

政治哲学丛书 万俊人 主编

*A Reflection on Modernity
in the Context of Utopia*

乌托邦语境下的现代性反思

张彭松 ● 著

 中国人民大学出版社

政治哲学丛书 万俊人 主编

乌托邦语境下的现代性反思

张彭松 著

中国人民大学出版社
· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

乌托邦语境下的现代性反思/张彭松著.

北京:中国人民大学出版社,2010

(政治哲学丛书)

ISBN 978-7-300-12837-5

I. ①乌…

II. ①张…

III. ①马克思主义-研究 ②乌托邦-研究

• IV. ①A81 ②D091.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 200538 号

政治哲学丛书

万俊人 主编

乌托邦语境下的现代性反思

张彭松 著

Wutuobang Yujing xia de Xiandaixing Fansi

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511398 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京联兴盛业印刷股份有限公司

规 格 150 mm×230 mm 16 开本

版 次 2010 年 10 月第 1 版

印 张 19 插页 2

印 次 2010 年 10 月第 1 次印刷

字 数 242 000

定 价 38.00 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

总序

我们为何需要政治哲学？

万俊人

摆在您面前的是我和道友们一起努力推出的“政治哲学丛书”。如果您步入书店选购书籍的目的不仅是为了获取某种专门的知识信息，而且还想通过语言、图画或符号的阅读，进入我们共同的生活世界，那么，很可能这套丛书会或多或少地满足您的心愿。我们和出版社共同编辑出版这套丛书的惟一愿望，正在于使读者在获取政治哲学之前沿学科知识的同时，也能够获取一些有关我们这个世界的生活信息，尤其是那些关乎我们社会生活之重大问题的政治信息，虽然我们努力的结果也许并不一定全部达成了我们的初衷。

一

在当今国内林林总总的“丛书”中，以“政治哲学”命名者似乎少见。而且，在我国现行的高等教育之学科体制的设置中，“政治哲学”一直都没有取得合法的学科名分：在“政治学”一级学科的名目下没有“政治哲学”，在“哲学”一级学科（甚至是学科门

类)的名目下,同样没有“政治哲学”,尽管从事这两门学科教学和研究的师生们很早就或多或少地(而且,近年来则越来越充分地)意识到,这一学科设置的缺陷有可能甚或实际上既大大减弱了我国哲学研究的现实关切能力和参与能力,也降低了我们的政治学研究和教学的理论水平。然而,无论是政治学还是哲学,从来都不可能省略政治哲学的现实关切而超然于社会政治生活之外,也无法逃避对社会政治问题的哲学追问。

作为古希腊文明的两大最伟大的文化发明——即关乎高尚灵魂和精神的哲学与关乎健壮体魄和肉体的奥林匹克运动会——之一,哲学自她诞生之初起便将社会政治生活(城邦—国家)作为其最重要的辩证与反思课题:关于人类外部世界的惊异和探究同关于人类自身生活世界的困惑和探究,同样都是考验人类“爱智”(即“哲学”,“philosophia”)能量和求智意义的基本考题。作为西方第一位“百科全书式的学者”,伟大的哲学家亚里士多德在开始对人类知识的学科分类时,便明确地划分和界定了“哲学”的知识谱系,其中,政治与伦理成为两个研究人类之善的基本哲学分支,分别探究人类社会(城邦—国家)的政治大善与人类个体美德的小善。进至中世纪,政教合一,神道一统,“上帝之城”虽然高居“世俗之城”之上,然而,上帝制定的“自然法则”和“自然秩序”既是“上帝之城”的神圣制序,也是“世俗之城”的必然秩序,它上承天意,下辖芸芸众生。近代启蒙运动变革世界和创新人道观念的诉求,直接指向了社会基本结构和政治制度的根本转变,政治与革命便一度成为哲学的中心主题:无论是近代社会契约论者还是非(反)社会契约论者,无论是启蒙思想家还是以其他名义思考的思想家,尽管他们各自的思想理路与政治目标相互见异,但对现代国家民主政治的理论吁求和哲学反思却不约而同:自由民主成为新的政治理念和理想,并被赋予各种不同的哲学证明。

