

政治哲学

导论

一、课程概况

课程内容：政治哲学（经典原著解读）

课程用书：

亚里士多德《政治学》，霍布斯《利维坦》第1、2卷，卢梭《论人类不平等的起源》，

卢梭《社会契约论》，《国王两个身体》，柏拉图《理想国》

二、导论

政治哲学：英法为先驱的西方思想产物

“密涅瓦的猫头鹰总是在黄昏起飞。”

政治思想滞后于政治现实，德国在英法进入现代社会后仍处于中世纪封建社会。

课程讨论对象

1. 亚里士多德：对人性的理解，一定落后性（奴隶制）

“洞穴之喻”：亚里士多德——哲学家的使命是走出洞穴又返回洞穴。

2. 霍布斯-英：极端的君主制拥护者

3. 卢梭-法：业余哲学家，极端的共和制拥护者，在政治哲学理念领域较孟德斯鸠更加深刻。

4. （不谈）洛克、孟德斯鸠：君主立宪制的拥护者，对现实的妥协

深层政治斗争：霍布斯与卢梭的思想斗争

推荐：《当代政治哲学》-[加]威尔 金里卡，刘莘译

“Whoever speaks of empire, kingdom, principality, or republic and whoever speaks of men who command, starting from the highest rank and descending to the captain of a brigantine, speaks of justice and arms.”

——Machiaveli, Cagione, Opere

Justice：对支配合理性的论证

Arms：支配的工具/武器

政治哲学的底层逻辑：权力

政治哲学：为人类支配寻求合法性的学科

政治哲学的根本问题：谁有资格支配谁，为什么（合法性）

“人是一种政治的动物。”——苏格拉底 Socrates

现代政治模式博弈的底层：允许公民权力与选择空间广度的比较

三、围绕古希腊城邦政治的哲学讨论

城邦的独特性：

帝国是常态，而城邦政治是少见（并不代表是强大的 or 更优良的）

希腊城邦的前身：

青铜器时代，伯罗奔尼撒半岛受由近东帝国辐射而来的克里特人入侵，形成迈锡尼帝国文明。后文明因遭北方的多利安人入侵而终结，希腊进入黑暗时代。

在这一无文字的时期，迈锡尼文明（希腊民族特性：勇武、好战、高傲，被支配

意愿低)与多利安文明(强调集体秩序与纪律)融合形成城邦政治。
前者发展为雅典城邦体制,强调个体利益与意志(以《荷马史诗》为范例);后者发展为斯巴达城邦体制,强调共同体利益与意志。
二者虽然保持了宗教、文化、语言(?不完全是)上的基本统一,均拥有城邦共和、公民体为本的特征与“更大帝国文明的边缘”的共同认知,但在其他理念方面形成了强烈的张力,推动了古希腊“政治哲学”在自然(phusis)与规范(nomos)的拉扯中诞生。
* “共同体”的概念只针对希腊(城邦)存在

四、围绕古罗马的政治哲学讨论

罗马帝国:中央集权?

与东方不同的、由城邦发展而来的“共和帝国”(公民体)

罗马帝国由来:

帝制—(民族气质)被推翻—公民体(贵族+平民体制)—帝国(君主制):作为共同体支配其他民族

“大国不可能适应共和制。”——卢梭

→皇帝“第一公民”,顺应“公民体”传统

→热爱自由/混乱统治

→帝国王权向基督教妥协,通过帝国与教会的联合整合公民

【类比-中古西欧】

中世纪,蛮族建立王国,同样借助基督教建立民族国家,构成王权与教权的联合。

古希腊民主传统

→无力控制全部疆域

→采取封建政治模式:中央集权 国王-贵族-骑士三级制→契约传统

“我的领主不是我的领主,我的附庸不是我的附庸。”

为解决混乱现状,完成“中央集权、统一国家”的核心任务,建立统一国家,西方进行了:

1. 政教分离(宗教改革)

2. 收归封建权力(等同于收归契约权)→卢梭、霍布斯思想起源背景

3. 民族认同(建立“想象中的共同体”)

五、围绕美国的政治哲学讨论

全新的政治体——所有政治传统(基因)的整合

建立美国的初衷:“建立一个属于新教的罗马”

“走罗马的道路,而不是希腊的道路。”

推荐:《美国秩序的根基》-柯克

Politics & Vision: Continuity & Innovation -Watlin

六、就东西方政治传统区别的讨论

（自由、理性）西方 —— 东方（专制、非理性）

自由主义/民族国家 —— 集权主义/多民族帝国

【从西方政治哲学视角来看】

1. “自由政治” vs “专制政治”

e. g. “中国没有走向现代国家？”

“自由帝国”：对法律的敬畏——自由、民兵

“专制帝国”：对国王（统治者）的敬畏——奴役、募兵

希波战争中国希腊的胜利，巩固了希腊人对民主传统的确证，认为“有武器、为帝国作战”是公民权利的象征。

对西欧政体的认识：

城市自治=张力、博弈、斗争=契约=理性（ \leftrightarrow 武断）

城市自治：不受制于宗主/城市，公民平等博弈=自由、理性

“中国只有在春秋战国时期曾出现过城市自治。”——马克斯韦伯 《儒家与中国》

对中国政体的认识：

家国同构（家庭模式）

皇权（宗法、儒家）——中层治理——基层治理（宗法、儒家）

中国：“独眼巨人”、“孤岛上的鲁滨逊”、“只有自我而没有他者”

2. 异化征服 vs 同化征服（同化治理）

对中国政体的认识：

秦始皇下皆编户齐名（没有贵族）

马克思思想+中国政治传统=现代中国社会主义共和国体制（国有资本==基础实力）

（1）理念上平等，不存在“帝国整合”问题

（2）多民族一体，不征服和支配其他民族

（3）“想象的共同体”——中华民族，不存在适配的“民族国家”概念

（4）基本特征：人民掌握主权，大量基建（e. g. 非洲基建的“同化征服”）

对西方政体的认识：

“统治团体”的自由

（1）罗马人是帝国主人，但罗马法规定了对外族、女性及奴隶的征服

（2）大英帝国——议会是帝国主人

（3）美国独立战争：宗主国/独立国

美国向英国妥协——不妥协

力量薄弱、愿臣服国王（编户齐名） 力量增强，若臣服议会则地位低于本土（自由帝国）

西方认为，中国要实现现代化，就需要分为若干个内部民主。

3. 人性逻辑

人性的组成（自然）

欲求：

动物性的欲望、感官快乐，大多数底层灵魂中的主导

血气（骄傲/自尊） *thumos*：

→政治激情

积极血气：追求统治他人 消极血气：拒绝被他人统治

理性：

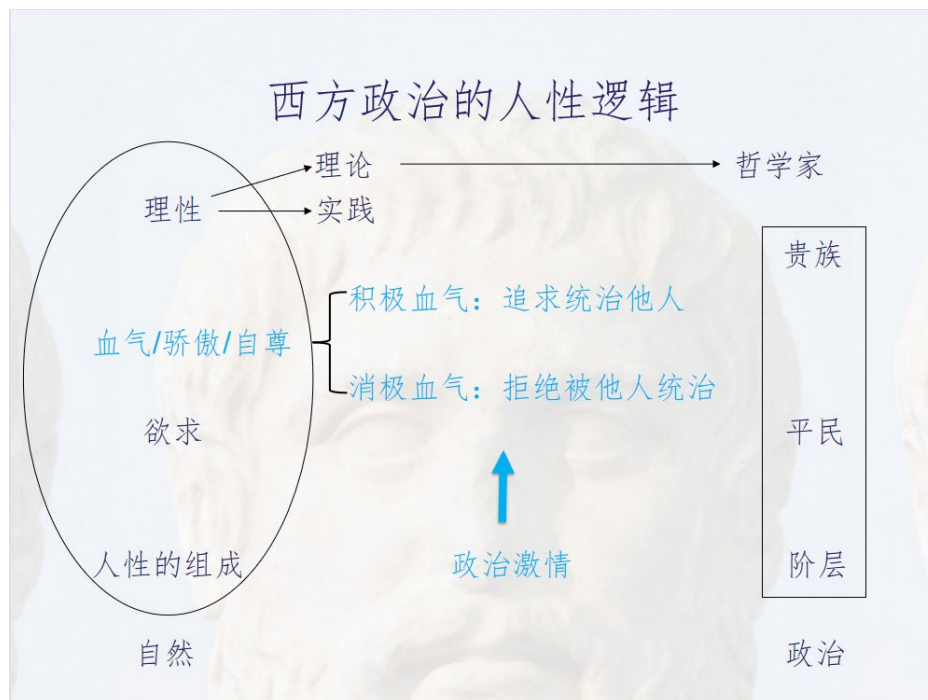
理论 *theoria*[观看]：超然于血气斗争，哲学家

+实践

阶层：

(人性的境界 rather 社会阶层)

贵族：the few 平民：the many



亚里士多德—政治学

政治学-第1讲

一、亚里士多德生平

B. C. 384-322 伯罗奔尼撒战争、希波战争后，苏格拉底被处死，柏拉图建立学园，希腊古典哲学已成衰败之势。

亚里士多德：目睹城邦转向帝国，但视之为社会的堕落。

➤ 马其顿人，其父尼各马可为马其顿国王腓力二世的宫廷御医

注重学术的**科学性**

➤ 17岁赴雅典求学，就读于柏拉图学园长达20年，直到柏拉图去世。

思想与柏拉图一脉相承，性格标新立异，“我爱老师，但我更爱真理”

➤ 公元前343年，受马其顿国王腓力二世的聘请，担任**亚历山大王子的老师**

➤ 公元前335年，回到雅典建立吕克昂学院

“漫步学派”，创作大量学术著作，包括外传对话和内传著述

讲坛上：面向公众、外传，形成《对话录》但全部遗失。

漫步中：面向亲密学生，内传，经过不断打磨形成讲稿，囊括形而上学、生物学、伦理学、政治学……

*讲稿特征：并非精心创作的著作，故并不足够严谨/规整，存在一定逻辑疏漏。

➤ 亚历山大去世后，雅典人因亚历山大政府意欲迫害亚里士多德，亚里士多德逃离雅典，“以免雅典人**再次**对哲学犯罪”

第一次“犯罪”：杀害苏格拉底

亚里士多德这样教导亚历山大：

“你要做希腊人的领袖和野蛮人的主人，将前者视作朋友和族人来照管，将后者视作野兽或草木来处置。”（Aristotle fr. 658）

🚩 对亚历山大的教导：典型的政治哲学教导

🚩 强烈的种族主义色彩，运用希腊人的政治主张征服东方人（“天生的奴隶”）

🚩 【类似】蛮族人对中原的征服，被强求学习中原文化，才能够实现统治。

→ **亚历山大征服**

🚩 摧毁了古希腊城邦世界的独立性

🚩 将希腊政治文化广为传播，使西方进入“希腊化时代”

→ **“希腊化时代”**

🚩 对古希腊文化的损坏

🚩 传播希腊文

e. g 犹太人-耶稣传记《福音书》-希腊文写作

🚩 西方文化内涵的融合

“亚历山大致亚里士多德：敬候祺安。你将口授的奥秘之学撰写成书以后出版，实在有欠妥当。如果你所教导给我的知识全部公开，我又怎能优胜于人？就我的立场而言，可以在此明确相告，相较于权力和统治凌驾于众人之上，在学问方面据有相当的优势，使我感到更大的满足。亚历山大顿首。”

——普鲁塔克《希腊罗马名人传》

亚历山大：

根本上是位政治家，但将哲学置于政治之上，认为哲学更高贵；

追求在学问上具有优势→根本上还是追求“优胜”，即停留在“血气”层面

亚里士多德对亚历山大的教导：

理性发达的哲学家 对 血气发达的政治家 的教导，目的是使之达成血气与理性的平衡，成就政治伟业。

二、《政治学》第一卷

目录

- 1.1：城邦与政治统治
- 1.2：城邦的自然性
 - *1.1/1.2 核心论证主题：什么是城邦、城邦是自然的
- 1.3：家庭的构成
- 1.4-7：自然的主奴关系
 - 1.4-7 批判性的辩护：“自然的主奴关系”
- 1.8-11：致富术
- 1.12-13：家庭成员的德性及教育

城邦共同体与政治统治

“城邦是最权威的共同体（sharing），追求最具统摄性的善。”（1252a1ff.）

Cf. 韦伯：“国家是在一定领土内合法垄断暴力的机构。”

马克思：“国家是阶级矛盾无法化解之后产生的强制性暴力机关。”

🚩 古希腊政治（西方政治）传统

标榜“自由政治”，相对于东方帝国群众作为“皇帝的奴仆”的政治

建立在奴隶制之上，只探讨（成年男性）公民范围内的政治

→探讨主题：（精英/普通）公民的权责分配

v. s 事实上核心主题：公民集体对农奴集体的压迫

🚩 “最具统摄性的善”

“最具统摄性”-Authoritative

古典政治色彩：对“善”的追求

→【西方中世纪宗教传统】新教/天主教出于追求“善”的不同而对抗

→政治斗争/军事战争

→政教分离，政体上保持宗教宽容、自由敌对

→政治超越宗教，分离出“善”的因素，保留“权利”与“义务”

被赋予“权利先于善”的新内涵

→现代政治的根本议题：“权利”和“义务”的平衡

基督教的内部纷争是政治现代化的核心推动力

🚩 《政治学》的明暗线

明线：“善”，暗线：“统治与支配”

🚩 “善”的理解

在古典意义上，对“善”的追求是中西共同的，但对于“善”的理解是不同的。

东方（中国）：“善”→宗法→“人伦”-家庭关系、忠孝两全…

西方：“善”→共同体（sharing）的“善”

核心逻辑：平等的共同体才称为“分享”

家国同构则是皇帝-子民的支配关系，而城邦非常紧凑，成年男性之间形成平等的博弈，继而构成城邦政治之中的“分享”。

→政治哲学的基本思路（出发点）：sharing

辨析“政治统治”

“政治统治”（political rule）：家父长公民相互平等的轮流执政

“家政统治”（patrimonial rule）：家父长对其他家庭成员的等级制统治

→“家父长权”：分为父权（父亲统治妻子儿女）与霸权（主人统治奴隶）

“成年男性公民”身份的两重性：

对内：家庭的一家之主（家父长权）

对外：城邦的一个市民（公民权）

城邦的自然性

核心议题：“城邦是自然的共同体，人类就自然而言是政治的动物。”

第一章末尾提出[分析]方法：

“通过追溯到最小的组成单元来进行分析”

→“分解”操作【技艺模式】

第二章开头：

“追溯其原始而明白其发生的端绪（自然起源）”

→【自然模式】与“分解”相混淆

“公民是技艺的存在，而非自然的存在。”

目标是论证城邦是自然的，但城邦不是自然的，故论证中偷换概念，具有很强的技艺（art）色彩

【霍布斯】研究“自然起源”，类比“钟表”——事实上也是“人为构建的自然状态”，是虚构的。

【卢梭】卢梭追溯“野蛮人”的“自然状态”，也并非真正野蛮人的自然状态，具有很强烈的虚构色彩。

➤ 人类共同体的“历史”（1252a25-1253a1）：

家庭：夫妇关系与主奴关系 生存

村落：家庭（主要是父子）的延伸 生活

城邦：不同村落的联合 好的生活

帝国：家庭/村落的扩展或城邦的对外征服 坏的生活

（*“帝国”不包含在亚里士多德的讨论之中）

在论证中为保证正当性，而不得不运用“历史”的观念

*罗尔斯的“无知之幕”也是个“历史”，但不是真正意义上的历史

➤ 关于“主奴”、“夫妇”关系“自然”的论述

1. “夫妇”是自然的，由两性生殖的定义所决定，男女相互需要，因此自然。

2. “主奴”关系中，主人具有智力，奴隶具有体力，二者需要结合，故“主奴”相互依赖

但以上论证是亚里士多德高度理想化的解释。事实上，奴隶与主人的论辩并不自然、“主奴”结合也不自然。

➤ 主奴关系“自然”的意义

早期古希腊哲学：追问万物本源，“生存是根本诉求”

