

世界
CULTURE, CHINA AND
THE WORLD
新论

甘阳
主编

吴增定 著

利维坦的道德困境

早期现代政治哲学的问题与脉络

生活·讀書·新知 三联书店

甘阳 主编

文化：中国与世界新论

*

利维坦的道德困境

早期现代政治哲学的问题与脉络

吴增定 著

生活·讀書·新知 三联书店

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 (CIP) 数据

利维坦的道德困境:早期现代政治哲学的问题与脉络/吴增定著.

—北京:生活·读书·新知三联书店,2012.3

(文化:中国与世界新论)

ISBN 978-7-108-03836-4

I. ①利… II. ①吴… III. ①政治哲学—研究 IV. ①D0

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第215278号

责任编辑 冯金红

封扉设计 蔡立国

责任印制 张雅丽

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3月北京第1版

2012年3月北京第1次印刷

开 本 850毫米×1092毫米 1/32 印张 13

字 数 208千字

印 数 0,001—5,000册

定 价 35.00元

“文化：中国与世界”新论

缘 起

百年前，梁启超曾提出“中国之中国”，“亚洲之中国”，以及“世界之中国”的说法。进入21世纪以来，关于“世界之中国”或“亚洲之中国”的各种说法益发频频可闻。

但所谓“中国”，并不仅仅只是联合国上百个国家中之一“国”，而首先是一大文明母体。韦伯当年从文明母体着眼把全球分为五大历史文明（儒家文明，佛教文明，基督教文明，伊斯兰文明，印度教文明）的理论，引发日后种种“轴心文明”讨论，至今意义重大。事实上，晚清以来放眼看世界的中国人从未把中国与世界的关系简单看成是中国与其他各“国”之间的关系，而总是首

先把中国与世界的关系看成是中国文明与其他文明特别是强势西方文明之间的关系。二十年前，我们这一代人创办“文化：中国与世界”系列丛书时，秉承的也是这种从大文明格局看中国与世界关系的视野。

这套新编“文化：中国与世界”论丛，仍然承继这种从文明格局看中国与世界关系的视野。我们以为，这种文明论的立场今天不但没有过时，反而更加迫切了，因为全球化绝不意味着将消解所有历史文明之间的差异，绝不意味着走向无分殊的全球一体化文明，恰恰相反，全球化的过程实际更加突出了不同人民的“文明属性”。正是在全球化加速的时候，有关文明、文化、民族、族群等的讨论日益成为全球各地最突出的共同话题，既有所谓“文明冲突论”的出场，更有种种“文明对话论”的主张。而晚近以来“软实力”概念的普遍流行，更使世界各国都已日益明确地把文明潜力和文化创造力置于发展战略的核心。说到底，真正的大国崛起，必然是一个文化大国的崛起；只有具备深厚文明潜力的国家才有作为大国崛起的资格和条件。

哈佛大学的张光直教授曾经预言：人文社会科学的21世纪应该是中国的世纪。今日中国学术文化之现状无疑仍离这个期盼甚远，但我们不必妄自菲薄，而应

看到这个预言的理据所在。这个理据就是张光直所说中国文明积累了一笔最庞大的文化本钱，如他引用 Arthur Wright 的话所言：“全球上没有任何民族有像中华民族那样庞大的对他们过去历史的记录。二千五百年的正史里所记录下来的个别事件的总额是无法计算的。要将二十五史翻成英文，需要四千五百万个单词，而这还只代表那整个记录中的一小部分。”按张光直的看法，这笔庞大的文化资本，尚未被现代中国人好好利用过，因为近百年来的中国人基本是用西方一时一地的理论和观点去看世界，甚至想当然地以为西方的理论观点都具有普遍性。但是，一旦“我们跳出一切成见的圈子”，倒转过来以中国文明的历史视野去看世界，那么中国文明积累的这笔庞大文化资本就会发挥出其巨大潜力。

诚如张光直先生所言，要把中国文明的这种潜力发挥出来，我们需要同时做三件事，一是深入研究中国文明，二是尽量了解学习世界史，三是深入了解各种西方人文社会科学理论，有了这三个条件我们才能知所辨别。做这些工作都需要长时间，深功夫，需要每人从具体问题着手，同时又要求打破专业的壁垒而形成张光直提倡的“不是专业而是通业”的研究格局。这套丛书即希望能朝这种“通业研究”的方向做些努力。我们希望这里

