工作。其中的苦乐，是我们友谊的见证。

我还得感谢许多朋友：如《社会科学论坛》的张平先生；和我一起发现、使用新概念的朋友，如张欢先生、袁玎先生，以辛勤的写作

鼓励了我；凌风雷先生，一位对人文社会科学颇有见地的行走型学者，他在人文地理、宗教社会学等方面广泛的阅读、细致的观察和独特的理解给了我诸多的启发；经济学者王冬林先生，不仅帮助我克服了编辑上的巨大困难，他还以其丰富的阅读帮助我拓展了知识体系；张敏先生对文稿提出了非常宝贵的意见。这些朋友，至今并非知名人士，但其专业与勤奋精神，令我充满敬意。

经过多次修改，这些论文焕然一新，因此文责自负。

一个人之所以看上去略显智慧，乃在持守他所坚信的超越性，以纠正自己难免夹杂着个人偏见的在场性理解。为此，请求亲爱的读者朋友，帮助我、批评我，指出这个文本中可能存在的各种错误。如果确认自己错误了，我会随时改正，并愿以任何形式——包括再写一本书——来修正这些错误。这些绝不是奉承，也不仅仅是礼仪。

2011年10月

# 目 录

权利与权威的双向博弈：“利维坦困境”的政治学源起 <sup>[1]</sup> .....	1
一、争论纷呈的霍布斯政治哲学 .....	1
二、利维坦的基础：安全与恐惧的本能 .....	2
三、利维坦的乌托邦：维护臣民的自由权利 .....	7
四、利维坦的困境：秩序非牺牲自由不可吗？ .....	13
五、霍布斯与宪政民主体系及其国家观 .....	20
性的欲望与宪法权利：对消极自由的“开放社会”检视 .....	24
一、被性欲书写的自由历史 .....	24
二、性欲究竟是哪一种自由？ .....	27
三、前、后现代派“程度深刻”在哪？ .....	30
四、宪政民主社会如何反对“乱伦”？ .....	33
构建有教堂的“开放社会”：《论美国的民主》的法社会学阐释 .	37
一、基督教文化情境中的近代西方自由主义 .....	38
二、中庸性审慎与决断：“开放社会”政治与宗教的渗透式分立 .....	42
三、法政系与启蒙系的分野：多数暴政的另一层预止之道 ....	49
四、有教堂的“开放社会”：超越消极自由与积极自由 .....	57
基督教正义一元论的实现：基于法政史学的一种叙述 <sup>[1]</sup> .....	66
一、西方法政理论的逻辑起点：基督教律法与恩典的整全关系	67
二、“开放社会”的伦理结构：善一元论与正义一元论的分野	75
三、公民不服从催生政教分立：新教改革塑造法政国家体制 ..	80
四、教会动员推动全民训政：共同信仰引领公共操练 .....	92
五、对伯林多元论的一个反思：一元多样主导下的多样格局 .	100
正义的历史性、层次性与小共同体经验——回应张铭老师 <sup>[1]</sup> .....	111
一、基督徒千疮百孔的政治参与史 .....	111
二、“一体化的法学”叙述背后的正义一元论 .....	118
三、陷入“罗素悖论”的多元主义叙述 .....	123
四、知识分子如何对待小共同体的价值诉求 .....	127

从显性道德到隐性道德：“朱学勤困境”的法哲学分析 <sup>[1]</sup> .....	132
一、专制极权制度的不道德与宪政民主制度的道德 .....	132
二、从“两种自由”的中庸到“两种道德”的区分 .....	135
三、政治生活中显性道德转变为隐性道德的几种路径 .....	139
四、转型中国法治与道德整全关系的建构与文明困境 .....	148
正义一元论的多路径衍变：法治认同立体培育之分析 .....	152
一、一元主导的多样格局：没有终结的历史进程 .....	153
二、主义信仰小共同体化：公共取向的理性过滤 .....	162
三、问题意识和层次意识：转型时代的法政思维 .....	175
四、当代法治的立体培育：司法正义的全民共识 .....	184
市场自由、社会公正与司法正义：经济全球化背景下的正义一元论 .....	199
一、小共同体体系与资本主义发展：法学家对社会学家的一段学术批评 .....	200
二、劳工阶层抗争与资本的文明化：公正评价各种社会主义思潮及运动 .....	208
三、自主交叉性小共同体与公正的可落实：市场共同体与其他共同体的互动 .....	219
四、何种法律体系最适合于市场经济体系：信仰法治正义一元论的政治原则 .....	230
五、宗教文化与市场选择的一种对应关系： .....	237
从民本想象到正义建构：中国现代性变迁的双重困境分析 .....	245
一、民本想象：古代中国的千年之梦 .....	245
二、儒家体系：德性正义与自相似性 .....	249
三、司法正义：说是民本，看似人本 .....	259
后记 .....	269