亚里士多德：人需要“主奴”的关系才能生存

1. 试图指出并真正相信主奴统治现状是“自然状态”，认为智慧决定了主奴关系。

2. 认为家庭存在的唯一目的是“生存”，而主奴、男女统治的目的分别是个体生存与种族生存。

霍布斯：“孤独的人无法生存”

卢梭：“高贵的野蛮人是孤独的”

➤ 夫妇关系的“自然性”论证

“女性是不完美的男性”

女性：工具性的存在

→在讨论子女的过程中只探讨“儿子”、“父子”

一方面,独眼巨人“各人给他的妻子儿女立法”,另一方面,各个独眼巨人作为家父长彼此之间却“没有法律”。换句话说,独眼巨人的世界只有“家规”,没有“国法”,而这在亚里士多德看来意味着原始、野蛮、混乱,意味着尚未赋予形式的质料之混沌。在古希腊社会的历史现实中,由于大多数城邦不关心公民的政治德性,没有建立一种能够将家庭统摄到城邦秩序之中的公共教育系统,它们其实称不上具有法统性的习俗,只是众多家庭被城邦统治者的生杀大权机械地结合在一起罢了。就其成员的实质生活方式而言,这样的城邦并未真正摆脱家庭的阶段而进入政治的阶段,它的人口没有转化为公民,生活于其中的个体也尚未脱离家庭的控制而成为合适的政治质料,更没有获得完善的政治形式。

➤ “家庭-村落-城邦”的生活层次

在生活层次上,“城邦”高于“村落”,而帝国虽然强于“城邦”,但依是“村落”生活而缺少善好的城邦政治。

论证逻辑:

“父子是家庭的延伸,村落是家庭的延伸。”城邦由不同城邦组成,各村落首领间形成平等关系的联合,因而可以形成平等博弈的“政治”,构成标准的共和制,形成“善好的生活”。

而东方帝国是家政统治的无限扩展(家庭、村落、帝国),统治者利用官僚系统将家父权力覆盖全国,其标准政体是君主制,是低级的。因此,即便是超出城邦、对外征服,帝国也是走向败坏的帝国。

→“人类共同体发展的目标(end)”：城邦(至善)

*呼应第一章“家政统治”、“城邦共和政治”之间的区别

➤ 关于“城邦优于帝国”的论述

“城邦是自足的共同体……它的生成是为了生活,它的存在是为了好的生活”

君主制是“家父政体”的延伸,即皇帝是天下的家父。城邦或许不如帝国强,但城邦建立的是“自足的共同体”,是更善的,符合“人性的善”。

希腊文的“存在”:与生存变动相违背、保持现状、继续存在之意

先进性：（相较于希罗多德-《历史》中的叙述）认识到了“帝国的优势”，但仍然（悲剧性地）捍卫城邦的优越性

➤ 关于“早期城邦”的论辩

承认早期城邦的君主制属性，但认为这是“政治不成熟”的体现，君主制城邦有如“独眼巨人之家”

“独眼巨人”源自 *Odyssey*，由于具有人性而令人恐惧，代表着人性的某种变态（比兽性更加恐怖）；“独眼巨人”是没有法律和集会的，给妻子儿女立家法（其实就是包含着“家政统治”的概念）。

亚里士多德以此比喻家庭/家庭模式城邦（君主制），以诗句比喻公共教育受到忽视，警告公民将“独眼巨人”式立法作为家庭立法的糟糕现状。

论：首先，因为家庭是一种自然的共同体，所以从家庭生长而来的城邦也是一种自然的共同体，而人就自然而言是一种政治的动物；其次，城邦是人类共同体的整个发展历程的最终目的，正是在这个意义上，它是人类共同体的自然。^④

总的来说，亚里士多德提出了两个关于城邦自然性的论证：

1. 因为城邦的生成起点是自然的，因此城邦是自然的
2. 因为城邦实现了人类共同体的目的，因此城邦是自然的

➤ 自然性

“自然”的定义：自然是出于自身而非出于偶性地存在于自然物之中的负责自然物之运动和静止的内在本原。

“自然”是“自然物”的本原，“生命”现象是科学无法模拟的自然本原。

“自然”在“起源”和“目的”两方面的双重定义：

存疑（？）：起点是自然的，无法推得产物是自然的；目的是自然的，也无法推得本性是自然的。

以桌子为例：

起源（工匠制造）+目的（被用作桌子）决定了桌子不是自然的，而是技艺的。

→自然的根本定义：内在性（innerness）

e. g 核辐射而长大的树是“自然的败坏”，而自然长大的树是“自然”的，在其长到最大时就是“完美”的情况。

➤ 城邦的自然性

起点意义上：

夫妇、父子、主奴关系都是“自然”的→构成城邦是“自然”的

目的意义上：

“夫妇”关系是为了“父子”关系，“父子”关系的目的是“父父”关系，

“主奴”关系是“父父”分出胜负之后的结果。因此城邦达成了“本质的完满”，是自然结果，而潜在所谓的“最终的结果”，是技艺的。

➤ “自然”概念的讨论

亚里士多德：

自然是内在本原，技艺是外在本原

霍布斯：

“自然是上帝的技艺，政治是人类通过模仿上帝的技艺来克服自身的自然”

认为人的自然状态是战争状态，而不存在真正的“自然”，故需要模仿上帝的技艺（art）建立“利维坦”

个人倾向：唯物主义的基督徒，无神论但深受基督教色彩影响

主张：将教会“耶稣是头，信徒构成肢体”的理论世俗化应用于国家，创造“国王是头，人组成国家”的理论；构建完美而精巧的契约鼓动双方加入

卢梭：

研究“人的自然本性”如何由“原始”走向“人为”，认为好的政治是符合“原始自然”的，坏的政治是“人为自然”。

卢梭与亚里士多德间的继承与发展性：

亚里士多德的“自然”不需要原始，由内在自然发展出来的依旧是自然的。但卢梭认为“野蛮人”的纯洁的自然才是真正的“原始自然”，野蛮人成长为文明人是“自然的”。人具有“可完善性”，是“人为自然”，需要追求“原始自然”才可以成为更好的自然。

*** 村落不止一个家庭，除了长老还有其他无权的家父长，当不同村落联合的时候，长老与其他家父长的关系会发生什么变化？**

我认为，在理念上，当村落联合成为城邦时，他们的关系将会变得平等，都成为城邦公民；但在现实中，亚里士多德也承认，最早的城邦是君主制，因而实际上会有一个地位最高的长老成为君主，其他长老和家父长都成为臣民。在现实历史中，古希腊早期城邦的君主制很快就被推翻了，大多数城邦是（贵族主导的）寡头制或者（平民主导的）民主制，可以认为，村落中的长老和其他家父长之分，将会演变为城邦中的贵族和平民之分。

政治学-第2讲

一、对第一卷的回顾

古希腊：多样性的体验——“自然即正义、合法”

亚里士多德：

1. 批判东方政治（现代政治）

2. 认为村落/帝国均为不自然的

→论证城邦是自然的（自然-内在的、innerness）

“城邦之间可以为了共同防卫或互通有无而缔结契约，形成更大的联盟，但这种联盟不是政治共同体；它并不关心成员的德性，无法实现成员的善，因为‘他们除了交换和盟约之外，不分享其他任何事物’”

对“契约论”的反驳，认为契约论构成的不是正当的共同体

分享[血气]—德性和善—政治共同体[城邦]

➤ 四个结论

（1）城邦是自然的，人类就自然而言是政治的动物；天性不适于城邦生活的，要么是高于人性的神，要么是低于人性的野兽。

城邦：狭义的概念； 政治：广义的概念

“离群索居者”句-跳脱语境：人性中可能存在神性和兽性[欲望]

人和神所共享的理性

人非政治性的一面

[亦是从事政治所需的重要属性]：

“所有人，就自然而言，都渴望知识。人存在离群索居、个体完满的趋向，如果走向肉欲的满足，那便展示出兽性；如果走向精神的完满，则会展示出神性。二者根本上都是一种享乐主义。”

——《形而上学》

（2）和其他政治动物相比，人是最政治的动物，这是因为人具备理性的语言，理性的语言使得人能够分辨和交流正义与不正义，由此而形成政治共同体。

社会形态的冲突

只有理性，

才拥有语言

“政治不是和谐社会，而是理性有序的争吵。”

——亚里士多德

“正因为有了语言，人无法关于正义不正义形成共同的想法，所以才会产生冲突，（因此人往往难以成为真正的社会动物）。 ”

——霍布斯

“人的社会性与语言是相互作用的，是‘鸡与蛋’的关系。

人在自然状态，既没有社会性，也没有语言。人需要进入社会，才可以产生语言；正是因为语言，才可以产生社会。因此人根本不是政治动物。”

——卢梭

* **语言的关键性：**串联自然和习俗[文化]的关系

西方政治哲学中的核心追问

（3）城邦就自然而言先于家庭和个人。

只有城邦的法律和正义，而非家庭与个体本身，可以完善人性，因此在目的论的意义上先于家庭和人性。

(4) 人的完善取决于城邦的法律和正义。

城邦的终极目的：形成成年男性之间的血气竞争

关键：论证主奴关系的自然性

“人生而自由，却无往不在枷锁之中。”

“凡是自然界中根本就不存在的事物都会有其不便，而文明社会比起其他一切来就更加如此……人们不以别人的自由为代价便不能保持自己的自由，而且若不是奴隶极端地做奴隶，公民便不能完全自由。”

——卢梭

亚里士多德：

以部分人[奴隶]的不自由兑换另一部分人[公民]的自由，追求灵魂的更高水平

血气的需求：人追求的不是拥有，而是拥有比其他人更多，因此才存在奴役

卢梭：

在形成社会之前，“高贵的野蛮人”并不抱有攀比之理，因此不存在“血气”。

福山：

民主共和可以通过体育活动、商贸等革除血气，达成历史终结。

➤ 自然的主奴关系

-什么是奴隶？

-奴隶是一种工具（工具的总体 = 财产）

生命：有灵魂的东西，即身体是灵魂的工具

工具分为无生命的和有生命的 organic

[首先是有生命的，然后是无生命的，无生命的工具是身体的延申，e.g 锤子是手的延申]

“What is proper(ity) to you? 自己的身体，因此财产是自我的延申。”

——洛克[殖民主义色彩]

更有头脑的人[主]与更有体力的人[奴]结合成支配关系。

关于制作[劳动]和行动[伦理、政治意义上]

“劳动可耻，是人性的败坏。只有行动是高尚的，劳动是低劣的。”

* 奴隶是行动的工具：

奴隶参与或辅佐了伦理、政治意义上的行动，因此也具有一定德性[勇敢、正义、etc]。

[雅典]主人需要自己耕作，奴隶的主要工作是接送青少年。

* 天性不属于自身而属于他人的人就是自然奴隶：

工具完全属于使用者，是使用者的一部分。因此，奴隶的身体不属于奴隶，因为奴隶没有灵魂；奴隶的身体是主人的延申。

从支配意义上看，政治是更底层、高效的，因为根本上人是最佳的工具。

* 自然奴隶

预设：自然充满统治关系，以和声、灵魂和身体、理性和欲望、人和动物、男性和女性为例

→奴隶制是自然的，存在自然奴隶（natural slave）

→主奴关系相当于灵魂和身体、理性和欲望、人和动物，因此是自然的

前提：[奴隶出了怎样的问题，使其与主人均为男性但存在差别]

- (1) 奴隶所能完成的最好的活动是体力活动→只适合作工具
- (2) 自然奴隶的欲望能够受他人理性管理，但是不受自己理性管理→天性属于他人

→奴隶都是后天不够努力、不受足够教育的，即“目的论”上的**自然奴隶**
人为分层造成、社会秩序强化的

✧ 东方人都是理性无法控制欲望、追求享乐主义的**自然奴隶**
并非民族主义，而是因其政治体制

- (1) 土地贫瘠→无以为继享乐
- (2) 民族强调血气，追求征服而非享乐

* 法定奴隶

在现实中，绝大多数人沦为奴隶是因在战争中被敌人征服，而并非天性就是奴隶

对此亚里士多德的辩护 defense:

- (1) 能够在战争中取胜一定是因为具备某种德性
- (2) 存在正义战争，即征服那些不愿意被统治、但是天性适合被统治的人
- (3) 此外，真正的主人资格并不在于获取奴隶的方式，而在于使用奴隶的方式
“用得好即是正义的奴役”

* 亚里士多德对奴隶制的辩护？

奴隶制是城邦政治的基础之一，关系着城邦政治的根本合法性。

“要想生存，需要结合灵魂的理智和身体的力量，因此产生了主奴关系，但是在现实的斗争中，胜负往往取决于血气的强弱。”

按照该标准，血气胜过理智者更接近自然奴隶，理智胜过血气者更接近自然主人，但是在现实的斗争中，前者往往能够征服和统治后者。亚里士多德力图淡化血气，强调理性战胜血气，但事实上血气往往更主导社会现实。

——既是辩护奴隶制，又对现实奴隶制有强烈批判性，带有很强的规范性
德性：理性统治欲望

实际上，他承认血气的强弱也构成了判断德性高低的标准，虽然不是最完美的标准；而且，他还主张效果和目的能够在一定程度上证成过程和手段（无论以何种方式获得奴隶，只要能够正确地使用奴隶），让主人[经过理性的教育]配做主人。

“要以一部分人的不自由，换取其他人的更加自由。”

在主奴关系方面，亚里士多德是坚定的等级论者，不仅自然存在规范的等级制，而且在现实中，不完美的等级制也要胜过没有等级制。不做这样的选择，只是伪善和欺骗。

现代世界：将血气转移至经济领域，以财富的零和博弈再次形成↑的逻辑，
“以大多数人的不自由换取少数人的极端自由[富有]。”

“人性的苦难往往不在于绝对不自由，而在于相对不自由。”

政治学-第3讲

一、第三卷

(一) 结构

3.1-3: 公民和政体

3.4: 好人和好公民: 政治意义上的“善” vs 超越政治的德性

3.5: 工匠和雇工: 奴隶阶层

3.6-7: 政体的分类

3.8-9: 民主制和寡头制

3.10-13: 大众统治 vs 精英统治: 共和制 vs 君主制

[偏向大众统治, 但不愿放弃精英统治]

3.14-18: 法治 vs 人治

→共和逻辑之下的君主制

(二) 概念[预设]

城邦、公民、政体
Polis-city/commonwealth Polites-参与政治的人 “state ness”

“政体是城邦居民的某种有序组织……城邦是公民的群体。”

→政体>城邦 由个体、而非更小共同体组成的

1.3 城邦的构成部分是家庭, 而家庭的最小构成部分是各种家内关系;

指 家庭中缺少个体性, 而是由社会关系

定义的

家庭是城邦的组成部分→论证城邦是自然的

3.1 城邦的构成部分是个体, 即公民

城邦无需通过家庭构成→阐述城邦的政治结构

←→霍布斯: 亚里士多德认为人与人的关系是自然的, 作为公民的个体是政治的

➤ 公民

公民就是公民大会和陪审团的成员-也即公民切实参与了政治

公民大会负责“思虑”(deliberation): 与外交、国策相关, 根本的政治权力

陪审团负责“判断”(judgment): 内政, 司法案件的公正判断

二者被称为“不定官职”(indefinite office)-也即参与决策而非执行

“不定”: 只需要理性而无需专业知识; 没有限制/确切规定 (unlimited)

“官职”: “统治”(rule)、“原则”(principle)

“In a monarchy, as its name indicates, one alone is supreme over all: that which is according to some ordering is a kingdom, whereas that which is unlimited is a tyranny.”