的每种书能以较小的篇幅来展开一些有意义的新观念、新思想、新问题，同时丛书作为整体则能打破学科专业的篱笆，沟通中学与西学、传统与现代、人文学与社会科学，着重在问题意识上共同体现“重新认识中国，重新认识西方，重新认识古典，重新认识现代”的努力。

之所以要强调“重新认识”，是因为我们以往形成的对西方的看法，以及根据这种对西方的看法而又反过来形成的对中国的看法，有许多都有必要加以重新检讨，其中有些观念早已根深蒂固而且流传极广，但事实上却未必正确甚至根本错误。这方面的例子可以举出很多。例如，就美术而言，上世纪初康有为、陈独秀提倡的“美术革命”曾对20世纪的中国美术发生很大的影响，但他们把西方美术归结为“写实主义”，并据此认为中国传统美术因为不能“写实”已经死亡，而中国现代美术的方向就是要学西方美术的“写实主义”，所有这些都一方面是对西方美术的误解，另一方面则是对中国现代美术的误导。在文学方面，胡适力图引进西方科学实证方法强调对文本的考证诚然有其贡献，但却也常常把中国古典文学的研究引入死胡同中，尤其胡适顽固反对以中国传统儒道佛的观点来解读中国古典文学的立场更是大错。例如他说“《西游记》被三四百年来的无数道士

和尚秀才弄坏了”，认为儒道佛的“这些解说都是《西游记》的大敌”，但正如《西游记》英译者余国藩教授所指出，胡适排斥儒道佛现在恰恰成了反讽，因为欧美日本中国现在对《西游记》的所有研究成果可以概观地视为对胡适观点的驳斥，事实上，“和尚，道士和秀才对《西游记》的了解，也许比胡适之博士更透彻，更深刻！”

同样，我们对西方的了解认识仍然远远不够。这里一个重要问题是西方人对自己的看法本身就在不断变化和调整中。例如，美国人曾一度认为美国只有自由主义而没有保守主义，但这种看法早已被证明乃根本错误，因为近几十年来美国的最大变化恰恰是保守主义压倒自由主义成了美国的主流意识形态，这种具有广泛民众基础而且有强烈民粹主义和反智主义倾向的美国保守主义，几乎超出所有主流西方知识界的预料，从而实际使许多西方理论在西方本身就已黯然失色。例如西方社会科学的基本预设之一是所谓“现代化必然世俗化”，但这个看法现在已经难以成立，因为正如西方学者普遍承认，无论“世俗化”的定义如何修正，都难以解释美国今天百分之九十以上的人自称相信宗教奇迹、相信上帝的最后审判这种典型宗教社会的现象。晚近三十年来是西方思想变动最大的时期，其变动的激烈程度只有西方17世纪

现代思想转型期可以相比，这种变动导致几乎所有的问题都在被重新讨论，所有的基本概念都在重新修正，例如什么是哲学，什么是文学，什么是艺术，今天都已不再有自明的答案。但另一方面，与保守主义的崛起有关，西方特别美国现在日益呈现知识精英与社会大众背道而驰的突出现象：知识精英的理论越来越前卫，但普通民众的心态却越来越保守，这种基本矛盾已经成为西方主流知识界的巨大焦虑。如何看待西方社会和思想的这种深刻变化，乃是中国学界面临的重大课题。但有一点可以肯定：今天我们已经必须从根本上拒斥简单的“拿来主义”，因为这样的“拿来主义”只能是文化不成熟、文明不独立的表现。中国思想学术文化成熟的标志在于中国文明主体性之独立立场的日渐成熟，这种立场将促使中国学人以自己的头脑去研究、分析、判断西方的各种理论，拒绝人云亦云，拒绝跟风赶时髦。

黑格尔曾说，中国是一切例外的例外。近百年来我们过于迫切地想把自己纳入这样那样的普遍性模式，实际忽视了中国文明的独特性。同时，我们以过于急功近利的实用心态去了解学习西方文明，也往往妨碍了我们更深刻地理解西方文明内部的复杂性和多样性。21世纪的中国人应该已经有条件以更为从容不迫的心态、更为