我国传统文化虽以道德伦理见长,然而,无论是先秦诸子百家

还是其后历代诸学的流衍和发展，从来都未曾轻视和忽略国家政治生活的大道，儒家标示的“八目”更是把对外部世界的认知把握与人类内在世界的体认修养相互融贯，最终指向“治国平天下”的“政”（正）“治”目标。“格物”在“致知”，“正心”在“诚意”，“治国”在最终实现“天下平”的伟大志向。尽管人们对于“政治儒家”的论理言路与实践方式仍心存余悸，且对儒家之“道德政治化”或“政治道德化”的基本主张多持批评态度，但儒家乃至整个中国传统文化对国家政治的持续而强烈的关切姿态和丰富的理论探究成果，仍然值得我们尊重。我们的先贤们运用他们独特的理智和经验建构了“中国特色”的中国政治哲学范式。

或可说，政治与哲学从来就自然而必然地相互交织着，构成了人类反思自我生活世界中政治社会的重要向度和智慧结晶，只是到了现代，由于人们对社会政治的公共结构转型和哲学自身过度的现代认知主义诉求，才使得政治与哲学的原始关联发生动摇和改变，以至于政治哲学在现代性的哲学语境中成为一个有所存疑的概念。著名西方现代政治哲学（史）家列奥·斯特劳斯在其《什么是政治哲学？》和《现代性的三次浪潮》两文中先后指正并提醒人们深刻地反省西方政治哲学的衰败历程：自文艺复兴时期意大利政治思想家马基雅维利的“权力（术）政治学”开始，西方政治哲学经历了三次“现代性思潮”的连续冲击：马基雅维利把人类对政治主题的哲学追问变成了一种地地道道的追逐政治权力的势力游戏，甚至是纯粹的玩弄政治权术的竞争技巧；18世纪的卢梭一面高喊着自由和人权，一面却又吁求强大的“社会公意”的政治集权，结果使政治的哲学言说蜕变为了一种浪漫主义政治与理想主义道德的混合物；而19世纪末期的尼采似乎真的成了西方经典政治哲学的末日，“权力意志”或“强力意志”成了人类政治与道德的惟一目标。如果我们再仔细审查一下这一思想演进过程中曾经出现的霍布斯的“自然权利政治学”和洛克的“财产政治学”，那么就更容易看出，由柏

拉图、亚里士多德所奠立的古典政治哲学模式实际上已然被权力或权力技术、财富、力量和个人主义的政治意愿等非道德的政治关切所消解，其间最为关键也最为要害的问题正在于，近代以降的西方政治家、政治思想家和法学家们越来越相信并最终皈依了这样一种“现代性”的理念：“把恺撒的还给恺撒，把耶稣的还给耶稣。”换句话说，现代人最终似乎成功地将政治与道德隔离开来，朝着所谓“政治中立”或“无道德的政治”义无反顾地前进着，仿佛在不断接近现代人所坚信不疑的进步主义理想目的。然而，正是这种单向度的政治思维最终断送了政治哲学本身，使其在现代政治思想语境中不再可能，也难以可能。

也许，我们不应完全听信斯特劳斯对“现代性思潮”的政治哲学史反思，更不必全盘接受他关于政治哲学已无可能的理论诊断，但我们的确需要重新思考一些如下问题：究竟何谓政治哲学？我们需要何种政治哲学？我们为何需要政治哲学？由于前所备述的我国哲学学科之高等教育体制设置的政治哲学缺席，尤其是面临建设社会主义“政治文明”这一当代使命，中国当代哲学以至当代整个中国政治社会对这些问题的解答，很可能显得格外紧迫和突出，其知识价值和实践意义当然也就更加重大。