《修辞学》: 君主制和僭主制的区别在于, 前者统治受制于法律秩序, 后者统治不受限定, 也就是至高无上的 (sovereign)——但没有给出价值判断

也即, 主权: 超越法律的概念

→公民像僭主一样拥有“无限权力”, 也就是城邦的主权者;

“公民作为主权者合法垄断了暴力”——马克斯 韦伯

←→[批评]公民定义：根据血统判断公民身份：

不适用于建立城邦的第一代公民、革命之后的第一代公民

(cf. 文化认同-城邦世界流行的“土生神话”)

*刻意贬低家庭地位→定义最适用于民主/共和制

➤ 政体：形式

文化断裂严重，不存在文化良好的继承性

→亟需解决“城邦同一性”的问题

城邦的同一性 (identity)：

既不在于领土[斯巴达观点]，也不在于人民[雅典观点]，而在于政体

(πολιτεία ,

constitution / regime)

斯巴达：

外来蛮族-多利安人，沉稳、保守，注重社会秩序的建构，声称自己是赫拉克拉斯的后代

战斗力很强，但做决定非常缓慢，几乎不对外扩张

[雅典与斯巴达之间构成稳定的海军-陆军制衡]

雅典：

希波战争期间，失去大片土地后，雅典人将青壮年转移至船[和岛]上，依靠海军打败波斯

海上帝

国、海上城邦

→自我认同：生存在海上的民族

地米斯托克利：“我们的城邦在海上。”

→城邦的同一性由人承载

* Ethos[风貌]是民族性格的代表，影响着根本的民族选择和决定，最终影响着城邦。

e.g 发展海军→水手地位上升→民主制败坏→ethos 被破坏

→性情改变→政体改变[败坏]→雅典内讧导致了伯罗奔尼撒战争的失败

政治形质论 (political hylomorphism)：

“政体是城邦的形式，领土和人民是城邦的质料。”

[河流的类比、歌队的类比、音乐的类比]

不同音符构成和声，和声决定了音乐的本质；同一串音符配上不同和声就会变成不同音乐

→赋予人民身份的是性情[民风]，赋予音乐身份的是和声

→赋予国家身份的是政体

“当政体在形式上 (εἶδος) 发生变化，城邦也就必然变得不同了……

类似的，任何其他的共同体或复合物，当复合物的形式 (εἶδος) 变得不同时，都会变得不同。”

→形式决定本质，形式决定同一性

“政体就是形式”，而非“政体的形式”

[工匠的类比]

“正如其他工匠（例如，编织者或造船者）应该具有适于其工作的质料 (ὑλὴν)，并且质料准备得越好，技艺的产品也必然越好，同样地，政治家和立法者也应该在恰当的条件下拥有合适的质料 (ὑλὴν)。”

（三）好人与好公民

人的德性：勇敢和节制、大度和正义、实践智慧和哲学智慧…[更自然]

公民的德性：相对于政体而言，各司其职，共同目的是保存城邦和政体[更后天决定]

✓ 公民包括统治者和被统治者，与“公民是公民大会和陪审团的成员-主权者”是否矛盾？

先前定义的是狭义的公民，而第四章指的是广义的公民；

[规范性]学说：

统治者的德性应该等同于人的德性，被统治者的德性则低于人的德性

→前者具备实践智慧，后者只需具备正确意见

→任何人都必须通过被统治来学习统治，即先获得被统治者的德性，再获得统治者的德性，先成为好公民，再成为好人——只适用于民主/共和制

*马基雅维利：统治者之间并没有意识形态之争，只有纯粹的利益之争

[自然状态的降级-仅关于生死存亡]

（四）雇工与工匠

工匠和雇工是城邦存在的必要条件，但是不应该是城邦的构成部分（=形式+质料）

“替个人从事必要工作的人是奴隶，替共同体从事必要工作的人是工匠和雇工。”

“过工匠或雇工生活的人，不可能从事有德性的活动。”

“没有闲暇，比较粗俗”

亚里士多德对于奴隶、工匠、雇工的理解都是从道德视角出发的，他强调的不是这类人的自然天性，而是他们的后天状况。**区别在于：**奴隶因为属于家庭而间接属于城邦，而工匠和雇工则不属于城邦，在这个意义上他们的地位甚至低于奴隶，但从现代的视角看他们更加自由。

在现实的古希腊城邦中，奴隶分为两种：家庭的奴隶和城邦的奴隶，雅典的奴隶大多是前者，斯巴达的奴隶是后者[满足血气的优胜欲]

在亚里士多德的区分中，

家庭的奴隶（私人奴隶）=行动的奴隶，

城邦的奴隶（公共奴隶）=制作的奴隶

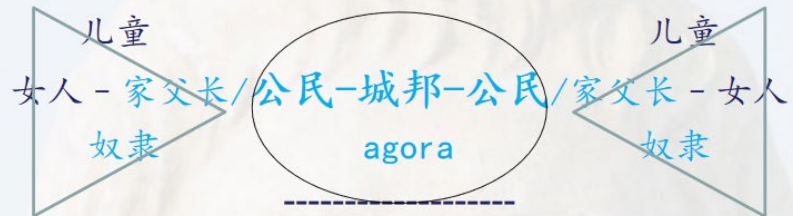
形而上学-内部区分 { 农民[没有闲暇-粗俗但不可耻-*不与自然相对]
工匠、雇工、商贩[现代商业文明-最败坏的、可耻的]

“公民不应该过工匠或商贩的生活，因为这样的生活是可耻的且有碍于德性。公民也不应该务农，因为获得德性、从事政治行动是需要闲暇的。”

韦尔南：希腊城邦的兴起是以“市场”（agora）为中心的同心圆结构，取代了以“君主”（wanax）为顶端的金字塔结构

斯巴达公民-奴隶比约 1:7，但雅典较少

城邦的结构



工匠、雇工、商贩、农民等
(亚里士多德把他们归为广义的奴隶)

政治学-第4讲

一、第三卷

(一) 政体的分类

3.3 “政体是城邦的形式。” [应当如何]

3.6 政体：“统治阶层就是政体”，统治阶层→少数人[并非规范性讨论-实际如何]

→二者是否矛盾？

好的统治者凭借德性，根据城邦所需，通过立法，etc，赋予城邦一个政体

——政体的源泉是统治阶层

根据亚里士多德的形质论逻辑：形式将质料收束于最高构成要素，因此，政体是城邦的形式、统治者赋予城邦以形式，统治者的灵魂类型决定政体类型。

And do you realize that of necessity there are as many forms of human character as there are of constitutions? Or do you think that constitutions are born “from oak or rock” and not from the characters of the people who live in the cities governed by them, which tip the scales, so to speak, and drag the rest along with them?

people: 统治阶层

“君子得风，小人得草” → 顶层建筑决定了社会生活

孔子原意：道德性、规范性，以“风”带动“草”

亚里士多德：“风”赋予了“草”以政体

现代人：社会体制的问题

古代—共同体的紧凑：personal，归于个人性格的问题

人的政治本性：

单纯活着、单纯共同生活的欲望、共同的利益、好的生活

即便不需要互帮互助，也有共同生活的欲望

单纯活着、共同利益：为共同活着而结成共同体

亚里士多德渴望的“善”不是“单纯分享” or “共同利益” [对应“帝国”]，而是分享 sharing

“人是理性的存在” 底层逻辑：

以最高的形式[此处为理性]定义存在——统治阶层就是形式，形式就是政体

以统治的目的分辨政体：

主人统治奴隶是为了主人，仅就偶性而言为了奴隶；

家父长统治妻子儿女是为了妻子儿女，仅就偶性而言是为了家父长；

→本质目的与偶性目的是不可分离的

非初衷的、伴随而来的

政治统治（轮流执政）是为了统治双方的共同利益（共和制）

共和制-共同政治：分享统治利益和负担，可延伸至非轮流统治，从而形成君主制、贵族制

政体分类的基本标准：

一人统治、少数人统治、多数人统治

正确政体（统治者为了共同利益）：君主制、贵族制、共和制

不同于“多数人利益”，必须是“全体利益”

错误政体（统治者为了自身利益）：僭主制、寡头制、民主制

在伦理学中，政体被类比于家内关系：

君主制 - 父子	贵族制 - 夫妇	共和制 - 兄弟
僭主制 - 主奴	寡头制 - 妇女	民主制 - 无主之家

妻子统治丈夫 or 丈夫没有德性

→轮流执政的共和制是最标准的政体：“共和制”和“政体”均为 $\pi \omicron \lambda \iota \tau \epsilon \iota \alpha$

亚里士多德的语言习惯：用群体中最完美的部分指称整个概念

君主制和贵族制虽然是正确政体，但只是在近似共和制的意义上才可视为政治统治关系

大众统治 VS 精英统治

3. 12-13：支持精英统治（贵族制和君主制）

（1）城邦的目的是好的生活，也就是符合德性的生活。

（2）统治权的正义分配应该主要以德性为标准。

（3）具有超群德性的人应该成为超越法律的君主。

如果以主奴关系-正义分配的算数平等，应当走向柏拉图的“哲学王”→“理想国”

“如果出现了一个像神一样的人，那么所有其他人都应当拜倒在他的脚下。”

→精英统治背后的逻辑是“德性”，“好的生活”就是“德性的生活”，因此应该以德性为权力分配的标准，所以最有“德性”的人[也即精英]应该拥有最多权力。

与第一章间的模糊：“**离群索居者，不是神明，就是野兽。**”

像神一样的人本就不应当存在于城邦之中

因此，政治学不能以德性的几何平等，而应该以 sharing 的算数平等为标准

1:1000，适用于友爱

3: 5，适用于政治

通过德性等比例分配爱

精英统治的优势：**德性**

3. 11：支持大众统治（共和制）

（1）许多人组成一个更大、更强、更好的“人”。

大众统治的优势：德性的联合→更加理性[类似于霍布斯--利维坦]

（2）受过一般医学教育的人也能够判断病治得好不好。

精英[也即医生]可以医治，但判断权必须掌握在大众手里。

→政治学的底线

（3）房子的使用者比制作者更有资格下判断。

精英[专家]设计政体，服务大众，是被大众所雇佣的。

→专业人士也不得不适应大众的需求。

←→苏格拉底：“制作的东西，最终目的是使用；不仅制作需要智慧，使用也需要智慧。”

亚里士多德只提及，使

用的权利和基础教育

（4）法治为主，人治为辅。

政体不应是圣人“制礼作乐”的结果

→如果出现“人中之神”，就应当驱逐他 [陶片放逐 (ostracism)]

雅典人的发明-民主制产物

要把太优秀的人放逐掉，如赫拉克勒斯太重在船上不平衡，就应当将其放逐

都是最优秀的贵族，往往是政敌之间相互迫害，严格地十年不能回城邦、参与政治

替罪仪式 (scapegoating rite): 放逐地位最低的人[有时最丑的]，让一个人替代整个城邦的罪孽

放逐时间: 仲夏——城邦即将走向下坡路

→城邦需要不断驱逐高于或低于自身的成员，这是共和政治的根本逻辑

既属于共同体，又游走在共同体的边缘

→确认城邦的边界

包容性排斥 (inclusive exclusion)、驱逐性容纳 (exclusive inclusion):

通过仪式化的方式排斥，恰恰意味着“属于”→共和制的政治形态所划定的边界

《奥德赛》中 解药[由神提供，需要 phusis]与毒药[将人变成猪（野兽）]都是 pharmakos

“The pharmakos[替罪羊-victim] was an ancient form of purification as follows. If a disaster, such as famine or pestilence or some other blight, struck a city because of divine wrath, they led the ugliest man of all as if to a sacrifice in order to purify and cure the city's ills. They set the victim in an appropriate place, put cheese, barley cake and dried figs in his hand, flogged him seven times on the penis with squills, wild fig branches, and other wild plants, and finally burned him on wood from wild trees and scattered his ashes into the sea and winds in order to purify the city of its ills.”

二、第四、五、六卷重点

4.1 政治学的研究范围

4.3-6 (+ 3.8-9): 寡头制和民主制

4.9: 共和制（混合政体）

4.11-12: 共和制（中间阶层）

5.9-11, 6.4-7: 各种政体的保存

政治学研究范围:

- (1) 无限制条件的最佳政体（第七、八卷）
- (2) 适合于不同城邦的最佳政体
- (3) 如何保存任何一种政体
- (4) 适合于所有城邦的政体（第三、四卷）
- (1) → (4) 是善的标准逐层向现实妥协的过程
- (5) 不同政体的类型（更加细致的划分）
- (6) 适合于不同政体（更加细致的划分）的法律

古典时代最流行的政体: 寡头制和民主制

对于政体分类的修正:

寡头制由富人统治、更注重秩序，民主制由穷人统治、更注重自由
只不过富人往往是少数，穷人往往是多数（3.8, 4.4）

寡头制和民主制之所以是最流行的政体，是因为富裕和贫穷无法兼容，贫富差异最为明显

类比于古希腊和声的基本区分：

多利安和声（Dorian）和弗里吉亚和声（Phrygian）

Cf. 3.3：政体作为城邦的形式被类比于和声

Cf. 8.5-7：音乐教育利用和声塑造灵魂的品性

多利安和声：伯罗奔尼撒 → 斯巴达（寡头制）

弗里吉亚和声：小亚细亚 → 雅典（民主制）

寡头制必然更注重秩序，民主制必然更注重自由，亚里士多德试图将这两种因素结合起来

不平等是基础的秩序

寡头派和民主派的根本不同是对于正义的不同理解：

寡头派认为，因为他们在某一方面（财富）不平等，所以他们在所有方面都不平等；

民主派认为，因为他们在某一方面（自由）平等，所以他们在所有方面都平等

寡头派追求秩序，民主派追求自由，亚里士多德试图调和二者，建立**共和**

虽然亚里士多德注重政治生活的现实条件，但是他的论述始终保持着规范性

当民主制走向极端：

（1）所有人参与统治，一人一票，完全平等

（2）设置参与统治的条件（财产、出生等）

（3）大众意见的权力超越法律，导致民众领袖（演说家）掌握实权，接近僭主制

→ 民众达成一致，一定有煽动家正在操纵民众，也即民主制走向败坏的僭主制

== 坏政体走向极端，会走向自己的反面，失去自身

亚里士多德批评民主制的背景：

雅典帝国的极端民主化（从希波战争到伯罗奔尼撒战争，从重装步兵到海军）

（1）直接导致（3）：极端民主的制度将会瓦解民主制度本身

极端民主制和僭主制的类比：民众领袖控制大众，正如谄媚者控制僭主

当寡头制走向极端：

（1）参与统治的条件是拥有大量财产

（2）以上条件配以选举制

（3）以上条件配以世袭制

（4）寡头集团的权力超越法律

（1）→（4）寡头原则越来越强，极端寡头的制度将会瓦解寡头制本身

极端寡头制就是世系王朝（dynasty），也相当于僭主制

民主制和寡头制走向极端，就会沦为僭主制，僭主制是极端民主制和极端寡头制的结合

总体原则：

任何政治理念被保存的前提都是趋向温和，让公民德性尽可能接近人的德性

→ 适应政体不是迎合政体，政体的极端化将会导致自身的瓦解，应当让城邦走向

中道[共和]

建立共和制——寡头制和民主制的混合：

(1) 富人参与陪审团则罚款，穷人参与则补贴，这样同时鼓励富人和穷人参与；或者既不罚款也不补贴，这样中间阶层自然会参与；

(2) 加入公民大会的财富门槛适中；

(3) 行政官员的任命采用选举制(取自寡头制)，但不对候选人设置财富门槛(取自民主制)

这些混合措施都是“中道”的体现，从而是德性在现实政治生活中的体现，混合成功的标志在于“整个城邦中没有哪个部分想要换一种政体”

通常认为，斯巴达是混合政体的典范，综合了民主制、寡头制和君主制的元素
波利比乌斯(Polybius)对罗马混合政体的论述深刻影响了美国政体的创制

给出这一简单解法的原因：

人的性情和性格的调和是本质

渗透了第三卷的规范性标准，而非马基雅维利式的僭主政治

4. 11-12：共和制（中间阶层）

共和制是大多数人和大多数城邦能够实行的最佳政体

太过富有的人容易傲慢，太过贫穷的人容易怨恨

→拥有适量财富的中间阶层是最具理性的

太过强势者不懂得如何被统治，太过弱势者不懂得如何统治，二者结合接近主奴关系

→中间阶层懂得如何以政治的方式统治和被统治

富人和穷人不可能相互信任，中间阶层发挥仲裁者

e. g 雅典和斯巴达的伟大立法者——索伦和莱库古都是中间阶层

但是雅典和斯巴达后来都偏离了中道，并且四处建立民主制和寡头制

*民主制和寡头制的形成是自然的，而中间阶层的培育和共和制的建立则更需要立法的技艺（人为制造的）

联系 3. 4：

人的德性与公民的德性不同：

公民[被统治者]的德性是为了保存政体；人[统治者]的德性对于任何政体都是一样的。

即便是僭主制也值得保存，by 弱化被统治者 or 要求开明统治

政治学-第5讲

➤ 回顾

第一卷：论证线索-由家庭引申到政体

第二卷：重点是批评柏拉图，捍卫家庭[柏拉图-消灭家庭、共产共妻]