雍容大气的胸襟去重新认识中国与世界。

承三联书店雅意，这套新编论丛仍沿用“文化：中国与世界”之名，以示二十年来学术文化努力的延续性。我们相信，“文化”这个概念正在重新成为中国人的基本关切。

甘阳

2007年中秋于杭州

前 言

晚近以来，国内学界关于国家和国家主义的讨论渐有热烈之势。不过耐人寻味的是，这个讨论从一开始就变成了一场针对国家的唐吉珂德式的道德审判。不出意料的话，这场道德审判一定会以对国家的彻底否定而胜利告终。

事实上，国内学界对于国家的这种道德义愤，正如作为其意识形态基础的自由主义一样，原本不是中国本土的自生自发之物，而是西方的舶来品。自冷战结束之后，在当今西方世界，甚至在包括中国在内的全球范围内，自由主义早已成为一种占据绝对主导地位的政治话语，甚至是唯一“政治正确”的意识形态。自由主义信

奉的是十九世纪英国历史学家阿克顿勋爵的名言：“权力倾向于败坏，绝对的权力绝对导致败坏。”（Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely.）^{〔1〕} 尽管自由主义也承认国家是一种“必要的恶”（necessary evil），认为需要国家来保护个人的生命、自由和安全，维持社会的基本秩序——但是，“必要的恶”仍然是“恶”（evil）。无论如何，只要国家是一种权力，哪怕是一种公共权力，那么对自由主义来说，国家就必然是一种“败坏”，一种道德上的“恶”。

自由主义对于国家的这种道德批判和否定，来自于它对国家与市民社会或公共领域与私人领域的二元区分。这是它的基本原则。它所预设的基本事实是，包括宗教信仰和道德选择在内的一切善（goods）或价值都是主观的和相对的，并且都是完全不可通约的。为了避免人与人之间因为宗教信仰和道德选择的分歧而产生政治和社会冲突，自由主义所采取的策略是将国家“去道德化”。具体地说，自由主义把一切宗教信仰和道德选择等都划入私人领域，并且将这一私人领域同作为公共领域的政

〔1〕 中文通常译作“权力导致腐败，绝对权力导致绝对腐败”，与阿克顿的原意稍有出入。参见：阿克顿，《自由与权力》，侯健、范亚峰译，冯克利校，商务印书馆，2001年版，第342页。

治或国家分离开来。相应地，国家作为一种公共权力必须保持道德的中立性：它仅仅关心人的生命、自由和安全，保护人的基本自由和权利，却不能、也不应该干涉人的宗教信仰和道德选择。

但是，一旦国家被“去道德化”，那么它就不可避免地变成一种纯粹的权力(power)，甚至是一个赤裸裸的暴力(force)机器，也就是霍布斯所谓的“利维坦”(Leviathan)。对于个人来说，国家的这种强大权力首先并非意味着对个人自由的保护，而是意味着对个人自由的持久威胁和侵犯。在自由主义那里，保持道德中立性的国家本身恰恰因此失去了道德的正当性，无法在道德上为自己辩护。

自由主义一方面要求国家最大程度地保护每个人的宗教信仰和道德选择的自由，为此它必须赋予国家强大的权力；但另一方面，它又基于个人自由的优先性反过来否定国家作为一种公共权力的道德正当性，甚至批判国家是一种道德上的“恶”。问题是，倘若国家失去了道德的正当性，倘若它在道德上被判定为“恶”，哪怕是一种“必要的恶”，那么它又有什么理由要求个人的服从？但是，假如没有个人的服从，那么国家又如何能够反过来为个人自由提供保护？在对待国家的态度上，自由主

义陷入了两难。

由于自由主义在当今世界占据了意识形态的主导地位，它既不愿意、也没有能力进行自我反思。它想当然地将国家的道德中立性、将国家与市民社会或公共领域和私人领域的分离等原则，看成是不言自明的绝对真理或“普世价值”，但却不愿意正视这样一个真正不言自明的事实：在非西方的文明世界，甚至在西方的古代世界（古希腊和古罗马），这种关于国家和市民社会或公共领域与私人领域的分离，以及将国家视为道德之恶的看法，几乎是闻所未闻。这一事实虽然看似简单，但却具有至关重要的意义。它实际上表明，自由主义所谓国家的道德中立性以及国家与市民社会或公共领域与私人领域的分离原则，并不是什么放之四海皆准的绝对真理或普世价值，而是西方基督教世界在面对内部困境时的一种不得已的选择。