二

仍然按照斯特劳斯的解释，所谓政治哲学，既不同于“政治学”本身，也不同于诸如“政治理论”、“公共行政管理科学”一类，因为它不是关于“政治事务”和“政治治理技术”的研究，而是关于“政治事务之本性”的研究，因而它不可避免地要涉及有关政治之善恶好坏，政治行为之正当与否，政治理念（理想）之高尚

与卑劣，以及国家政治之终极理想和至善目的的价值学暨形上学研究。这也就是说，政治哲学不仅要追问政治事务本身的技术合理性和政治合法性问题，还要追问政治事务——包括政治行为，尤其是政治家的行为——的政治合目的性和道德正当性等深层的政治伦理意味。再进一步用哲学的话语来说，政治哲学关于人类政治社会的一切事务和行为的理论追问是没有限定的。因为哲学研究的目的并不为了占有真理，也从不宣称自己拥有真理，而只是且永远是为了追寻真理。在哲学的视野里，没有终极真理。因此苏格拉底才会说，哲学家的品格是，他永远“自知其无知”，永远处在无穷的追问和求知过程之中。

然而，哲学对人类政治事务的无穷追问和考究，并不意味着政治哲学必定要偏向于某种政治乌托邦而超脱于社会政治生活的现实情景，而仅仅意味着这样一种基本的理论姿态和思想方法：在政治哲学的视阈中，一切政治现实——无论是既有的政治理念，还是既定的政治制度系统，抑或是现行的政治实践——都是有待人类自身不断进行理性反省和批评改进的，都开放地面对一切合乎理性的政治批评和哲学追问，因而它所关切的就远不止是政治事务的“现实合理性”，政治行为和政治制度建构的技术合理性，更重要的是政治目的或目标的道德正当性和政治完善意义。这正是为什么完善主义和政治伦理意义上的理想主义始终是政治哲学的一个不可省略的理论向度之内在缘由所在。

政治哲学的这一理论定位，决定了它不得不把自身关注的理论重点放在那些隐藏在政治事务之中、政治事务背后和政治事务之未来理想的“隐性”的或者是潜在的重大问题的探究之上。诸如，人类为什么要缔结不同样式的社会？为什么他们会组成不同类型或性质的国家？人们据以组建政治社会或国家的基本原则是什么？人类社会为什么会出现不尽相同的政治政体和政治生活方式？民主作为一种人类共同向往的政治生活目标为什么会因自然环境和社会、历

史、文化甚至社会心理条件的不同而呈现出各种不同甚至相反的观念理解和实践模式？为什么人们对国家政治、政府和政治家们的政治期待不仅仅是政治治理的技术合理性和行政效率，而且还有政治治理的目的正当性、政治制序的公平正义和“道德的政治家”（康德语）？为什么人类始终不能放弃对诸如美好社会的向往和更高期待，即使无数严峻而残酷的政治挫折，乃至政治失败使得人类的政治乌托邦追逐遭受一次又一次的沉重打击？现代民主究竟是多元的还是一律的？或者说，是否存在某种普世有效的现代民主模式？如此等等，不一而足。

迄今为止，人们对上述这些问题的解答各种各样，始终未有归宗，即使是在同一个国家或地区处在相同时代背景下的政治哲学家们，也难以达成哪怕是基本一致的理论结论。近代以来，欧美世界一直引领着——在某种意义上或者在某一特殊历史阶段，甚至是宰制着——我们这个世界的现代化进程，包括现代市场经济、政治民主、科学技术和世俗文化的发展进程，这一点似乎毋庸置疑。然而，自 17 世纪中叶英国率先跨入工业革命和有限民主政治的现代化社会进程以来，从来就没有出现过单一的政治哲学模式一统天下的局面，尽管自由主义作为一种资本主义的意识形态逐渐占据着整个西方社会的主导观念地位。所谓“新的”或“老的”自由主义，所谓“激进的”或“保守的”保守主义，所谓“开明的”或“保守的”共和主义，以及形形色色的“无政府主义”、“极权主义”、“社群主义”，有如一部历史连续剧中的不同角色，“你方唱罢我登场”，“各领风骚三五年”，或声调高亢如急风暴雨，或娓娓道来如行云流水；或独白如君临天下，或旁白如插科打诨；或针锋相对如对簿公堂，或随声附和如百鸟齐鸣……这“百花齐放、百家争鸣”的思想景观提示着我们：如同人类社会文明的沃土孕育了多种多样的政治生活形态一样，人类不同的政治生活经验和政治智慧也催生了多种多样的政治哲学！