“什么是好政治”

第三卷：公民和政体、好人和好公民、政体的分类、大众统治 VS 精英统治

前三卷——根本理论基础、提供规范性

第四卷：民主制、混合制→共和制

第五、六卷：如何保存一个政体的建议

第七、八卷：没有限制条件的最佳政体

➤ 第七、八卷的结构

7.1-3：最好的生活

7.4-7：理想城邦的质料（领土和人民）

7.8-10：理想城邦的经济政治制度

7.11-12：理想城邦的选址、建筑、规划

7.13-15：理想城邦的形式（教育总论）

7.16-17：家庭教育的具体制度

8.1-7：公共教育的具体制度

➤ 7.1-3 最好的生活

探讨最佳政体的两个前提性问题：

（一）对于人而言什么是最好的生活？

（二）对于人而言最好的生活和对于城邦而言最好的生活是否相一致？（7.1）
——暗含了“最好的生活”的不同性，也就暗藏了政治生活不一定是人最好的生活。

重提两个前提性问题：

（一）哪一种生活是最好的，积极参与政治生活还是做一个脱离城邦的陌生人？

哲学家——神/野兽、人中之神

亚里士多德常用“奇怪”、“陌生”→指苏格拉底，也就指哲学家

（二）不管第一个问题的答案是什么，哪一种政体是最好的？（7.2）

不要纠缠在 政治和哲学的关系 即便政治生活不好，是否意味着应该放弃政治生活 哲学家是否应该高于政治生活，认为这个问题很复杂但又必须要谈

亚里士多德所要探讨的问题，其实就是：

（1）哲学生活和政治生活孰优孰劣以及

（2）前者对于后者有何意义，这也是柏拉图在《理想国》中探讨的核心问题

*亚里士多德在第二卷批评《理想国》，但没有提及哲学和政治的关系以及哲学家王问题

➤ 幸福是“符合德性且拥有足够资源的生活”

首先，对于个人和城邦来说，最好的生活都是符合德性的生活

——对此的“外传学说”论证：

亚里士多德在实践哲学论述中常提到“外传学说”

→反过来证明《尼各马可伦理学》和《政治学》是“内传学说”

内传学说不必迎合大众，希望最亲密的学生可以将他的学说应用于改造现实

善的分类：外在善（财富和荣誉）、身体之善、灵魂之善

外在善和身体之善都是有限度的，而灵魂之善是没有限度的

——外在善和身体之善是灵魂的工具

外在善是为了身体之善和灵魂之善，身体之善是为了灵魂之善

《尼各马可伦理学》中幸福定义：幸福是“灵魂符合德性的现实活动”

→证明是官方认定的定义

➤ 政治与哲学的关系

之所以政治生活良善，是为了社会秩序稳定，哲学家可以研究哲学

而哲学不产出任何东西，所以只是为了哲学

符合德性的生活有两种：政治生活和哲学生活，哪种生活更好？

亚里士多德站在政治生活和哲学生活两边分别辩论

支持政治生活的理由：

（A）唯有积极的实践生活才能展现德性

哲学家不进行产出，不算积极的实践生活

支持哲学生活的理由：

（B1）统治他人要么对他人是不正义的（主奴统治）——不合法

（B2）要么对自己是不便利的（政治统治）——合法[其实基于亚里士多德想从事哲学]

哲学生活对于（A）的回应：

哲学并不是非实践的，如果实践的特征在于目的内在性，那么哲学才是最实践的
[诡辩性]政治一定要考虑是否有内在善，才是高贵的政治生活→**目的内在性**

从这个角度只有哲学才是最实践的

政治生活对于（B1）的回应：

政治生活是自由平等者之间的轮流统治，这是符合正义的；未回应（B2）

→亚里士多德主张哲学生活比政治生活更好

→对于双方辩论的呈现有偏向，哲学也未能完全回应政治[暗示哲学生活]

相似观点，柏拉图更为直白：“众人都在洞穴之中，而哲学是走出洞穴，看见太阳。”

《高尔吉亚篇》中政治人格和哲学人格的争吵：

“how can this be a wise thing, the craft which took a well-favored man and made him worse,” able neither to protect himself nor to rescue himself or anyone else from the gravest dangers, to be robbed of all of his property by his enemies, and to live a life with absolutely no rights in his city? Such a man one could knock on the jaw without paying what’s due for it, to put it rather crudely. Listen to me, my good man, and stop this refuting. “Practice the sweet music of an active life and do it where you’ll get a reputation for being intelligent.”

不能保护自己、家人和城邦→也是苏格拉底的现实

认为有自己灵魂的善就是好的——哲学家的代价

你不应该继续从事哲学生活，而应该去做 active life.

→柏拉图：哲学追求目的内在性，潜在对政治有害；哲学确实是无用的

在 7.1、7.3，亚里士多德两次提到“神”：

[以神为标准，作为最好生活的类比]

正如神无需外在善也是幸福的，因此个人的幸福也不取决于外在善

正如神无需外在行动也是幸福的，因此城邦的幸福也不取决于外在行动

哲学家与神的不同：有身体

《尼各马可伦理学》第十卷，“哲学家的生活是接近神性的，因此高于政治生活”

“我们谈到的自足性在最高的程度上属于沉思生活，虽然智慧者和正义者以及其他有德性者都需要生活必需品，当这些供应充足，正义者还需要对其他人、和其他人一起来做正义的事情，节制者、勇敢者和其他有（实践）德性者也是类似的，但是智慧者仅凭自己就能够沉思，他越有智慧就越是如此。有同道的话是更好的，但是无论如何他是最自足的。”

神性是

纯粹自足的沉思

《尼各马可伦理学》的结论和《政治学》第七、八卷的前提是遥相呼应的——**属于人的最高善是尽可能接近神的哲学生活**

问题在于：

这样一种完全超越政治的哲学生活，对于政治生活而言有何意义？

为什么政治哲学一定要从哲学出发？

为什么政治哲学关于最佳政体的阐述始于对于哲学生活的隐晦的赞美？

马基雅维利论“正义和武装”的关系，在最根本的层面就是哲学和政治的关系，而从人性的角度看，就是理性和血气的关系；因为理性是人性最高的部分，因此，政治无法仅从自身出发论证自身的合法性，至少无法仅从自身出发论述自身的最高可能性。

政治：一个存在对另一个存在的支配

人：力量更弱也可能无法被支配——宁死不屈

→只有通过理念的说服才可以统治这样的人

Socrates：只在乎理念上的相互说服，不接受武装，只在哲学的维度之中

→从这个意义上，哲学必然胜于政治，可以给出合法性的论证

马基雅维利——“正义是理念、武装是力量”

对哲学本身的意义和哲学之于政治的意义才可能为政治哲学

政治哲学不是给所有人听的——大多数人会服从于武装的力量

总有人是因为信仰和理念坚持，改变世界

不是如此的话，就只能力量博弈

真正的政治变革，一定是面对强权之后信仰上的不屈服[没有成本的号召力]

只要相信了，军事上的优势也会是非常脆弱的

最后，武装是掌握在头脑之中的，这也是政治哲学家所提供的。

苏格拉底没有提供政治理念，但亚里士多德提供了一套政治理念

目的在自身之中的哲学，为什么有这样的一种哲学政治才能

得到最好的安排？

→教育：精神的安排，将目的内在性放在政治之中，才能赋予灵魂以形式

非功利性与功利性的悖论

往往需要找到非功利性的东西，才能调动整个社会功利性的力量。

必须要找到非社会的根源，才能有社会的结构

7.4-7：理想城邦的质料

“正如其他工匠（例如，编织者或造船者）应该具有适于其工作的质料，并且质料准备得越好，技艺的产品也必然越好，同样地，政治家和立法者也应该在恰当的条件下拥有合适的质料”

——理想城邦的质料：领土和人民

人口：公民数量，不包括非公民[奴隶只要可控就行]

——人口要适量

太少无法自足[社会分工-彼此交换]

太多无法构成成政体[生活方式]——紧凑的共同体，需要有实际的交流和 sharing

结论：在满足彼此了解的条件下，公民人数越多越好

柏拉图：5040 个人（ $1*2*3*4*5*6*7$ ——最完美的）

地理位置：自给自足、大小适中、易守难攻、交通便利（7.5）

港口与海军的利弊：

有利于贸易和军事，但容易造成政治不稳定

→在领土上隔离港口，并且不让水手进入公民阶层（7.6）

→符合他对共和制的要求：中间阶层要占领主导地位[公民是下层]

公民的品质：血气和理性的完美结合

北方人[现代欧洲大部地区]：血气过盛、理性不足，虽然能保持自由，但无法缔造政治文明；

东方人[埃及、波斯、印度]：理智有余、血气不足，虽然善于发明创造，但普遍遭受奴役

不同于第一卷中形容自然主人的“理性”[控制/规范自己的实践理性]，指智力意义上的理性

希腊人：既有血气也有理性，两相平衡，因此既自由，也政治，实现统一就能征服世界（7.7）

→从气候太冷太热的角度解释的[修辞意义上]

→不针对基因，而针对北方/东方人的文化，认为文化塑造人

何谓全希腊的统一？

[误解]指希腊全境统一，成为一个帝国

[应该是]所有希腊城邦实行同一种政体并成为联邦

→也意味着亚里士多德并不赞同亚历山大的帝国征服[目标为大一统帝国]

你不能把希腊人当敌人，而要当朋友→建立联邦

所有希腊城邦实行同一种政体：

在现实中，实行民主制和寡头制相混合的共和政体（第3、4卷）；

雅典 斯巴达

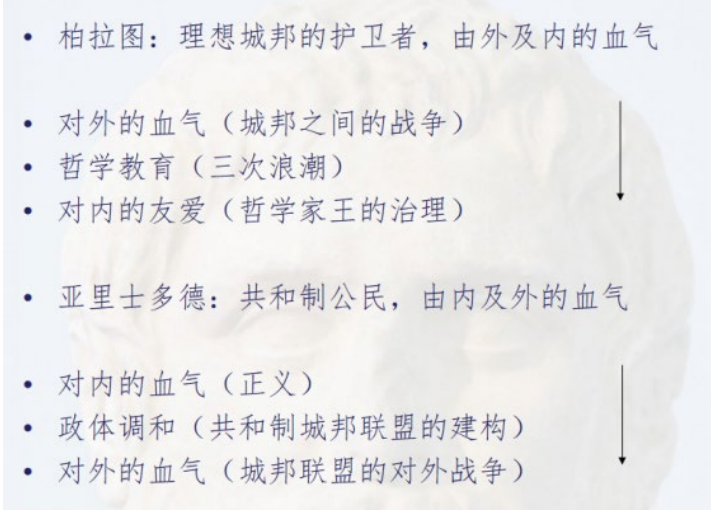
在理想中，实行无限制条件的最佳政体（第7、8卷），实质都是血气的调和[中

间阶层]

→对古希腊民族血气平衡的期许

→哲学的用处：向政治展示纯粹目的内在性的真理追求，使之看到理性高于血气

→在不破坏各城邦独立性的基础之上统一

- 
- 柏拉图：理想城邦的护卫者，由外及内的血气
 - 对外的血气（城邦之间的战争）
 - 哲学教育（三次浪潮）
 - 对内的友爱（哲学家王的治理）
 - 亚里士多德：共和制公民，由内及外的血气
 - 对内的血气（正义）
 - 政体调和（共和制城邦联盟的建构）
 - 对外的血气（城邦联盟的对外战争）

接着提及《理想国》中的护卫者：

柏拉图认为护卫者的天性应该兼具血气和智慧——

如果只有血气，那么会对朋友和敌人都粗暴

→所以还需要智慧，这样才能“对朋友友善、对敌人粗暴”

亚里士多德将“友善”和“粗暴”的能力都归结于血气：

将血气放回内部，从敌我之分转换为正义/不正义之分

血气是友爱的人性基础，但是这恰恰体现为我们对于来自朋友的侵害会更加愤怒；
不仅挽回损失，而且更加不满

血气是追求统治、拒绝被统治的人性基础，

但是由此导致的粗暴所针对的不应是陌生人，而应是不正义者，特别是自己人中的不正义者

血气的解决就是希腊问题的解决，解决自身内部的血气问题，全希腊就能实现联邦统一

在《理想国》中，护卫者的存在首先是因为战争的需要

←→亚里士多德这里将敌友之分转化为正义与不义之分，并将血气的问题完全置于城邦内部

工具和产品没有共同之处，前者不是后者所属整体的一部分

→从事经济活动的人虽然是城邦的必要条件，但不是城邦的构成部分

也即广义的奴隶阶层

[包括工匠、雇工、农民、商贩，都是奴隶或者非希腊人，彼此不同族且缺乏血气]

公民：

战士和政治家是城邦的主要部分，按年龄来分配；

思虑者与判断者；公民大会与陪审团

战士和政治家是公民，公民年老退休之后可做祭司

公民实行共餐制；

Spartan common messes-强调身份平等

像军营一样，都带吃的来一起分——打破家庭界限，按年龄划分阶层[叫年长的士兵为父亲]

年龄、地位不同，类似学徒关系，组成 army
爱欲关系——Greek pederasty

长胡须了就不能继续的关系——本身是一种满足性欲的交换[机会、钱财、资源 vs 性]
国王多一块肉，以示尊贵，但实则相同

“The experience of spending so much time in these common messes schooled Sparta’s young men in the values of their society. There they learned to call all older men “father” to emphasize that their primary loyalty was to the group and not to their genetic families. There they were chosen to be the special favorites of males older than themselves to build bonds of affection, including physical love, for others at whose side they would have to march into deadly battle. There they learned to take the rough joking of army life for which Sparta was well known. In short, the common mess took the place of a boy’s family and school when he was growing up and remained his main social environment once he had reached adulthood. Its function was to mold and maintain his values consistent with the demands of the one honorable occupation for Spartan men: a soldier obedient to orders.”

财产属于公民，所有权私有，使用权公有→实际上就是公有

土地分为公地和私地

每个公民的私地一半位于边境，一半位于城内→有利于公民作出理性决策

公地产出一半用作宗教祭祀，一半用作共餐（7.10）

I delight in the prime of a twelve-year-old,

But thirteen is more desirable than this.

He who masters twice seven has a sweeter flower of love;

The one beginning thrice five is more delightful still.

The sixteenth is the year of the gods;

the seventeenth is not for me to seek, but for Zeus.

But if one has desire for those yet older,

no longer does he play,

But he now seeks the one “answering him back.”

用性关系暗示支配关系[波斯←→希腊]

亚里士多德：力图通过制度化教育取代人格教育[爱欲教育]

➤ 古希腊男童恋的血气根源

“当我们从男孩的视角看待爱欲关系时，其意义便在于男孩如何通过不屈从他人来学会自我统治，而这里问题的关键不在于对自身力量的衡量，而在于如何在自我统治的同时，以最好的方式用他人的力量来衡量自己的力量。”

——福柯

“古希腊男童恋风尚取决于这样一个事实：在城邦公民所有可能的爱欲对象中，女人、奴隶、外邦人都无法做到在满足爱欲享受的同时获得血气的征服感；而当血气的征服欲旺盛到一定程度，它就将入侵和渗透爱欲的领域，在公民群体中间形成充满征服色彩、高度等级制的男童恋关系。”

男孩需求教育，成年人需要性满足，但都可以从其他方面得到满足
依然存在男童恋→血气根源→等级制的男同性恋

亚里士多德论男童恋

For these do not take pleasure in the same things, but the one in seeing the beloved and the other in receiving attentions from his lover; and when the bloom of youth is passing the friendship sometimes passes too (for the one finds no pleasure in the sight of the other, and the other gets no attentions from the first); but many lovers on the other hand are constant, if familiarity has led them to love each other's characters, these being alike.