# 权利与权威的双向博弈：“利维坦困境”的政治学源起<sup>[1]</sup>

## 一、争论纷呈的霍布斯政治哲学

托马斯·霍布斯(Hobbes T.)，有史以来最富争议的政治哲人之一。对于他，人们议论纷纷，争论不断。施特劳斯认为霍布斯是自由主义者<sup>[2]</sup>，奥克肖特认为霍布斯政治哲学本身即是反专制主义的<sup>[3]</sup>，而麦克里兰则认为霍布斯政治哲学对专制合法性进行了论证<sup>[4]</sup>，更多的人则委婉地说霍布斯是自由主义的开创者或者奠基人<sup>[5]</sup>。

中文世界很多人都不认为霍布斯是个自由主义者，钱永祥先生可谓是这方面的代表。在《霍布斯是自由主义者吗？：谈自由主义的一项必要成分》一文中，他以“主张个人的绝对自然权利，并不足以赋予一个理论某种自由主义的特色和资格”和“霍布斯式的暂定协议”社会整合概念并不符合霍布斯本人的看法为由，认定了霍布斯的这个属性<sup>[6]</sup>。

对同一哲人产生如此迥异的解读，这与不同的读者秉持的价值观与认识方法有关，也与霍布斯政治哲学的内在气质有关。应该说，霍布斯的政治哲学本身不甚成熟，有着不少天真与自相矛盾之处，他对国家科学的论述很难说是成功的。一些学者正是通过霍布斯政治科学不甚成熟和不甚成功这一特点做出了对霍布斯的评价。同样，在误认霍布斯为专制主义者的背景中亦不能排除这一特殊因素。

本书将“保守自由主义”这一概念引入霍布斯哲学，尝试重新阅读《利维坦》(Leviathan)文本。本书旨在阐明：霍布斯的政治学成功地阐明了“利维坦必须维护个人自由”这一未受到诸多霍布斯研究者充分关注的观点，而其失足之处在于没有对“宪政民主”这一政治发展必须正视的根本方向，进行哪怕是最基本的讨论。但由于将基本人权维护作为其政治哲学的基石，霍布斯不失为自由主义的一个伟大先行者。

## 二、利维坦的基础：安全与恐惧的本能

公元 1588 年，霍布斯出生于英国南部威尔特郡一个乡村牧师家庭。传言母亲在西英战争的恐惧炮声中生下了霍布斯。霍布斯成为德文郡公爵(Dukes of Devonshire)的家庭教师后，曾三次造访欧洲大陆。在法期间，他亲历了亨利四世被疯狂的天主教教徒杀害及其后出现的政治混乱。英国革命的动荡反复又使霍布斯几乎在恐惧中度过了自己的一生。

此外，霍布斯曾经研究古希腊和拉丁文的著作。经过十余年的努力之后，他在 1628 年完成修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》的翻译，成为第一个将其从希腊文原稿翻译为英文的人。翻译生涯令霍布斯认为民主政府是无法打赢战争并维持长期稳定的。今天我们知道：古希腊的城邦民主政体与 1787 年北美建立的代议制的联邦民主政体有着本质上的不同。1679 年去世的霍布斯没有看到自己祖国 1688 年的“光荣革命”，更没有机会看到 1787 年美国联邦宪法的颁布和《联邦党人文集》作为立宪经典作品的诞生。