民主被看做是人类政治生活的共同期待和最高理想。可是，在共同的政治期待和政治理想追求中，无论是人们的经验直觉还是不断深入的政治反思，都昭示出一个严肃的政治哲学问题：民主作为一种政治理念或者作为一种政治实践，都不具有终极真理的意义，绝对不是一种“放之四海而皆准，俟之万世而不变”的政治真理或政治“制式”。所谓“多数人的民主”或“一人一票”；所谓“间接民主”或“直接民主”；所谓“代议制”或“政党制”；所谓“简单民主”或“复杂民主”等等，一切似乎都印证了一个朴素而显见的道理：民主不应是一种政治制度或政治体制的统一标签，而只能被视为一种政治精神或者一种政治理念。民主政治决不只是意味着某一种社会政治制度，甚至是某一种政体形式，它更多地意味着一种政治理想：政治主权在民！一切权力属于人民！因此，理解和实践民主政治的关键，不是简单地架构、仿制、输出甚至强加某种政治制度或政治体制，而是把握和坚持人民为本、主权在民的根本政治原则。

由是观之，一旦我们真正理解了“何谓政治哲学”，“我们需要何种政治哲学”的解答也就自然而然了。却原来，“我们需要何种政治哲学”同我们实际的政治生活条件和具体的政治实践环境是相互关联的：在根本上说，后者实际上预定了我们需要并可以选择“何种政治哲学”的界限和可能。我们对政治哲学的需要是“内生的”而非外部启蒙或外在赋予的，因而我们对“何种政治哲学”的选择也必定是内在主体性的而非外在施加的或外部启蒙的。在开放的现代世界里，学习他者，包括学习各国各地区的政治经验和政治智慧，学习各种睿智有益的政治哲学思想，不仅重要，而且必须！因为当我们不得不选择并决然摆脱传统政治社会、坚定地迈向现代民主政治时，我们也置身于了一个开放多元、互竞互动的大千世界，孤独自闭终将导致自我被抛乃至自我消亡的恶果，更何况作为一个后起的发展中国家，我们比任何时候、任何竞争伙伴都更需要

向他者学习！然而，学习作为学习者的美德首先且根本上在于创造性地学习，而非简单模仿。创造性的学习前提必定依赖、也只能依赖于作为学习主体的学习者自身，尤其是其自身独特的政治实践经验和政治智慧。

三

最后，我们来简单地谈谈“我们为何需要政治哲学”的问题。这个问题之所以重要，主要是因为它本身涉及一个需要我们特别关注和思考的“现代性”问题，即当代德国著名的哲学家和社会批评理论的杰出代表哈贝马斯所谓的“现代社会结构的公共转型”问题，用政治哲学的话语来说，也就是阿伦特所说的“复兴政治的公共性”问题。

早在古希腊时代，亚里士多德就曾经指出，政治哲学关乎“城邦国家”的“至善”，作为政治实体的“城邦国家”是所有形式的社会共同体中最大也是最重要的政治共同体，正如“城邦国家”高于个人和各种形式的社会共同体一样，“城邦国家”的“至善”也高于个体美德之善。这实际上已然揭示了国家的政治公共性和价值（“至善”）首要性。然则，在传统社会和古典政治哲学中，国家的政治公共性与公民个体的美德私人性之间并没有严格明确的分界，社会生活的公共领域与私人生活领域之间也没有被严格地划分开来，即使在近代早期，在公与私、国家与个人、政治与道德之间，也仍然保留着千丝万缕的联系而未见明确的分界。只是到了现代，所谓“公共生活领域”与“私人生活领域”的分界才逐渐变得明朗起来，而迨至今日，公私领域的分界则越来越被人们看做是不可逾越的“防火墙”，甚至成为了——至少是在现代自由主义政治哲学