企图以伦理教育取代男同性恋的爱欲教育

——亚里士多德对男童恋的压抑，实际上是出于他“血气调和”的主张

政治学-第6讲

亚历山大征服之下，亚里士多德意识到城邦世界岌岌可危
拯救城邦的唯一方式：哲学对政治的驯服、调养[哲学之用]
But 要发挥哲学的用处，需要先展示哲学的无用
→让政治意识到理性的追求高于血气→政治调节自身的血气

7.13-15：理想城邦的形式

“但是我们现在应该探讨政体自身了，即，一个幸福的、秩序良好的城邦应该由哪些、哪种类型的人构成”

“政体自身”（= 城邦的形式）指的不是经济政治制度，而是公民的灵魂类型和道德品性，因此全书余下部分要讨论的实际上是理想城邦的教育制度

7.13：幸福、德性、教育的步骤

重申幸福和德性、城邦和人的关联：

理想城邦应该是一个全体公民都有德性、都幸福的城邦

援引伦理学对于幸福的定义：幸福就是“对于德性的无限制条件的使用”

有限制条件的使用指的是“出于必然”（例如纠正正义）

最好的使用、最高贵的使用，为纯粹追求善，而不是为对抗恶

最佳政体全部都是好人，因此无需纠正正义

无限制条件的使用指的是“出于高贵”（例如分配正义）

按照德性高低，分配德性和统治权

因为全都是好人，所以按年龄分配即可[战士-政治家]

真正的德性是为了自身，而不是工具 vs 利用德性

有德性的人为了德性自身的缘故而追求德性，其实有工具价值，也即教育

不是为了用，而是为了高贵→影响别人[也即用处]

获得德性的三个步骤：自然、习惯、理性

自然：血气和理性相平衡的天性（7.7）

习惯-habit：对于被统治者的道德教育和灵魂习塑（7.16-8.7）

理性：对于统治者的伦理学和政治学教导（cf. NE 10.9）

被统治者需要通过教育获得德性

理性教导对应于统治阶层需要接受的教育[哲学家的教育]

Or is a difference apparent between statesmanship and the other sciences and arts? In the others the same people are found offering to teach the arts and practicing them, e.g. doctors or painters; but while the sophists profess to teach politics, it is practiced not by any of them but by the politicians ... our predecessors have left the subject of legislation to us unexamined; it is perhaps best, therefore, that we should ourselves study it, and in general study the question of the constitution, in order to complete to the best of our ability the philosophy of human nature.

现实：掌握雅典政治的都是修辞学家

智者：只会教不会做（修辞术）的人

7.14: 论教育的目的

从教育的角度重申战士[年轻人]和政治家[年长者]的区分:

轮流统治在理想城邦指的就是年长政治家阶层统治年轻战士阶层的代际轮替;
二者所需的教育是不相同的, 被统治=学习统治

[精神意义上]学习统治=向哲学家学习统治=被哲学家统治

灵魂分为欲望和理性, 理性分为实践理性和理论理性;

生活分为工作和闲暇、战争与和平; 行动分为必要的和高贵的。

工作为了闲暇 战争为了和平 必要的为了高贵——政治为了哲学
在所有这些区分中, 前者都是为了后者, 这是立法者设计教育制度的总原则

对于斯巴达教育的批评:

专注于培育战争所需的德性, 目的是满足贪得好胜的血气之欲, 全面违背了教育的总原则

greed/graspy-侵犯别人的东西-社会性贪欲

“the insatiable desire to have what rightfully belongs to others”

现实:

希腊人 在 12-13 岁左右进入爱欲关系/培训班

斯巴达人可能是当时希腊最有德性的、战无不胜, 唯一拥有全城邦公共统一教育体系

[完全是为了

战争]

“We have now stated what Justice and Injustice are in principle. From the definition given, it is plain that just conduct is a mean between doing and suffering injustice, for the former is to have too much and the latter to have too little (τὸ μὲν γὰρ πλεον ἔχειν τὸ δ' ἔλαττον ἐστίν).”

中道: 正义是血气的调和[既不能行不义也不能受不义]

战争的正确目的

- (1) 避免被他人统治
- (2) 以政治的方式统治自由人(希腊人)
- (3) 以主人的方式统治自然奴隶(东方人)

战争: 血气的满足[避免被统治/统治]

斯巴达的根本问题在于混淆了(2)和(3)

斯巴达奴隶希洛人(Helots)的祖先是多利安入侵时期被征服的希腊人

斯巴达并不对外扩张, 却天天训练武力→欺负希洛人 Helots

斯巴达—希洛人的平衡: 杀害立了战功的希洛人

雅典后期的帝国主义: 失败了, 假设成功可能是亚历山大/罗马模式

7.15: 论教育的目的(续)

既要培育战争所需的德性(勇敢), 也要培育闲暇所需的德性(智慧)

以及二者共同需要的德性(节制和正义)

伯罗奔尼撒战争获胜后, 斯巴达获得大量财富和自由, 迅速腐化而不懂如何面对闲暇

——毁于战争的胜利[雅典人本就是奢靡、放荡的, 因此无法被腐化]

战斗民族最恐惧的是征服了世界——不懂得闲暇

战争会强迫人们做到节制和正义，和平与闲暇反而给德性造成威胁和考验

→享受和平与闲暇的人尤其需要节制、正义和哲学

进一步讲，战争的德性是为了胜利，而和平的德性以自身为目的

→斯巴达教育的根本问题：没有意识到真正的德性应该“以自身为目的”

哲学在最高的程度上满足“以自身为目的”，其他德性“以自身为目的”的维度

是对哲学的模仿→斯巴达教育的根本问题在于缺乏哲学教育

如何实现“德性以自身为目的”？——引入公共教育制度

“显然，德性应该因其自身的缘故（δι' αὐτῆς）而被追求。我们接下来探讨这一点应该以何种方式、用何种途径来实现。”

7.16-17：婚配、生育、家庭教育

7.16：婚配与优生

夫妇的年龄差距要适中：最好相差 20 岁，女人 18 岁、男人 37 岁时结婚；

父亲和儿子的年龄差距要适中：至少相差 37 岁

（为了实现战士和政治家的阶层轮换，这一点至关重要）

规定适合生育的季节和气候、父母双方的身体条件等

合理合法地流产、弃婴[残疾、孱弱-by Spartan]

7.17：家庭教育（1-7 岁）

幼儿的营养：喝多奶、少喝酒、多运动、适应寒冷

孕妇：多散步，不要思考

1-5 岁：不要学习，而要玩游戏、听故事，但是所有的游戏和故事都要为以后的学习做准备

5-7 岁：开始观察（旁听）公共教育阶段的学习，公共教育又分 7-14 岁和 14-21 岁两个阶段

8.1：实行公共教育的理由

实行公共教育的四个理由：

（1）适应于不同政体的习性建立并保存不同的政体，公民的习性越好政体就越好

习性决定政体—改造国民性

（2）城邦有一个统一的目的，因此，应该实行统一的教育

（3）城邦生活是公共事务，对于公共事务的教育应该是公共的

（4）公民是属于城邦的，城邦是整体，个人是部分，部分的教育应该着眼于整体

补充阅读《尼各马可伦理学》10.9, 1180a15 ff:

（1）大多数城邦缺乏公共教育，导致各个家父长像独眼巨人一样“各人给他的妻子儿女立法”

（2）尽管家庭教育对于个体有更强的针对性，但是教育的根本前提是对于普遍知识的掌握

（3）政治家和智者都无法提供这种普遍知识（谁来提供？—哲学家 Aristotle 提供）

8.2-3:公共教育的学科

关于公共教育之内容的争议：

实用、德性、“超凡”；此外，关于教导德性的具体方式也充满争议
实用技能的教育应该限于适合自由人从事的范围，其他必要的工作应该交给奴隶（广义）

不过，为了教育而非为了谋生而从事某些必要的工作，这并不是不自由的
自由人应该学习的实用技能包括：读写、体育、诗乐、绘画，前三项必修，第四项选修。

其中，读写和绘画是实用的；体育和诗乐既是实用的，也能促进德性；诗乐不仅是实用的并且能促进德性，而且也是高贵的闲暇活动，即，“以自身为目的”的活动。

事实上，即便是读写和绘画，也应该同时着眼于非实用性的方面：

“大度和自由的人总是询问事情的用处何在，这是非常不合适的”

哲学属于少数人，诗乐可以属于大多数人

第八卷：政治意义上，诗乐就可以实现哲学；但哲学是高贵的。

8.4（及其他）：公共教育的阶段

（一）初级公共教育：7-14 岁

适度的体育训练，重点在于培养勇敢的德性和对于高贵的热爱
读写、诗乐、绘画入门

（二）中级公共教育：14-21 岁

14-17 岁：侧重读写、诗乐、绘画的进一步学习和运用，特别是诗乐对于德性的培育

音乐：多利安和声、弗里几亚和声

诗歌：“领略诗歌给灵魂的冲击”

17-21 岁：侧重强化体育训练及相应的德性培育，准备入伍

（三）高级公共教育：21-35 岁

成为城邦的战士阶层

通过被统治而学习统治

（四）高等教育：35 岁之后

成为城邦的政治统治阶层，同时开始结婚生子、教育下一代
学习《尼各马可伦理学》和《政治学》？

8.5-7：诗乐教育

诗乐的功能：教育、净化、闲暇、消遣

（一）诗乐的教育功能

诗乐是对于情感和行动的模仿[chapter4]

青少年应该为了提高鉴赏力而学习演奏和表演，但是不应该接受专业化的训练
用于教育的音乐应该选用[多利安和声——史诗和悲剧中常用的和声]，不允许使用笛子

[要学习音乐，但不能进行专业学习——只会鉴赏就是君子]

（二）诗乐的净化功能：

诗乐能够净化人的恐惧和怜悯[chapter6]

悲剧让人感到愉悦，是因为精确表达了人性的苦难，使人得到升华。

——“看一幅画着血淋淋尸体的画”

一种“激荡的净化”：类似顺势疗法，让人的恐惧和怜悯得到抒发——“净化”涉及到的都是人性中阴暗的地方；成年人必须学会看这些不良、淫荡的东西→净化 e. g 悲剧本身就是宗教场合演出的

公民不应该自己演奏和表演用于净化的音乐

用于净化的音乐应该选用弗里几亚和声，使用笛子

尼采评价（亚里士多德悲剧哲学）：“阿波罗和狄奥尼索斯的结合”

靡狂享乐的东西，才是通向哲学的道路——哲学就是最高的享乐

哲学通过悲剧向政治渗透，实现血气的调养

在斯巴达政制中注入雅典精神→城邦得以活下来

闲暇≠消遣

劳作是为了闲暇，消遣是为了劳作[不是诗乐 or 哲学都是消遣]

闲暇：desirable in themselves

“高雅音乐用于公民的闲暇，低俗音乐用于奴隶的消遣。”

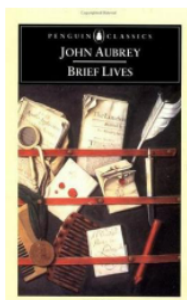
霍布斯—利维坦

利维坦-第 1 讲

一、霍布斯及其思想：

霍布斯（1588-1679）——“善于自我保存”

Brief Lives



作者: John Aubrey / John Buchanan-Brown

出版社: Penguin Books

副标题: ; Together With, an Apparatus for the Lives of Our English Mathematical Writers ; And, the Life of Thomas Hobbes of Malmesbury (Penguin Classics)

出版年: 2000-10

定价: USD 15.00

装帧: Paperback

ISBN: 9780140435894

1588 年，“my mother gave birth to twins: myself and fear”

当年 5 月，英西海战，西班牙无敌舰队和英国争夺殖民霸权；霍布斯母亲受到惊吓早产

1603 年，学霸，就读牛津大学摩德林学院

当时学院校长是严格的清教徒，年轻的霍布斯受之影响；

学校教授过时的逻辑学、经院哲学→霍布斯很少被学校课程吸引，多以自学为主

1608 年，从牛津毕业，受引荐担任贵族家庭教师，接触上层社会

任职家庭：保守派、保皇党贵族→奠定了霍布斯支持**君主专制**的政治观点

1610 年，陪伴学生游历欧洲，受人文主义影响（古典思想）

*对于当时的英国贵族子弟，去欧洲游历相当于成人礼，是增长见识的过程

***人文主义：复兴古希腊罗马的思想**

霍布斯翻译古希腊悲剧、熟读古希腊作品

喜欢悲剧、《荷马史诗》、修昔底德，不喜欢柏拉图、亚里士多德→**追求现实而非设想**

1620 年，担任培根的助手，受科学主义（经验主义）影响

这里并不是指牛顿意义上的现代科学，但是指霍布斯已经开始注重实验的精神

1628 年，完成《伯罗奔尼撒战争史》的第一部英译

文笔非常好，至今流行通用，与莎士比亚并称**现代英语的奠基者**

与此同时，开始了严格意义上的学术生涯

→两次法国时期，定居法国

第一个法国时期（1630-1637）：

换了一个雇主，故陪同学生前往法国教学

在这一时期前往意大利、法国等欧陆国家，广泛拜访当时的思想家

→对霍布斯对人性的理解有重要影响——唯物主义**[存疑]**

深受**物理学**影响：

e. g 崇拜伽利略，“现代物理学将一切化为力与运动，才是真正的科学。”

深受**几何学**影响：

偶然间翻阅《几何原本》，看到一个反直观的定理

→从头开始阅读，理解其中演绎和推论的思路

→习得“正确的前提+正确的推导=正确的结论”的逻辑

认为其中**科学演绎、推论**的方法有很强说服力，具有理性的力量

→体现在利维坦：试图模仿，沿感觉、记忆、想象、思考、语言一路推论

几何学方法+“力与运动”原则=支配霍布斯的科学精神[被广泛运用于政治哲学]
回到英国（1637-1640）：

当时英国局势紧张，议会和国王矛盾突出，霍布斯频繁地参与到政治争论之中

雇主是保守派家庭，卷入政治斗争，自觉危险**逃往法国**

写了很多小册子为国王辩护，支持保守派

第二个法国时期（1640-1651）：

此时英国内保皇派与议会派正进行内战，发生清教徒革命

✧ 国王、保皇党落败，流亡到法国

此阶段霍布斯一度作为查理二世的家庭教师，被托付流亡的皇子——“先知先觉”

✧ **革命后的结果是无政府的自然状态**

霍布斯完成《利维坦》，初衷为 为国王辩护，守护旧有的政治秩序
但《利维坦》

1. 讥讽宗教，**触怒**作为天主教国家的**法国**

2. 从科学角度论证君主制，有颠覆性倾向，拆毁了旧有的思想体系

——与保皇党诉诸基督教的“**天赋人权**”思路异质，**触怒保皇党**

1640s-50s，写作“哲学原理三部曲”：《论物体》、《论人》、《论公民》

论证思路：论物体→人也是一种物体→怎样将自然人塑造为公民

➤ **霍布斯的政治哲学与几何学方法/物理学原则之间是什么关系？**

一方面，

霍布斯一直积极思考政治，其政治观念形成非常早，先于几何学和物理学的影响，其一以贯之的**根本政治哲学原则**也从未发生重要变化。

早年由阅读修昔底德得出的结论：

（以雅典为代表的）**民主制是不可行的**，因此**反对议会派、支持国王**

另一方面，

他的哲学体系确实试图按照几何学方法、基于物理学原则来探讨政治现象

是那个时代充斥着现代科学萌芽阶段的思潮的产物之一

这两种观点之间存在一种相互选择的亲和力关系。

有些人认为，《利维坦》是唯物主义的政治哲学应用。诚然，唯物主义与科学与他的理论有紧密联系，但政治哲学还是起点和归宿。

在法国难以为继——回归英国

革命派政府对他的理论不以为然、相当宽容

后查理二世复辟，为感恩他作为自己的老师，给了 100 英镑便放纵自由了

频繁地研究数学、光学，挑战数学教授，掀起数学大论战一回到**舆论场中心**

[矛盾] 霍布斯理论宣扬“自我保存”，却在现实生活中强烈地寻找存在感？

csy 理解：霍布斯将自己伪装成数学家，是恐惧于他人以其《利维坦》为把柄

柄

1666 年，下议院通过书籍审查令，霍布斯陷入异端风波

这一时期无神论思潮太严重，官方下令迫害异端

霍布斯的神学观点：相信上帝，但认为上帝是最强的物体[异端]

That the Committee to which the Bill against Atheism and Profaneness is committed, be impowered to receive Information touching such Books as tend to Atheism, Blasphemy, or Profaneness, or against the Essence or Attributes of God; and, in particular, the Book published in the Name of one White; and the Book of Mr. Hobbs, called *The Leviathan*; and to report the Matter, with their Opinions, to the House.