特殊的人生体验，以及霍布斯身处的时空环境所导致的比较政治学意义上的视野局限，使霍布斯对秩序和安全产生了极为强烈的吁求。不难看到，《利维坦》背后，隐藏着的是对“乱世”和“无序”的深深恐惧，以及内心深处对古希腊城邦民主政体不能长期维系社会稳定的不满。接受了近代自然科学运动所重申的机械主义和理性主义传统的霍布斯，在其内心深处却强烈反对文艺复兴、启蒙运动的以个性解放为口号的激进共和传统。对古希腊的这种不满，对基督信仰的离经叛道，奇迹般地出现在霍布斯的著作里。

霍布斯政治哲学是“恐惧”之子，而在另一方面也可以说是“自然科学之子”。受启蒙运动以来以笛卡尔为代表的自然科学哲学的影响，霍布斯将几何学和机械论引入了自己的体系，并自诩自己的政治学体系是一门新的“政治科学”。但这方面的真实情况更复杂，正如施特劳斯在《霍布斯的政治哲学：起源与基础》一书封底所说的：霍布斯政治哲学并非出自对自然科学的接受，而是出自对人性和道德的体验与

理解。<sup>[1]</sup>在这个意义上，我们对《利维坦》文本的解读就不能不回到这样一些更为基础性的东西上来。

“利维坦”是堕落的天使，是魔鬼，是撒旦。霍布斯所指的“自然状态”，正是人类始祖亚当和夏娃因“眼目的情欲”、“肉体的情欲”和“今生的骄傲”受撒旦引诱偷吃智慧树上的禁果以致被逐出伊甸园时候的那个状态。霍布斯政治哲学所叙述的人性，在以《圣经》为经典的基督教教义来看是全然败坏的，而在堕落的人来看却是全然自以为正当的。《罗马书》第五章第十二节说：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”在第八章第二节又说，“因为赐生命的圣灵的律，在基督耶稣里释放了我，使我脱离罪和死的律了。”在《创世纪》里，第一个由人而生的人该隐由于嫉妒之心残忍地杀了他的兄弟亚伯。正如义人亚伯拉罕会以“The child was born in my house”表达感恩之情，某些民族的人则会自私而充满控制欲地说：“这是我的孩子。”

由于对神的背离，人对于是非善恶的评判并无任何客观标准。“任何人的欲望的对象就他本人而言，都称为善，而憎恶或嫌恶的对象则称为恶；轻视的对象则称为无价值和无足轻重。因为善、恶和可轻视状况等语词的用法从来就是和使用者相关的，任何事物都不可能单纯地、绝对地是这样。”<sup>[2]</sup>(L.p.39)霍布斯还列举了很多影响人进行道德评判的欲望与情感(L.p.41)。在视“罪”为当然的人看来，上帝的庇护、耶稣基督的教会是不存在的，至少是没有多少正面意义的。因此，在他们看来，人类的各种欲望与情感中，最强烈的乃是对死亡的恐惧和对安全的极端关注。

人性是恶是善？古今中外争论不断，似乎正反两方都能找寻到大量的事实依据，导致谁也没能说服谁。在浸透基督教怀疑主义精神的西方大多数思想家来说，人在道德上有罪性，在智识上则有局限性。在这样的思想家看来，人性的恶，就不是一个“假说”了，而是基本的事实，是政治学立论的基本起点，是一个能够被我们有限的人生历程反复证明的客观实在。在一个总是表现出不美好的世俗世界，为什么

人还需要去爱？对此，基督教给出的回答是，人是根据上帝的形象塑造出来的，具有神的圣洁与公义，然而因着伊甸园的背叛，人负有原罪。也就是说，基督教的人性观是统合“性恶论”和“性善论”的救赎观。霍布斯则对此作了一个颇为符合唯物论精神的丛林法则般的解读与思考。

显然，霍布斯在这里将古希腊城邦时代以来的“善”和“正义”传统观念“颠覆”了，使一个社会的价值评判完全以个人的欲望、情感和利害考虑为转移，而毫不关心任何共同体的抽象意志与在任何在利益论者看来并非实在性的价值。相反在霍布斯看来，共同体与传统伦理必须尊重欲望。在思想史上，让利益而不是善成为政治学基础的第一人乃是马基雅维利。霍布斯则进一步深化了此命题，指出人与人唯一纯然正当的关系便是利益关系：“人的价值或身价正像所有其他东西的价值一样只是他的价格，也即使用他的力量时，将付与他多少。因此，身价便不是绝对的，而要取决于旁人的需要与评价。”(L.p.63)