在西方前基督教的古代，也就是古希腊和古罗马时期，以柏拉图、亚里士多德和西塞罗等为代表的绝大多数古代政治哲学家都认为国家是一种高于个人的真实存在，并且都将国家看成是个人的终极目的。柏拉图在《理想国》中将城邦类比成“大写的人”，认为城邦作为整体比个人更高、更真实。当亚里士多德说“人在自然

上是政治的动物”时，他的意思显然不是对城邦或国家的道德批判，而是对它的高度肯定。在他看来，一个人（man）只有在城邦或国家之中做一个公民，才能培养自己的德性，实现自己的人性（humanity），并且最终成为一个真正的人（human being）。^[1] 在《法哲学原理》中，黑格尔用一个典型的例子总结了古代政治哲学家对于国家的一般看法。当一个人问一位毕达哥拉斯派的哲学家如何教育自己的儿子，这位哲学家的回答是，“使他成为一个具有良好法律的国家的公民”。^[2] 黑格尔举这个例子当然不让人感到奇怪——他本来就是极少数高度肯定国家的道德正当性的现代政治哲学家之一。

然而，古代政治哲学对于政治世界和国家的肯定在基督教那里遭到了决定性的挑战。基督教的非政治性和反政治性就体现在它的二元论教义之中。它不仅在“上帝”与“恺撒”、精神（spiritual）与世间（temporal）、彼岸与此岸或“上帝之城”与“世俗之城”之间进行了严格的二元区分，而且设立了前者相对于后者的绝对统

[1] 亚里士多德，《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆，1965年第1版，第7—9页（1253a）。

[2] 黑格尔，《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆，1961年第1版，第153节。

治和优先地位。一方面，基督教从根本上排斥和否定世俗政治的地位，将它贬低为一个堕落和原罪的世界，认为真正的荣耀属于彼岸的精神世界。但另一方面，基督教又认为自己担负了拯救世俗政治的使命，因此必须引导、监管进而控制世俗政治。这样一来，基督教对世俗政治表现出一种非常悖谬的态度：它既否定和排斥世俗政治，又力图干涉和控制世俗政治。

与这种二元论的教义相对应，基督教的教会作为一种“政体”也表现出独特的二元论色彩。教会将所有的世俗政治或国家贬低为一种世间权力（temporal power），同时将自己看成是一种精神权力（spiritual power），并且认为任何世间权力都应该受到精神权力的统治和领导。一方面，教会宣称精神权力高于世间权力，对后者表示极端的鄙视、拒斥和否定，所以它拒绝将自己看成是一个世俗国家。但另一方面，教会又认为自己作为上帝在世俗政治世界的代理者，因此不仅能够、而且应该甚至必须干涉世俗国家。从世间权力的方面来看，教会似乎显得软弱无力，因为它既没有军队，也没有通常意义的官吏和臣民。但从精神权力的方面来看，教会的力量却是非常强大，因为它控制了人的精神思想和信仰，因为只有教会有权决定一个人是否能够获得拯救，是在死后

走向天堂还是被罚进地狱。

恰恰由于基督教对于世俗政治的这种悖谬态度，整个西方基督教世界在中世纪一千多年漫长的时间里一直陷入政治上的混乱、无序和战争。在《社会契约论》中，卢梭简洁而准确地指出了基督教的政治后果：^{〔1〕}

既然永远都只能有一个君主以及公民的法律，结果这种双重权力就造成了一种法理上的永恒冲突；这就使得基督教的国家里不可能有任何良好的政体，而且人们永远也无从知道在主子与神父之间究竟应当服从哪一个。

毫无疑问，卢梭的看法代表了自马基雅维里以来几乎所有早期现代政治哲学家的基本共识。这也是现代政治哲学革命的根本动机。当“现代政治哲学之父”马基雅维里发起现代政治哲学的革命时，他的批判矛头首先指向的是基督教。无论在《君主论》、《论李维》，还是在《佛罗伦萨史》中，马基雅维里都不遗余力地批判基督

〔1〕 卢梭，《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，1980年修订第2版，第174—175页。