(House of Commons Journal Volume 8: 17 October 1666)

霍布斯听闻此事后，迅速回家焚毁手稿、研究异端法，为自己的拉丁文本撰写了序和英译版，强调没有违背信仰根本的法则，e. g. 《尼西亚圣经》

I incline to the view that no proposition about the nature of God can be true save this one: *God exists, and that no title correctly describes the nature of God other than the word “being”*.

(Hobbes, Thomas White's De mundo Examined, p. 434)

更深层次，

霍布斯根本上还是一个基督徒，只不过是异端

他持有纯粹的基督教（偏新教）立场，认为宗教仪式太繁复

➤ 基督教与古典哲学的矛盾

基督教是首先摧毁古典哲学的力量：

古典哲学中对于德性和善的世俗追求，在基督教看来是罪恶的——基督徒追求上帝之城

在基督徒眼中，德性与荣耀都是浮云，世俗的一切背后都是权力与勾心斗角。

因此，一个基督徒面对政治，只有两种选择：

1. 退出世俗生活，进入修道院与世无争
2. 参与政治生活，抛弃了世俗，看待世俗政治更加清醒

e. g 奥古斯丁作为主教，基督教又是罗马的国教，因此他参与得更加彻底。

✧ “基督教拆解了古典哲学体系，追求的是天国”

基督徒参与政治是最能玩弄权术、最没有包袱的。罗马人在参与政治时，可能追求高贵、思考“这样做是否可耻”。而在基督教观点之中，世俗的标准并无意义，只要符合上帝的认可即可。

✧ 而在天国的价值体系被推翻后，取而代之的就是马基雅维利的世界

“马基雅维利喜欢的罗马，恰恰不是罗马人的罗马，而是奥古斯丁所批判的罗马。”

当人与神的道德标准都不再具有约束力，社会就会发展为马基雅维利的世界——单纯的权力的世界。

✧ 这种价值体系正被拆解的基调，隐藏在《利维坦》与霍布斯对人生黯淡的态度背后

霍布斯理论：

人生最主要的是苦难和悲惨，人生的一切都是在抵抗——必须赛跑

赛跑的含义：不同于希腊古典哲学的“血气竞争”意味

——“有一只熊在追我们，谁跑在最后就会被吃，躲避死亡、躲避残酷的命运。”

➤ “基督教无神论”

“Have you seen Mr Hobbes’ Leviathan, a farrago of Christian Atheism?”

——Henry Hammond

《国王两个身体》：



教会认为，教会是一个巨大的身体，所有信徒都是肢体，而耶稣基督是身体的头。

→霍布斯将其改造为利维坦：

利维坦是一个巨人，所有臣民都是肢体，主权者[国王]就是身体的头。

主教代表教区→主权者代表国家

一开始由教会提出：

主教职位是公共的，个体会死亡但职位永存。

后由世俗王权效仿：

世俗国王的死恰恰成就了国王的永生

——“国王死了，国王万岁！Le roi est mort, vive le roi!”

➤ 霍布斯之于基督教与古典哲学之争

西方文明共有两大思想源头，分别为古希腊、罗马的思想源泉与基督教传统。

在罗马被蛮族征服的过程中，基督教流传下来，被野蛮人继承信仰

∴野蛮人的部落法都相对较为落后

∴基督教提供了主要的社会政治思想，很多西欧体制的源头在于教会政治学

“现代国家就是世俗化的教会。”——霍布斯是宏大思潮的其中一环、是关键环节。

二、从“利维坦”出发

犹太教的利维坦：

巨大而强有力的海怪，象征着强大的异族

基督徒的理解：

精神性的东西，敌基督（魔鬼）的象征

如在下左图中，“利维坦”上身如基督耶稣，穿着一样的服饰、具有相同的容貌，但下身露出其真正的红色皮肤和异形脚，并坐在一只绿色的海怪上，这意味着“利维坦”并非真正的基督，而是恶魔在伪装之。

*西方宗教传统中，红色是代表魔鬼的颜色。

霍布斯的理解：

一定意义上回到了犹太教，但是从正面理解，将“利维坦”作为要建立的强大国家

具体出处：

On earth there is not another like him, who is made without fear. Everything which is high goes in fear of him; he is king over all the sons of pride.

——约伯记第 41 章 33-34

“没有恐惧”、“征服和制服一切骄傲之子”

霍布斯反对古典政治：

从基督教视角出发的批判，认为古典政治是骄傲的

→ 要建立不骄傲但没有恐惧的国家，将世俗和宗教的权力都收归于国王

“霍布斯综合转化了犹太教和基督教的利维坦观念，反对古典血气政治，旨在建立强大而不骄傲的主权国家。”

三、引言

完整的书名：

Leviathan: or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil

——《利维坦》的主题是：国家的质料、形式、权力

论述语汇来自于亚里士多德



——霍布斯是针对亚里士多德的，甚至利用其语汇和框架反对之

→ 提出自己意义上的形式和质料

贯穿质料与形式的是权力，从质料到形式是由权力构建的。

第一卷“论人”，即论国家的质料[自然

状态]

从自然状态到国家建立，需要社会契约（1. 13-2. 17）

第二卷“论国家”，即论国家的形式

关于权力的讨论则贯穿前两卷，国家作为一个形式质料的结合体，就是将所有人的自然权力整合为国家的政治权力或主权（sovereignty）

常常会忽略的是，主权是需要构建的——

现实之中，每个人都受权力支配，但却又无法感知别人的善恶，于是追问：凭何支配？

“现代的权力结构模式都是霍布斯的后代”

“神通过技艺创造了整个自然，而人可以模仿神的技艺，构建这种利维坦。”

神的技艺（自然）与人的技艺（政治）：

后者模仿前者，创造出利维坦这个“人造的人”和“可朽的神”（引言，1）
言下之意：

人的创造比神更好：神创造的是自然状态，而人创造的利维坦是国家、主权、秩序

But 人创造的利维坦更脆弱，是可朽的

把人比作钟表，把国家比作人（一定意义上真心相信）：

“心脏就是发条，神经就是游丝，关节就是齿轮……利维坦是一个人造人，主权就是

灵魂，官僚机构就是关节，法律就是神经；国民财富是它的实力，国民安全是它的事业；

和谐是它的健康，动乱是它的疾病，内战是它的死亡”（引言，1）

人与国家的类比：悠久的西方政治哲学传统

霍布斯：身体与国家 v. s 亚里士多德：灵魂和城邦

而且拆解的逻辑不是自然，而是技艺：

“就像我们研究钟表，需要拆开；所以要研究国家，我们也要将国家拆开研究人。”

卢梭对此的批评：

正如钟表拆开的零件也是人加工的，国家拆开获得的个人也不是自然的，而是构建的政治化的公民，可以说是“思想实验”。

因此，霍布斯没有回到真正的自然，其自然状态只是等于没有主权者的政治状态。

亚里士多德的“自然”消失了，“技艺”成为主导；

从质料到形式都不再是“自然的”，霍布斯的政治哲学，无论是自然状态还是社会契约，都是“技艺”支配下的思想。

引言后半部分的主题——如何操作才能建立利维坦呢？

写作对象：国王

手段：认识内心，从自己的内心来了解别人

✧ “认识你自己”：

“让人们不要完全根据别人的行动来了解别人吧……要统治整个国家的人必须从自己的内心进行了解，并且不是去了解这个或那个个别的人，而是要了解全人类。”（引言，3）

✧ 只有从自己的内心了解，才可以了解全人类。

因为如果去了解别人，而不是回到自己，是没法深入的。你只能了解没有普遍性的、在既定语境中的行为，而不能看到有普遍性的内心——只能足够深地走入自己的内心。

✧ “所有人内心深处都是一样的。”——从行为到内心 = 从个别到普遍

唯有通过每个人返回自我深处蕴含的普遍人性（质料），人与人才能构成利维坦的政治共同体（形式）。

提出一个批评

然而，霍布斯所回到或许只是他自己的内心；霍布斯希望读者反观自己的

内心以便验证《利维坦》的学说，实则是要用他的学说改造读者的内心。

在霍布斯身上，我们看到一个充满恐惧的内心

——一个生来恐惧、长于内战、又政治天真的心

书写非常**强有力**，以至于**影响了所有现代人**

“读者们，要验证我的学说，就要回到自己的内心。”

然而，在他的引导下回到内心，恐怕只会随着他而胆怯、审慎——这便是霍布斯理论的**启蒙、教育效果**。所有的现代哲学家都有这样一面——看似在解剖自己，实则希望所有人都像自己一样。

与之类似的是卢梭的《忏悔录》，其中卢梭提出“你们也应该像我这样，回到内心”。当读者这么做时，也就达成了启蒙效果。

同理，霍布斯只有说服所有人像他一样回到恐惧的内心，理论才成立。因此，所谓现代性对霍布斯理论的印证，并非预测成功，而是现代人被霍布斯说服之后，跟随他的理论发展而形成的社会样态。

四、《利维坦》：论人性（重点：1.1-6，1.8，1.10）

人的定义：人是自动的-理性的物体（man is a body-*animated-rational*）

首先，人是一个**物体**；其次，人是**自动的、理性的** [*animated* ≈ *organic*]

霍布斯从**行动与理性**这两个方面解说人性：

（1）1.1-5：“理性”——理性层面——人的认知，从感觉到理性（脑）

（2）1.6：“自动”——行动层面——人的驱动力，从激情到行动（心）

两方面共同的根源在于**外物**（包括**他人**）和**主体的互动**所产生的幻象，这种幻象构成了主体无法走出的表象世界，主体的生活和“客观的自然秩序”并无真实关联。

* 甚至预示着将来的康德

➤ 怎么理解“他人”才是最重要的东西

1.1 感觉即幻象

* 人大脑最基本的是感觉，而低于感觉的，e.g 新陈代谢，便舍弃不论了

感觉（sense）是主体接受对象（**外物和他人**）之**压力**运动而产生的一种**抗力**运动，这种运动“是外向的，所以看起来好像是外在之物”，但实际上是**内在的幻象**（fancy）（1.1, 4）

✧ 对象包括外物，也包括**他人**

✧ 我们生活在感觉或幻象之中，能感受到的只有力和运动。

✧ 我们无法实际接触到对象，面对外界刺激，“我”的心与脑产生了**抗力和反运动**，而这二者才是人真正感知到的**感觉或幻象**。

有关“可见素”、“可听素”：

亚里士多德：

-人为什么可以看见一个物体？[类似：可听素]

-因为可见的物体本身发散可见素，人接触到了可见素便可以看见它。

霍布斯之所以隔断这种存在意义上的真实联系，为的就是建立**幻象理论**

1.2 想象和技艺

“人不止生活在感觉和幻象之中，还有想象和技艺。”

感觉是当下的，而想象和技艺是在事物发展后延续的。

“想象和记忆是同一回事，只是由于不同的考虑而具有不同的名称”（1.2, 8）

见次衰退的感觉就是**想象**(imagination)，**感觉见次衰退**的过程就是**记忆**(memory)

惯性定理在感觉论中的运用：

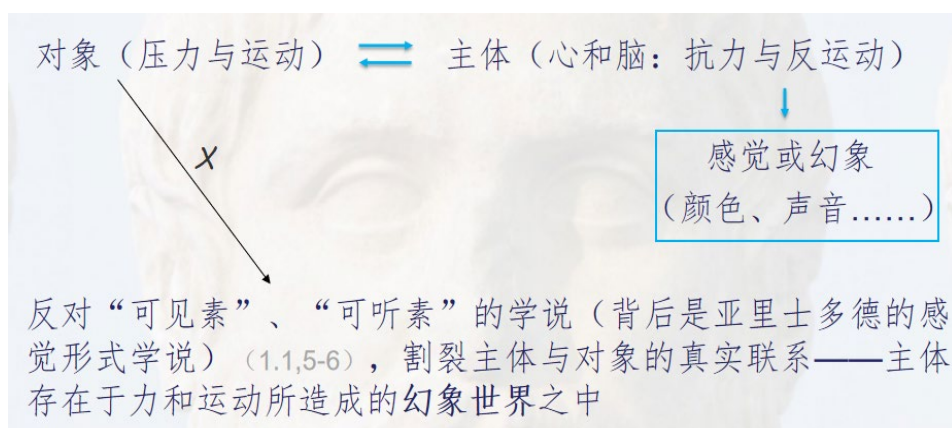
惯性定理：事物一旦处于运动之中，除非受到他物阻挡，就将永远运动。

→所有感觉都一直存在，只不过人是被最强有力的感觉支配的，相比其他感觉都不值一提。

“人在清醒时感觉的衰退，原非感觉中所发生的运动在衰退，只不过是障蔽而已，有如阳光掩盖过星光一样……当阳光占优势的时候，我们便感觉不到星的作用”（1.2, 8）

这意味着，

我们**最强的想象**和**最深的记忆**，必定是占**优势地位**的感觉所造成的。



所谓的**优势地位**，首先体现为**强度**，其次体现为**频繁程度**
联系他所说的他人[而非外物]

问题关键在于：太阳是什么，也即什么样的感觉是最强的？

霍布斯认为的理性原则：

最强的、主导的感觉一定是**他人的迫害、攻击或杀害**。他人展现善意的记忆会迅速衰退，甚至有时**怀疑的感觉**会强于对一切对方表现出的**善意的感知**。

“人之间和人与人之间有无限可能，然而霍布斯只取了其中一个可能，也即战争状态：有一种感觉一定是最强的、最在意的、最要紧的，也即对方要杀你的意图。”

→**不对称性**：

“当有100个好人与1个恶人，人对他人的怀疑的感知将超过对善意的感知；然而当有1个好人与100个恶人，结果也是同样如此。”

1.3 理性

意志符号引发的**想象**就是**理解**(understanding)，这是人和动物共有的(1.2, 12)

意志符号分为**语言**和**非语言**，语言所引发的想象就是**思维**(thought)，这是人独有的

e.g 巴普洛夫的狗，打个响指就有口水

人区别于动物的独特性(?)