利益成为政治学基础，成为社会关系近乎唯一中介的主要原因，是资源的稀缺。人欲是无限的，为了争夺资源，人们就得斗争。霍布斯说，“在人类的天性中，我们便发现，有三种造成争斗的原因存在。第一是竞争，第二是猜疑，第三是荣誉”(L.p.88)。这种互相斗争不仅不能双赢，反而产生了“令人生恨的事”，“最糟糕的是人们不断处于暴力死亡的恐惧和危险中，人的生活孤单、贫困、卑污、残忍而短寿”(L.p.89)。

正视人性现实，“理性的箴言”这个伟大的自然律便开始为人们认识。自然律的首条规则是“禁止人们去做损毁自己的生命或剥夺保全自己生命的手段的事情，并禁止人们不去做自己认为最有利于生命保全的事情”(L.p.91)，另一规则是“在别人也愿意这样做的条件下，当一个人为了和平与自卫的目的认为必要时，会自愿放弃这种对一切事物的权利；而在对他人的自由权方面满足于相当于自己让他人对自己所具有的自由权利”(L.p.92)。当一个人放弃自身权利转让给他人时，

自然法律令便使他“有义务或受约束不得妨害接受他所捐弃或允诺让出的权利的人享有该项权益”(L.p.92)。

于是，全体人民互相签约，同意将自身加害于人的权利转让给一个“伟大”的人格。为了确保契约的有效性，这一人格并不参与契约的形成，除非该人格放弃了保护签约的神圣职能，人们不能单方面毁约。“指定一人或一个多人组成的集体来代表他们的人格，每一人都承认授权于承当本身人格的人在有关公共和平或安全方面所采取的任何行为或命令他人作出的行为，在这种行为中，大家都把自己的意志服从于他的意志，自身判断服从于他的判断。”(L.p.120)这样，这一人格便垄断了暴力的合法性。此时，霍布斯俨然发现了“落实权利”与保障人类和平及安宁的一个快捷方式：起源于众人同意的政治权威代替自然权威来保障臣民安全(也就是今天我们所说的“社会契约”)。

这样一个权益转移，《圣经·撒母耳记上》第八章中有明确的叙述：以色列的长老期盼一个君王为他们征战，“撒母耳不喜悦他们说立一个王治理我们，他就祷告耶和华。耶和华对撒母耳说，百姓向你所说的一切话，你只管依从。因为他们不是厌弃你，乃是厌弃我，不要我做他们的王。自从我领他们出埃及到如今，他们常常离弃我，侍奉别神。现在他们向你所行的，是照他们素来所行的。故此你要依从他们的话，只是当警戒他们，告诉他们将来那王怎样管辖他们。……那时你们必因所选的王哀求耶和华，耶和华却不应允你们”。正是对神的背离，为了避免“一切人对一切人的战争”，掌握绝对主权的神尊重人的自由意志，曾蒙神特别祝福的以色列国第一个“利维坦”诞生。

基于这个逻辑，霍布斯政治哲学苦心经营的“利维坦”节制精神注定成为乌托邦。与这种唯物论神学相反，整本《旧约》的论证，都是在预言弥赛亚，也即耶稣基督的道成肉身。霍布斯的论证并非表明对基督教传统、《旧约》提及的犹太律法的承认与尊重。《利维坦》第四十三章《论被接受进入天国的必要条件》一文，描述了“诸神冲突”的价值之争乱象。霍布斯看似承认人的有限性，却否定了神圣恩典：“在基督教体系国家中，引起叛乱和内战最常见的借口，长期以来一

直是当上帝和人的命令互相冲突时，两面同时服从的困难；这一困难迄今尚未完全解决。十分明显，当一个人接到两个互相冲突的命令时，如果知道其中一条是上帝发布的，他就应当服从那一条；另一条即是他的合法主权者(不论是君主还是主权议会)或他的父亲的命令，他都不应当服从。所以困难只在于这样一点，当人们在上帝的名义下接受命令时，许多时候都不知道这命令究竟是出自上帝，还是发布命令的人在滥用上帝的名以谋一己之私。”