家的视野里——政治与道德分离的根本原因或者必然结果。

作为原因，公共生活领域与私人生活领域的分离被视为现代民主政治的进步标志，其基本的政治要求是自由人权与公正平等，而无论是自由人权还是公正平等，最根本的政治基础都只能是基于社会基本政治制度建构和安排的基本政治权利与政治义务的公正分配和政治保护，而不再关乎个人的道德伦理品格——“道德应得”（moral desert）不能成为基本的政治考量，相反，一种公平的政治制度安排（分配）和社会公共治理（政府）恰恰需要尽量减少甚至完全摆脱诸如个人道德伦理、宗教信仰、人格心理等非“公共理性”因素的干扰。这就是所谓“把恺撒的还给恺撒，把耶稣的还给耶稣”的根本含义。作为结果，政治与道德的分离被看做是公私两个生活领域明确分界的必然产物：道德只是纯粹的私人事务，政治则关乎公共大事，两者不可混淆，更不能相互替代。

在西方现代民主政治的建构历程中，“政教分离”曾经被看做是最重要的政治变革成就之一。今天，新自由主义政治学家和政治哲学家们又普遍地确信，“政治中立”或“中立性原则”已经成为民主政治是否正当合法和普遍有效的根本前提。滋生并强化这一确信的正是现代公共社会的结构性转型。具体地说，在现代社会里，公共领域日趋扩张，私人领域则不断萎缩，并且，前者对后者的挤压仍在不断加强。现代社会公共化程度的不断提升，客观上使得政治和法律的重要性不断突显，道德伦理的社会功能则相对弱化。现代人的一句口头禅是“现代社会是法制社会”，仿佛现代社会已不再是道德伦理的社会。这诚然一方面反映了现代社会日益强化的公共化趋势，另一方面却也或多或少反映了现代人和现代社会的一种普遍心态，我们不妨将其视为一种政治的“现代性心态”，它所蕴涵的主要意味之一，便是现代人和现代社会日益明显的“制度依赖”或“公共化路径依赖”心理。

正如许多现代自由主义批评者们所指出的那样，值得我们注意

的是，这种“制度依赖”已经不仅让现代人和现代社会越来越轻视道德伦理，也使我们越来越疏于政治的哲学反思而醉心于公共行政管理的科学技术要素和“显型”制度的约束功能。结果便是斯特劳斯所感叹的政治哲学不再可能，可能且日益昌盛的是政治学、公共行政管理学和政治理论研究。然而，我们的问题依然存在：公共生活领域与私人生活领域是否能够截然分开？作为公民个体的个人与作为自然生命的个人是否可以全然分离成为两个完全无关的人格主体？政治与道德是否能够全然分开？或者更直接地说，一种“无道德的政治”是否真的可能？倘若可能，它是否是现代民主政治的必然归宿？若如此，民主政治是否能够长久地成为人类的政治期待？凡此种种，已经引起了现代政治家和政治思想家们的广泛关注和深刻反思，不要说当今的共同体主义和共和主义政治哲学思潮，就是“新公共行政管理学派”和新制度主义政治学学派也对此有了越来越清晰的认知和理解，而这种关注和反思本身便是我们仍然需要政治哲学的基本明证。或许我们可以这样说，现代公共社会的结构性转型非但没有削弱政治哲学的基础，反倒是强化了现代社会对一种或多种新的政治哲学的期望。

于是，我们有了编辑出版“政治哲学丛书”的充足理由：社会生活的公共化趋势突显了现代人和现代社会寻求“公共理性”的紧迫与意义，而一种健全的“公共理性”寻求恰恰隐含着对政治哲学的深远期待！