“至于人类特有的理解，则不仅是理解对方的意志，而且还能……（通过语言）理解对方的概念和思想”（1. 2, 12）

——人之为人的关键是**语言**

语言普遍化，概念与思想才得以普遍化——人是被语言塑造的动物。

亚里士多德：

“人是最政治的动物，因为人具备语言，使得人们之间能够交流正义与不正义。”

霍布斯：

“人具有语言，因此主体可以经由概念和思想来理解他人的意志（战争）。 ”

这意味着敌意的普遍化，人们会把个体的遭遇普遍化，从而形成普遍化判断，带来战争。

e. g 一个个体遭遇了不幸，对人产生了怀疑，ta 将通过语言普遍化这种遭遇，人们也将因为这一普遍化的遭遇，而产生普遍化的怀疑[判断]，从而人与人之间不再有信任，由此带来了自然的**战争状态**。

卢梭：

“自然人没有语言、概念和思想，并不将他人感知为另一个意志主体（和平）。 ”

霍布斯和卢梭都认为：语言这种**概念化的优势**，其实是一种**诅咒**

亚里士多德却认为：只有通过语言，才能建立其城邦[没有作出价值判断]

思维是一种序列

思维序列（train of thoughts）包括

非定向序列：乱想，发散性、意识流、跳跃性思维，没有足够强的目的和欲望的指引

定向序列：有目的和欲望的指引的想法

——霍布斯认为，目的和欲望支配的定向思维才是更有用的；后者之所以比前者更恒定、更有序，是因为“我们想望或惧怕的事物所产生的印象是强烈而持久的”

（1. 3, 13-14）；

联系上文：

最具优势地位的感觉所引发的“想望或惧怕”，必将造成最恒定、最有序的**定向思维序列**

也即，“目的和欲望越强，**思维序列**就越定向。”

由此推论，强大的欲望、目的、激情支配，才能造就最强的定向思维序列、产生最强的理性

进一步推论：“越怕死，越接近理性”

人与人之间的感觉都类似，但想象和技艺可以放大。

——真正最强的恐惧，不是来自于感觉，而是来自于想象和技艺。

e. g 鲁滨孙在孤岛上看到脚印，联想到人，但找不到人，于是产生最强的恐惧与理性

这种像太阳一样强的支配力，是最定向、最理性的。

定向思维序列分为两种：

从结果到确定的原因、从原因到可能的结果——不对称的二分结果到确定的原因：

原因一定是客观上确定的，因此这种定向思维序列是理论探究的好奇思维
但在霍布斯看来，这种思维并不重要，因为事情已经发生了，而真正体现人性的是后一种定向思维序列，也即从原因到可能的结果。

从原因到可能的结果：

人独有的慎虑（prudence）（1.3, 14-16）

*prudence：原意是对德性和善的周全的思考，在此是周全的定向思维序列

即，发生了一件事情，人便想象和努力穷尽其可能的所有后果，唯有想得清楚、周全才能不疏忽，而这需要最强的激情和欲望。有了慎虑，就有了更高的概率可以活下来。

1.4：语言

1.1-3 阐述了人类天生的**自然能力**：

能力各有差异，但都是自然的，只要经历了事情都会逐渐养成——人天生就会思考，只需要经验的积累

1.4-5 阐述了人类**后天形成的能力**

后天习得的、需要教导的能力，全部都根源于语言（speech）

语言的定义：

名词（names）及其联接（connections）（1.4, 18）

霍布斯是典型的**语词中心论**，而非**语句中心论**

认为语言的对象是**幻象**，而非外物，也即命名的东西是主观幻象而非客观外物。

e.g 人看到的表象，e.g 红、热都是感觉，而不是事物客观的本身（分子运动速度）

语词中心论和语句中心论

✧ **语句中心论**：语言的最小单位是语句，都是有意义的语句，其实是实际用法

✧ **语词中心论**：语言就是名词（names）及其联接（connections），语言的理论性拆解

认为语言的用途仅在于命名、交流、记录，不过是将现有的东西进行一个表达
故人可以没有语言，只借助慎虑 prudence 活下来。

→语言是记录一切思维序列、用以交流的。

“将心理讨论转化为口头讨论，或把思维序列转化为语言序列”

语言的一般用处：用于**记录和交流**（1.4, 19）；

还有一种**更加重要的用处**：实现**普遍化**（1.4, 21）

提出一点批判：

在生命中的任何时刻，人所面对的都不是已经有成套的表象体系。事实上，人是被语言塑造的——人学会思维的过程就是学会语言的过程。

正如海德格尔说，“语言是存在的家”，语词中心论仅适合形容学习外语。

语言是介于自然和文化之间的东西：人必然只能学会母语，而母语不同的人的存在是很不同的。语言不同的人，在很深层的层次上是无法交流的。

而在霍布斯的理论中，

语言不是对人性的塑造，人性是已书的真相，而语言只用于记录、交流、普遍化

v. s 亚里士多德 logos 的交流会让人变成政治动物，进入城邦

普通用处

具体而言，语言的四种用处：

记录思维序列、交流思维序列、向他人表达意志、自娱和娱悦他人

前三者是实用的：

1. 免于忘记，方便普遍化
2. 跟别人交流类似于 学术交流、发表观点
3. 向他人表达意志，是指 表达行为趋向，在一定意义上是更加重要的
4. 自娱和娱悦他人是辅助的、消遣的用法，是其他哲学赋予语言的用途。

语言的四种误用：

在记录中词不达意（自欺）、在交流中使用隐喻（欺人）、在表达意志时进行欺骗、相互伤害（1.4, 19-20）

前二者是无意识的、非故意的欺骗；第三个则是故意欺骗

相互伤害：“不是语言，只是舌头的习惯。”

疑问：

在自然状态，表达意志当然要欺骗，与第三点误用矛盾？三种欺骗的区别何在？

普遍化

语词中心论——从专有名词到普遍名词：

唯名论立场：

“世界上除了名词以外便没有普遍，因为被命名的对象每一个都是一个个体”

（1.4, 20）

→唯一的普遍化是语言带来的，没有普遍的存在。

柏拉图明确认为，有一个普遍的存在。

→中世纪开始争论：普遍的东西到底存不存在？

基督教观点：不存在普遍的东西，上帝也是个别的（凸现无限权力）

唯有语言能够实现从个别到普遍的飞跃：

三角形内角和等于两个直角相加的例子：

如果给一个人证明几何学定理，懂了就懂了。但只要不转化为语言，那么面对每一个新的三角形都需要再次计算。故如果聋哑人学不会语言，就无法习得普遍性规律，需要一直画三角形了。（1.4, 21）

疑问：霍布斯对聋哑人的判断正确吗？

1. 对语言的理解狭隘了

聋哑人也完全可以有普遍化的手语，这样一来就拆解了命题。

——只要能用泛指的语言表达就是普遍化

2. 有没有一种存在，是非语言的普遍化呢？

学会就是普遍的学会，不存在个别学会的中间状态，即学会了但还没有语言化

——没有任何人先个别地、非语言地学会了什么东西，再将其普遍化、语言化

个别慎虑→普遍慎虑

e. g 一个穿红衣服的人打我→所有穿红衣服的人都会打我

政治哲学运用：

自然状态及其克服（全面战争的问题和契约论的解决）都和语言的普遍化构建息息相关。只有将人与人出现冲突的可能性普遍化，才能走进自然状态。在此之后，需要语言才能建立契约。

语言是一把双刃剑：

“自然本身不会发生错误。人们的语言愈丰富，他们就愈加比普通人聪明或癫狂。没有文化的人不可能杰出地聪明……也不可能突出地愚笨”（1. 4, 23）

语言的普遍化对于正确或错误的放大

（联系下文：推理也是一把双刃剑）

正确的放大了将更加正确，然而错误的放大了就是更错。

虚假话语：

把相互矛盾的名词放在一起造成的名词，没有意义的声音。

e. g 圆四角形、自由意志（1. 4, 25-26）

在他看来不存在自由意志↑

还有一些语言虽然表达的确实存在，但表达的是感情

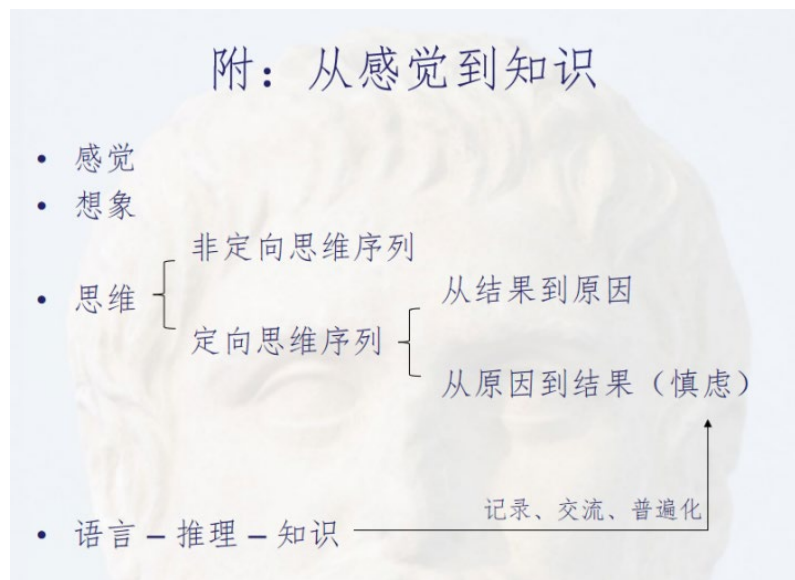
道德话语：

影响感情的名词，也就是使我们感到愉快或不愉快的事物的名词

具有本质上的不固定性：

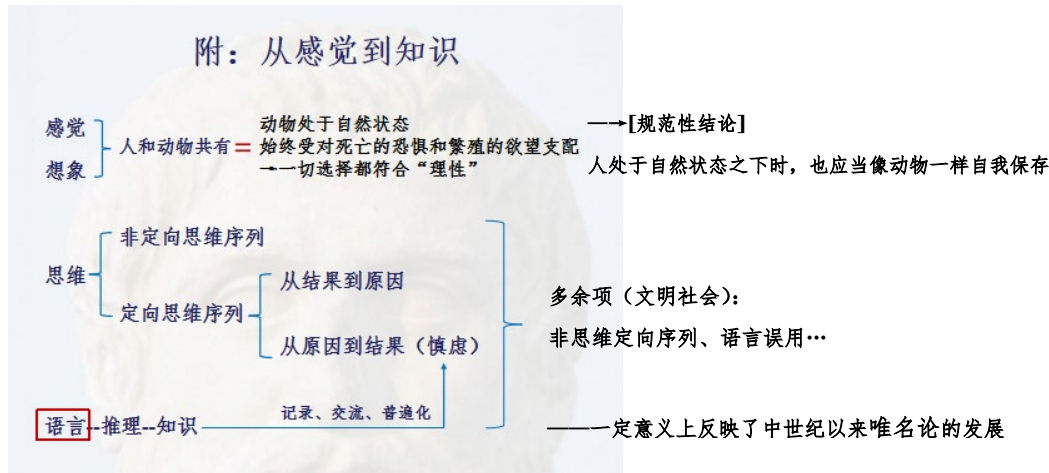
“比如德与恶等名词就是这样……所以这类的名词从来就不能用作任何推理的真实基础，比喻和隐喻也是这样”（1. 4, 26-27）

局限于类似“三角形”的普遍化，语言真正要结合的是从原因到可能的结果的普遍化，这才是对人类生活真正有用的东西。



利维坦-第 2 讲

《利维坦》：论人性（重点：1.1-6, 1.8, 1.10）



可以理解为 人性的历史，即人从感觉、想象发展出思维、语言、知识……
但更合适的理解是意指**人性的不同逻辑层次**：有了慎虑足矣，但仍有了**语言**，配合**慎虑**，给予慎虑**普遍化**
另外，虽然霍布斯将思维和语言分了两个阶段叙述，先讲思维，再讲语言
但最初就提出“**思维是语言的意识符号引发的**”

1.5: 推理

推理 (reason) 是对于语言序列的加减:

“把各部分的名词序列连成一个整体的名词或从整体及一个部分的名词求得另一个部分的名词……推理就是一种计算，也就是将公认为标示或表明思想的**普遍**（general）名词所构成的序列相加减。”

(1.5, 27-28)

事实上，人都是用语言思考的。而霍布斯认为，思考借助的是思维序列，虽然可以用语言表达，但语言不是本质。

此外，在“三角形内角和等于两个直角相加”的事例中，霍布斯得出了“唯有语言能够实现从个别到普遍的飞跃”的结论，这个结论显然是错误的。但在实践意义上，确实存在个别思维和普遍思维。

假的个别判断是**错误**，假的普遍推理是**荒谬**，如圆四角形、自由意志……

(1.5, 29-30)

✧ 霍布斯的“荒谬”一词:

[1.4] 虚假话语：把相互矛盾的名词放在一起造成的名词，没有意义的声音。

[1.5] “荒谬”：假的普遍推理

推理实现慎虑的普遍化:

“这一优越性（即慎虑）的下一阶段，也就是通过语词将自己所发现的结果

变成被称为**定理或准则的一般法则**”，这就是**知识**（science）；

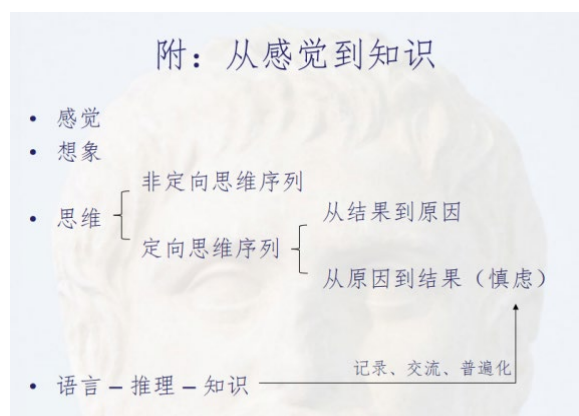
“但这种特点又由于另一种特点而变得逊色，那便是**荒谬言辞**。这种特点其他任何动物都没有，只有人类才有”（1.5, 30）

日常实践的普遍化就是**慎虑**——体现了霍布斯的内心

此处存在一个跳跃：

知识是理论的，而在推理前的所有步骤，包括感觉、想象、思维、语言，除去语言的前半部分都是实践的，例如地理大发现中没有语言的野人。而下半部分由语言到知识的普遍化，是高度理论性的。

→霍布斯的分析中将实践和理论混为一谈——连贯一线；科学知识的目的是服务于实践



v. s 亚里士多德：

哲学/政治生活，理论/实践生活不同

哲学家的追求和生活与其他人是不同的，但哲学家的精神可以以某种方式帮助到政治

哲学帮助政治的方式是客观上展现自身超然于政治的“无用”

这与亚里士多德的理论是贯通的：

“宇宙之中最高的是神，是第一推动者——不动的推动者。神只是存在，但它太完美了，因此天体就会欲求它、模仿它、进行圆周运动，导致了日月、四季、冷热交替，带来了所有生命和一切自然现象。因此万物的缘起，都是天体对于神的模仿——天体是动的，但神是不动的。”

亚里士多德宇宙论是一种折射：最高的东西是不参与的，但却可以影响万物。

But 霍布斯作为政治哲学家：

没有纯粹哲学，一切围绕政治，二者亲密融合，实践理论贯通，所有理论都是为了实践

塑造了现代功利主义文化

体现了现代政治哲学家非常强烈的参与政治的欲望——以哲学家的身份参与政治

如果英国革命还是政治革命，法国大革命就是思想、哲学先行——不能否认卢梭

思想的参与

推理是一把双刃剑：

“不懂得原因和法则虽然也使人误入歧途，但其程度与那些信赖虚假的法则，把相反的原因当作自己热心追求的东西的人相比起来，则远远不那么严重”

(1.5, 33)

“总结起来说，人类的心灵之光就是清晰的语词，但首先要用严格的定义去检验，清除它的含混意义；**推理**就是步伐，**知识**的增长就是道路，而人类的利益则是目标”(1.5,34)

霍布斯认为自己的职责：

定义清晰的语词；当语词之间得到清晰的关系，就可以得到知识，帮助人类利益。

——对于**几何学**方法的政治哲学运用

1.1-5 总结

1.1-3 **感觉-想象/记忆-思维（慎虑）**是先天自然的，由经验来保证可靠性；

1.4-5 **语言-推理（知识）**是后天通过辛勤努力而获得的，存在正误，应由正确方法（=**几何学/物理学**）保证其可靠性并应该由仲裁者（=**主权者**）决定其正误

主权者与正确理性

✧ 一套学说是知识还是荒谬，究竟是由正确方法来保证，还是由主权者来规定？

✧ 主权和理性，哪一个更高？

霍布斯将二者结合，以精妙的结构加以论证。

为什么强调一切知识、理性、宗教的正误都由主权者决定？

这服务他对主权者的构建：

霍布斯解构现有权威(**经院哲学**)，让每个人回到自己的内心独立运用理性，造成“**理性的无政府状态**”，这恰恰体现为**自然状态的冲突和无序**，必须由**主权者**加以仲裁。

不同人对正义的理解不同，所以如果没有主权者，就会进入混乱的自然状态——需要主权者仲裁。但在一定意义上，这样一个混乱状态本身就是霍布斯推导出来的。

但是在更高的层面，对这种**自然状态**的如实分析，并以此为前提推论出需要**主权者的仲裁**，这正是**理性对于科学方法的正确运用**；主权者也不能否定这种运用，否则就和自身矛盾。

霍布斯的哲学，是完全反传统的哲学，是“探求内心”得出的反**经院主义哲学**。经院哲学是自上而下的，先讲上帝、自然法、十诫，但霍布斯开篇就说“语

言是没有客观性的”，也即“无政府主义的”；又从感觉开始自下而上推论，切断了主体和客体的联系：每个人都是主体，生活在主体的幻象之中。

由此解读人所面对的信息，是因为霍布斯主观上就要把人的世界塑造成“无政府主义”的。他运用也鼓励人们独立运用理性的分析，得出“理性的无政府状态”，取得关于“无法取得共识的混乱”的共识→所以必须要主权者。