对此，霍布斯的中国唯物主义同道以赞赏的口气总结：“第三部分《论基督教国家》旨在否定自成一统的教会，抨击教皇掌有世俗政权的大权。他以子之矛攻子之盾，列举《圣经》条文指责教义之荒谬，坚决主张教会必须臣服于世俗政权，并且只能作为政权的一种辅助机构，从而根本否认‘教皇无过错’之说。第四部分《论黑暗的王国》其主要矛头是针对罗马教会，大量揭露了罗马教会的腐败黑暗、剥削贪婪的种种丑行劣迹，从而神的圣洁尊崇，教会的威严神秘，已经在霍布斯的笔下黯然失色。他甚至呼吁教会撤出大学，使大学教育摆脱教会的控制和影响。连结婚要履行宗教仪式，也是他所反对的。远在三百年前就能提出这些意见，不能不说具有远见卓识，至今仍有现实意义。”<sup>[9]</sup>

霍布斯为什么这么煞费苦心？汉语界有文论证说：“在政治哲学发展史中，17世纪英国思想家霍布斯的学说以其对极权的顺从和对罗马教会的激烈反对引起了较多争议。本文结合霍布斯自述生平的文獻，提出一个假设，即霍布斯在心理上具有较强的同性恋倾向。这导致他极端惧怕教会的宗教法庭，希望英国的专制王权能够抵制罗马教廷的影响。从这个假说出发，可以解释霍布斯哲学中的诸多难以理喻之处。”<sup>[10]</sup>笔者无意引用该文对霍布斯进行关乎两性伦理的品性指责，而是试图以此点出霍布斯所处的时代面貌。

西方理想主义传统源远流长。“人是天生的政治动物”，“高贵与正义之物本质上有异于令人愉悦之物，而且就其本质而言比之后者更可取”。<sup>[11]</sup>霍布斯的社会契约论否定了这个共同体主义传统，重申了享

乐主义信念：人不是天生的政治动物，而是纯然的物类，与自然界的群狼素来并无太大的差别；人最根本的信念乃是功利，乃是欲望。

通过对于人的利己、情感、欲望和利益的肯定引申出人的自然权利概念，霍布斯使政治学完成了从基督教的神圣性传统向启蒙运动起来的世俗化传统的过渡。从政治行为的“利益”分析向政治发展的“权利”角度转变，正是以“权利”为核心的近代政治学形成进程中的关键一环。对于人的自然权利的肯定、强调与维护，既使霍布斯列身于个人主义思想家的行列，又使前近代的诸多非权利、反权利的政治哲学观受到了重大的冲击。

### 三、利维坦的乌托邦：维护臣民的自由权利

出于恐惧，一个强大的利维坦保障臣民的自由与安全。利维坦通过契约形成，臣民将全部权利转让给利维坦。利维坦品行节制，忠诚地履行着维护臣民自由的义务。霍布斯所谓的自由(liberty)，“指的是没有阻碍的状况”和“在其力量和智慧所能办到的事物中，可以不受阻碍地做他所愿意做的事情”(L.p.145)。在他看来，“世界上无一国家能订出足够的法规来规定人们的所有言行，这种事情是不可能办到的……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”(L.p.147)。显然，自由在这里已经成为了臣民的一种“权利”，而主权的合法性正在于保护臣民所拥有的这些权利。

霍布斯认为，为了更好地履行自己对臣民的义务，主权者必须全面巩固自己的无上权威。为达成此目的，主权者首先应确保权力完整，因为“如果将其中任何一种让渡给别人或加以放弃，都是与他的义务相违背的”。主权者应让人民了解到“他这些基本权利的根据与理由”。其次，主权者应禁止臣民叛乱。所谓叛乱，就是臣民对主权的基本权利的反抗。霍布斯认为臣民总是非理性的、随时可能被欺骗，所以“让他们受到这样的教导，这不仅是他的义务，而且也是他的利益所在；同时这也是一种安全保障，可以防止叛乱对他的自然人身所带来的危险”(L.CHAPTER.XXX.)。

主权者的权力扩大到这样一个程度，人们难免会问，臣民的自由还能剩下多少空间呢？我们知道，历史上的政治国家在权力扩张上，总是要扩张到不能再扩张为止。霍布斯对此似乎并不担心。“其实一切政府形式中的权力，只要完整到足以保障臣民便全都是这样的，人类的事情决不能没有一点毛病”(L.p.128)，对政府权力无度扩张的威胁如此轻描淡写、一笔带过，这就无怪乎他要留给人们一个专制主义拥护者的印象了。