2010年4月于北京北郊悠斋

序言

乌托邦、现代性与未来中国政治的理想维度

唐文明

张彭松在清华大学哲学系攻读博士学位时师从万俊人先生，是我的同门师弟。现在，他的博士论文几经修改，准备出版，俊人老师和彭松师弟都希望我来写一篇序言。对我来说，这无疑是一个学习的机会，因为我对乌托邦问题素无研究，也从未认真思考过，尽管很早的时候我就明确意识到，要理解现代中国的政治思想和政治实践，乌托邦一定是个不能绕过的重要主题。

在彭松这部题名为《乌托邦语境下的现代性反思》的大作里，有三点引起了我的注意。其一是他对乌托邦概念的辨正与澄清。在我自己有限的阅读经验中，乌托邦这个概念常常被泛化，乃至滥用，其内涵有时甚至扩大到了这样的地步：乌托邦被用来指称任何意义上的理想社会。很显然，这样做的结果是使乌托邦一词失去了本来的意义。其二是他将乌托邦与现代性问题关联起来思考，自觉地在古今之变的视野里探讨乌托邦的意义。这实际上是他这部著作的主要关切点，无论是从书名还是各章的标题都可以清楚地看出。其三是他也将乌托邦的问题关联于马克思主义，这大概和他以前学习马克思主义哲学的背景有关，也表明他能够自觉地将对乌托邦的思考关联于中国政治，甚或对中国政治的关切还是他选择乌托邦作

为研究主题的主要动机。以下就是我阅读该书时的一些心得体会，以及我自己的一些不成熟的看法，铺陈于此，就教于师友同仁。

乌托邦所要探究的是“最好的国家制度”，这一点可以从托马斯·莫尔那部大书的全名清楚地看到。而关于什么是“最好的国家制度”的追问，虽然在思想层面可能需要诉诸哲学的基本理论或神学的基本教义加以论证，但在心理层面则往往源于对现实国家制度的不满：说莫尔的《乌托邦》意味着对英格兰都铎王朝的政治现实的批判当然是持平之论。不过，主导着乌托邦思想的一个更为重要的心理因素是希望：人总是能够希望，而且是无端地希望，哪怕身处绝境。如果“最好的国家制度”首先是在人类的希望中呈现出来，而哲学或神学所能做的，只不过是为之提供一种可能的论证或说明，那么，我们就应当将理解乌托邦的重心放置在希望这一人类先天具有的心理能力上。然而，哲学理论或神学教义往往在逻辑上给予乌托邦思想以基础性的支持，这一点亦不应忽视，特别是在崇尚“拒斥形而上学”的时代氛围里。如果我们狭义地从犹太—基督教的思想背景中理解“希望”一词，比如说突显作为神学美德的希望与理性断言的绝境之间的对比，那么，我们就从心理的进路抵达了乌托邦概念的另一个见诸字面的意涵：乌托邦具有虚构性质，是既不在时间中也不在空间中的、根本不可能实现的乌有之乡。然而，也必须注意到，在莫尔之后，随着资本主义的不断发展，特别是启蒙运动、法国大革命等西方现代史上的重大事件的发生，乌托邦思想得以与历史进步的观念结合起来从而不再止于希望和想象，而是明确地诉诸实践，换言之，在世俗化过程中的现代西方，乌托邦思想不仅发挥了批判现实的强大功能，而且激发了人们改造世界的极大热忱。^①