然而，霍布斯实际上并非没有看到利维坦在权力无度扩张问题上可能存在的危险。作为政治哲学上的一个怀疑论者，霍布斯不仅否定了自然人的判断推理能力，同时也否定了政治人(包括主权者)的判断推理能力。他在人性论问题上具有的消极乃至阴暗的认识，不可能使他对于主权者抱有不切实际的期望与幻想。对此，霍布斯指出，利维坦“如同所有其他地上的生物一样是会死亡的，而且也会腐朽。同时因为他在地上虽然没有、但在天上却有须予畏惧的对象，其法律他也应当遵从”(L.p.221)。

霍布斯清晰地看到主权者的局限性：主权者可能违反他们的良知，下令从事许多事，以图满足他们的情欲，这样既破坏了信托，又违背了自然法。他指出，利维坦会有两种流弊，一是“任何臣民的全部财产都可能由于一个独夫的权力而被剥夺，用以养肥君主的宠臣或谗佞人物”，二是主权在继承中“可能传到一个孺子或不辨善恶的人手中”(L.p.132)。尽管利维坦有着这样那样的局限，但与人们的生命和安全在社会失序下完全失去保障的状态相比，它还是一个相对较为可以容忍的“恶”。考虑到经历过社会急剧动荡之苦的霍布斯，对“臣民不忠”的难以释怀，对保全生命和安全的渴求，他对于主权者高度权威的宽容便是可以理解的在场性选择了。

更何况，一个强大的政府未必与自然权利天然对立，而一个弱势且永远不足以威胁自然权利政府却永远不足以保护这些权利。就此意义而言，利维坦在其特定环境下，尤其是在国家权力不足以提供公

民安全与生命保障情况时，便成为一种必然的替代性选择。它毕竟是一个强大的，但又有所节制、以臣民的权利保障为目标的政府。

历史上，政治专制主张者都以为有一个人或者一群人的理性是至高无上的，可以代替他人公正无私地行使其“明智”而“高尚”意志使共同体稳定和富强。霍布斯却意识到了主权者可能会由于自身认识的局限和自身欲望的无限而走向暴虐和腐败，反复警告主权者要遵守这样那样的义务，尤其不能分割主权和侵犯臣民财产权这样的自然权利。

即使有让渡全部权利之语，霍布斯亦认为自然权利如生命财产神圣不可侵犯。在人性自由除非法律限制不得加以侵犯这个观点上，与孟德斯鸠对自由的一个经典判断异曲同工：“自由是做法律所许可的一切事情的权利，如果一个公民能够做法律所禁止的事情，他就不再有自由了，因为其他的人也同样有这个权利。”<sup>[12]</sup>霍布斯坚持孟德斯鸠式消极自由观，指出主权者唯一的职责在于保护臣民的这种自然权利，从而奠定了近代“自由”概念的基础，也就奠定了今天流行的自由主义、宪政主义政治哲学的一般基础。

与罗尔斯相比，霍布斯处于自由主义发展的早期。现在看来，霍布斯的个人自由是相当可怜的：几乎全部个人自由都限于人身自由和经济自由；即使如此，这些自由还要被大打折扣，政治自由则更不必说了。在霍布斯看来，“决定对人民大众讲话时什么人在什么情况下和什么程度内应受到信任，以及决定在一切书籍出版前，其中的学说应当由谁来审查等都属于主权范围”(L.p.124)。大规模的代议制民主等现代政治参与形式对他来说几乎是无法想象之物。由于小共同体的荡然无存，整个社会走向全面的溃散，伴随着彻底的个人主义，坚定的国家主义相应而出，否则人类就会血流成河。时代和认识的局限促使霍布斯刻意强调权力的集中，并使其制度建议体现了强烈的威权色彩。

的确，“自由主义追求的不可能只是个人的自由，而是使得自由的个人成为可能的制度”，“不谈自由社会的基本结构的话，便无法谈个人自由”和“自由主义理论的社会性出发点，如何维持它的自由主义