^① 参见[美]莫里斯·迈斯纳：《马克思主义、毛泽东主义与乌托邦主义》，张宁、陈铭康等译，4页，北京，中国人民大学出版社，2005。

从正反两方面来说，乌托邦这一概念的产生都是一个典型的基督教现象。莫尔作为一个多年以后被梵蒂冈封为圣徒的天主教徒——在此似乎应该提及，在新教徒的心目中莫尔留下的可能更多地是一个迫害者的形象，他的思想深受基督教的影响是不言而喻的；而从基督教的《圣经》和教会传统中发掘出与乌托邦想象在思想上的积极关联并不困难：实际上赫茨勒就明确指出，莫尔在撰写《乌托邦》时深受奥古斯丁《上帝之城》的影响。^①有意思的倒是莫尔的《乌托邦》与基督教的反面联系：乌托邦讲述的恰恰是一个由品德高尚的异教徒们所组成的政治社会，这个社会的人们不仅在宗教问题上非常宽容，而且在整体上比由基督徒们所组成的社会更加完美、更加幸福。也许有人在此还愿意提及与犹太—基督教思想有密切关联的末世论思想、诺斯替主义或千禧年主义等等，总而言之，我们做出如下断言大概不会有错：乌托邦概念的提出是在基督教的社会和思想语境中，既受到了基督教思想的某种精神推动，又针对着基督教社会中出现的某些问题。

然而我们也不能忘记莫尔的另一个形象：他还是一个人文主义者。在此或许有必要指出如下事实：《乌托邦》一书是用拉丁文写成的，主要是写给像爱拉斯谟——他是莫尔的朋友——这样的人文主义精英看的。当然，就思想的深层联系而言，绝对不能不提柏拉图《理想国》对莫尔写作《乌托邦》一书的影响。至少部分因为这个原因，在“乌托邦”成为一个解释力很强的概念之后，《理想国》被认为相当系统地表达出了西方思想史上第一个乌托邦思想。不过，仅仅指出《乌托邦》与《理想国》的思想联系也可能导致对两者差异的忽视，特别是对从古典到现代的变革缺乏足够的审察或重视的话。

^① 参见[美]乔·奥·赫茨勒：《乌托邦思想史》，张兆麟等译，126页，北京，商务印书馆，1990。

如果我们将《理想国》中所叙述的国家制度称作古代的乌托邦，而将莫尔和莫尔以后的乌托邦著作中所叙述的国家制度称作现代的乌托邦的话，那么，可以清楚地看到，二者之间的共同点和不同点都是比较明显的。就共同点而言，西方世界的大多数乌托邦思想都包含了财产公有、贬抑家庭、依赖精英、强调优生、注重教育等要义。^①就不同点而言，值得注意的至少有以下几个方面。

首先，如果乌托邦思想总是针对现实政治制度的不满而提出来的，那么，很自然，促使乌托邦思想得以产生的不满也表现出不同的时代特征。在柏拉图那里，治理国家在很大程度上就是治理人心，所以现实政治制度的主要问题在于没有能够起到“存天理、灭人欲”的功能；而在莫尔等现代乌托邦思想家那里，虽然“世道浇漓、人心不古”也是一个重要的话头，但现实政治制度的主要问题被集中在工业时代的经济问题上。

其次，如果乌托邦思想对于理想的社会秩序的憧憬总是基于一些特定的历史文化资源，那么，古代和现代的乌托邦思想对于理想秩序的想象也呈现出明显的不同。在柏拉图那里，对理想的社会秩序的描述大概主要见诸神话、历史著作中的“黄金时代”，而对理想的社会秩序的理解恐怕只能归诸亚里士多德那里才高度系统化了的自然目的论了。就是说，在描述的层面上，不满来自当时的社会现实与历史文献中对黄金时代的描述之间的巨大差距；在理解的层面上，不满来自社会现实相对于自然目的论规导下的理想秩序之间的巨大差距。在莫尔以及后来的现代乌托邦思想家那里，描述理想

^① 其中也有差异，比如，乔·奥·赫茨勒指出，和其他乌托邦思想家不同的是，弗朗西斯·培根在《新大西岛》中“颂扬家庭的职能”；而詹姆斯·哈林顿和其他乌托邦思想家的“根本分歧”表现在他“赞成一种慎重地保存个人财产的制度，尤其是保留土地”，此外，他也没有像其他人那样表达过优生的思想。分别见[美]乔·奥·赫茨勒：《乌托邦思想史》，145、175页。