霍布斯用以构建主权者学说的正确理性，与主权者对于何谓正确理性的仲裁，必须在利维坦之中合二为一，但是归根结底，**理性高于主权，主权服从理性**

但得出这个结论的并非主权者，而是霍布斯作为政治哲学家，通过科学方法对自然状态作出如实分析得出的。《利维坦》的论述是为了捍卫主权者，主权者否定了这一套论述就是否定了自身——统治者必须承认霍布斯的理论才可以获得正当性。霍布斯的理论希望严丝合缝地扣在一起，用于建构主权的学说和主权的仲裁。但从逻辑上讲，还是霍布斯作为哲学家的理性高于主权者的权力，因为背后整个图景是只有哲学家可以通过理性得出的。

霍布斯回到自己内心得出的结论就是启蒙。

1.1-5：“理性”——理性层面——人的认知，从感觉到理性（脑）

1.6-10：“自动”——行动层面——人的驱动力，从激情到行动（心）

1.6：激情

行动：人的有意识的、社会性的[马克斯韦伯]行动

激情（passion）是**自觉运动**（voluntary motion）的内在开端：

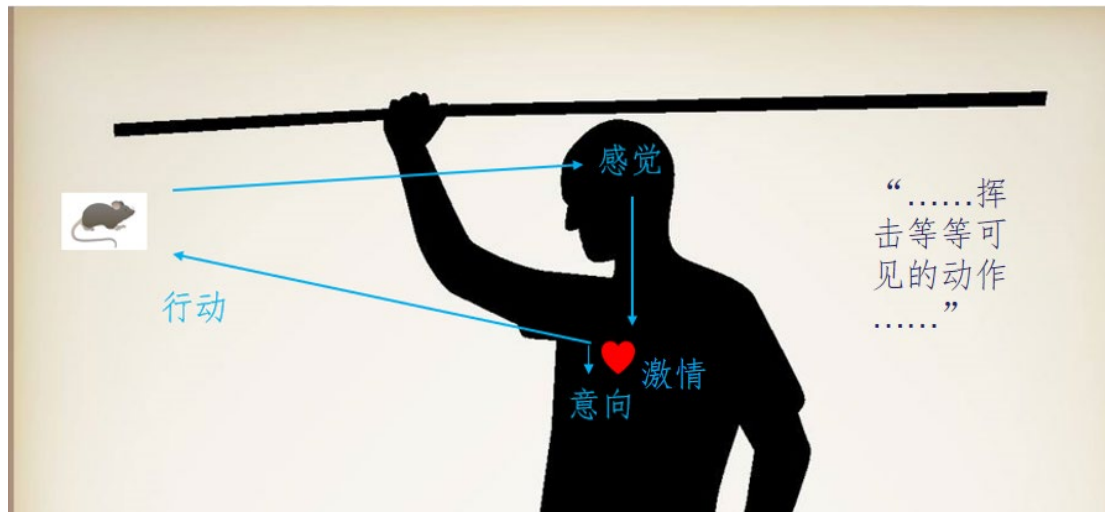
感觉即脑中的幻象是一种内在运动，如果进一步传到心，就可能导致外在行动；内在运动转化为外在行动之前的“微小开端”就是**意向**（endeavor）

（1.6, 35-36）

论证思路：试图将一切行为[大脑→心]化约为力与运动

[大脑→心→运动]

大脑中有很多运动，其中最强的才能支配心，而由心导向行动的信号在其还未发出前，就是“意愿、欲望、意志”。



*霍布斯举↑这个例子，可能是出于“自然状态就是战争状态”的说法
内在意向和外在行动的**唯物同质化**：

都是**力与运动**（对比卢梭关于自由意志的讨论）

霍布斯的“自由意志”：

自由意志一般指精神性的能力，因为他将一切行为化约为力与运动，所以没有“自由意志”概念，只是有“自由行动”的概念，人的自由运动 and 水的流动是一样的。

意向分为**欲求**和**嫌恶**（当对象不存在时）、**爱**和**恨**（当对象存在时），表现为**接近**和**退避**的自觉运动；霍布斯故意忽略了**积极敌意**、（**消极爱意-不阻拦**）的意向（aggression）

（1.6, 36；然而前文曾举“挥击”为例）

这里霍布斯并不是在说普遍的人性，有可能是无意识忽略，以他最了解的人性（自己的人性）在论证；也有可能此处是规范性的论证，反对 aggression。

一定意义上，正是退避的性格导致了自然状态，主动出击才是和平的方法。

意向的不对称性：

就具体对象而言，欲求必须基于经验，嫌恶则不必基于经验；

换言之，对未知之物不可能有欲求，但可能有嫌恶，未知往往引发恐惧，而非好奇

（1.6, 36-37； cf. 40）

——非常明确的倾向性：

✧ 哲学史上

与亚里士多德遥相呼应，亚里士多德认为“好奇”是未知的本能，出于哲学家的角度；

✧ 在论证上

前文说“慎虑”是“从现有原因推出未来可能结果”，这里就可以补充“慎虑”的对象是对于危险的考虑——未知的就应当恐惧 e. g 不吃不认识的蘑菇

既不欲求也不嫌恶就是**轻视**（contempt），轻视就是心以不动的方式产生**抗**

力 (1.6, 37)

此处强加了一个

毁灭性的力（虽然没有运动）

目的是塑造自然状态：

任何人对任何人都具有未知的恐惧，对别人的轻视最易导致对方的敌意

导致轻视的两种情况：无知或高傲→血气

在霍布斯看来，contempt 是最严重的打击；对无知的东西理应产生恐惧，而不是轻视；已知应当恐惧，还是接近，此时就是高傲 aggression[前现代哲学教导的血气调和得出的骄傲]

要将所有人塑造成参加战争的自然状态，就要避免亚里士多德与世无争的“陌生人”、哲学家般“没有血气”的人格出现。所以霍布斯通过“轻视”的概念，使之以“对象”的方式参与其中——系统性地压抑哲学的人性基础。

欲求的对象就是善，嫌恶的对象就是恶，轻视的对象就是无价值或无足轻重。

“不可能从对象本身的本质之中得出任何善恶的共同准则”，善恶在自然状态中由每个人自己决定，在政治状态中由主权者决定 (1.6, 37)

不存在善恶的客观标准；到底是主权者决定，还是每个人的善恶共同标准决定？

没有完全把决定权交给主权者，但作为哲学家霍布斯其实潜藏了道德标准——即**唯一共同的善是有主权的和平状态，唯一共同的恶是无主权的自然状态**。主权者维护自身，也即维护主权的和平状态，所以是善的。

卢梭“通过哲学攫取权力”——主权者必须听从哲学家

他的学说推向主权者拥有权力，但其成立的前提就是主权者听从哲学家。

施密特：“霍布斯的哲学，毁于新哲学的冲击。”利维坦的崩溃，决定了主权者只能控制人的行为，而不能控制人的内心，同时决定了主权者不会听从哲学家，所以根本无法抵抗现代政治意识形态的力量。

cf. 1.5：知识（理性）的共同标准是科学方法和主权仲裁，二者殊途同归；

而在意向（激情）方面，善恶的共同标准似乎完全由主权者仲裁。不过，在更高的层面，可以说**唯一共同的善是有主权的和平状态，唯一共同的恶是无主权的自然状态**，这正是理性的科学运用（而非主权者的仲裁）所得出的结论

主权和理性是霍布斯承认的两个规范性标准，但是归根结底，理性高于主权，主权服从理性。

各种激情的具体分析 (1.6, 39 ff.):

常存的希望就是自信，常存的失望就是不自信

✧ 为什么不自信的力量强于自信？

自信与否都针对未来而言，根据“不对称性”，失望强于希望，即自信的人

是不理性的。

对于地位或优先权的欲望就是**野心**

野心是斗争的必要，但有野心的人容易骄傲，骄傲容易轻视他人。

对手段性的小善或小恶的轻视就是**豪迈**

亚里士多德理论中“好人”的体现，但出于轻视所以不理性。

在死亡或受伤的危机下表现出的豪迈就是**勇敢**……

豪迈和勇敢是传统哲学中认为的德性、优良品质，但违背了self-preservation，于是在霍布斯理论中就是违背自然法的缺陷。

一系列犹豫不决的意向的总和就是**思虑**（deliberation）

理性就是激情，意向就是激情最核心的表达。

思虑中最后一个直接引发自觉运动的意向就是**意志**（will）

意志持续不断的满足或挫折状态就是**幸福**或**不幸**

思虑得出意志，成功就是意志的满足，也即幸福；失败就是意志的挫折，也即不幸。

思虑（deliberation）和**慎虑**（prudence）的区别在于：

前者是意向的序列，是激情的概念，后者是思维的序列，二者往往相互配合，共同导向具体的行动。

[整体框架]

语言→推断：理论意义

激情：回归实践——力与运动的外化

1.8：理智德性

德性（=智慧）只存在于人与人的相互比较：

亚里士多德：德性就是“善”

霍布斯：类似于拉丁语原意，“强力”概念，没有善恶只是优秀

希腊文：优秀、有力

德性分为**自然德性**和**习得德性**（1.8, 49–50）

自然德性：想象之迅捷（celerity）和朝向既定目标之稳定（steady）

这种德性达到一定程度，就是**慎虑**（=从原因到可能结果的定向思维序列）；

习得德性：推理和知识，取决于运用理性和语言的正确方法

德性的差异原因在于激情的差异，包括**体质不同**和**教养不同**所引发的激情差异，“**最能引起智慧差异的激情主要是程度不同的权力欲（desire of power）……正如没有欲望就是死亡，于是激情淡薄就是愚钝**”，但是“过盛、过久而产生癫狂的激情”就是虚荣、骄傲和自负（1.8, 54）

体质不同=先天因素；教养不同=后天因素

1.10: 权力与身价

权力 (power) 是获取未来利益的现有手段，

现有权力是为了未来利益→权力永远是动态的、趋向无穷增长的

利益是自我保存，最大的障碍是他人的威胁——隐含自我、他者之间的斗争

最大的权力是“大多数人根据自愿同意的原则联合起来，把自身的权力总合在一个自然人或社会法人身上”。

(1.10, 62-63)

最大的权力也就是国家

将所有人联合一起，剩余的敌人少了，就一定是最强大的
联合的权力不在于权力加和有多大，而在于**减少敌人**

(但↑仅限于国家之内，国家之间永远是自然状态)

“**权力的声誉是权力** (reputation of power is power)” (1.10, 63)

权力主要是权力的声誉，重点在于**比较**，而不是真的**战争**

同理，自然状态重点在于**氛围**，而不在于真的打不打；政治状态重要的也是氛围
↑霍布斯构建社会契约的基础

主权者的 reputation 是共识，每个人都会觉得别人会跟随他，会被其他人镇压，所以可以达成最大的权力而不是因为他本身的权力是最大的——**声誉意义上的支配**

“权力在人们相信它在的地方。”

《权力的游戏》

身价 (worth) 是“使用一个人的权力时，将付给他多少。因此，身价便不是绝对的，而要取决于他人的需要和评价……高度评价就是尊重，低度评价则为**轻视**。” (1.10, 64)

身价是从权力推出来的概念

✧ 经济学语言：在自然状态下怎么论证？

自然状态下就是权力与权力之间的斗争，使用他人权力的唯一最好方式就是杀害（即归零）——身价是一个完全相互比较的概念。

✧ 这里的“轻视”

不欲求也不恐惧，没有给评价，但客观造成“低度评价”的结果，既不爱也不恨=不怕=极端轻视（掉价）；而掉价是最危险的事，因为 reputation of power is power，比损害 power 本身更恐怖。

人想要相互伤害，但没有相互伤害的唯一原因是因为不敢。

e.g 核平衡 (reputation)

自然状态：没有政府、没有国家、身价相似→和平

和平的底色是战争状态，没有更高的主权者裁决就是自然状态（现代政治中国国家间的状态）

！战争状态是一种氛围

联系前八章：

关于权力和身价的讨论，实质是将全部人类关系归结于自我和他人在相互的表象中产生的压力与抗力、运动与反运动的总和，这是霍布斯政治哲学的“物理学”基础

总结：人性的处境

“心灵永恒的宁静在此世是不存在的。原因是生活本身就是一种运动，不可能没有欲望，也不可能没有畏惧，正如同不可能没有感觉一样”（1.6）

人生没有平静，就是无休止的运动。

“今生的幸福不在于心满意足而不求上进……幸福就是欲望从一个目标到另一个目标不断地发展，达到前一个目标不过是为后一个目标铺平道路……永远确保达到未来欲望的道路”（1.11, 72）

“我首先作为全人类共有的普遍倾向提出来的便是，得其一思其二、死而后已、永无休止的权力欲……不事多求就会连现有的权力以及取得美好生活的手段也保不住”（1.11, 72）

生活就是逆水行舟，不进则退

权利力永远要和别人匹配，是无止尽的

每个人的权利欲的无限，导致了慎虑的平等

现代自由主义的平等：首要意涵都是人面对死亡的平等

利维坦-第3讲

《利维坦》：自然状态（重点：1.13-15）

如何走出自然状态：自然→社会契约

1.13：自然状态的人性冲突

✧ 霍布斯 from 马基雅维利

继承性：对现实主义的坚持、对人性阴暗的观念

发展性：现代哲学独特的现代语言——核心是“自然状态”的概念

✧ 自然状态

由霍布斯首创的概念，提高到政治哲学的高度

——几乎在霍布斯之后的所有哲学家都无法绕开“自然状态”

某种意义上，不同哲学家对“自然状态”的理解导致了不同的哲学理念

e.g 洛克、卢梭、康德、黑格尔、罗尔斯……

✧ 人与人的自然平等（1.13, 92-93）

为推出战争、无序的自然状态而有目的地设置的前提：

自然状态的平等推出了战争→如果不平等，就会自然构成强弱的秩序

cf. 亚里士多德：

认识到了人与人之间的冲突，认为会自然形成血气强弱的秩序，将其规范性地转为理性的秩序——以主奴秩序为基础。

（1）**身体**最弱的人通过密谋或联合能杀死身体最强的人（无论通过密谋还是联合）

人与人的身体在死亡面前是平等的→在“可被杀死”这件事上是平等的 **实然**

（2）**心智的慎虑**不过是在时间中积累的经验（cf. 1.8, 1.11）

*此处的心智特指**慎虑**的平等

人的心智分为自然与习得（by 语言和知识），霍布斯认同这是不平等的，但在自然的实践方面，慎虑是相同的。

➤ 对心智平等的推理

对比 1.8：德性的差异原因在于激情的差异

“最能引起智慧差异的激情主要是程度不同的权力欲”（1.8, 54）

+

联系 1.11：自然状态中，每个人求生的激情和权力欲都**应该**是无限的：

“得其一思其二、死而后已、永无休止的权力欲……不事多求就会连现有的权力以及取得美好生活的手段也保不住”（1.11, 72）

= **心智的平等**

→霍布斯关于自然平等的论述是**规范性的**：人与人**应该**平等 **应然**

（3）能力的平等产生实现目的之**希望**的平等（更为根本的平等）

cf. 第8讲

权力：追求未来更多利益的能力 身价：未来预期

→ 权力和身价都是指向未来的 → 希望的平等是最为根本的平等

平等者追求不可分享的目的引发你死我活的冲突 (1. 13, 93-94)

(1) 追求存活，导致相互摧毁

预设存活需要资源，而资源有限→相互摧毁

But cf. 洛克：自然资源是充沛的，所以可以相安无事→不能推出战争状态

(2) 追求快乐，导致相互征服

不指感官快乐，而是征服他人可以带来快乐（血气的快乐=征服欲）

But 第二点也无法导致全面的战争状态，因为这些人只是少数，大多数人只要苟活就行

(3) 为了提高自己的身价，打击轻视者

cf. 第6章

原则上，在任何状态，人都不可能了解另一个人——主体幻象论

+

对于未知之物理应恐惧和嫌恶

= “轻视”的可能性推翻了本身应有的彼此的恐惧

→ **不爱恨**=认为没有价值=**轻视**=**打击身价**（别人对权力的预估）

+

Power is reputation of power.

=对于身价的打击比对权力的打击更为致命和不确定

→轻视的可能性使自然状态具有普遍的不安全感→自然状态是全面的战争状态

“由于人们这样相互疑惧，于是自保之道最合理的就是先发制人……同时又由于有些人把征服进行得超出自己的安全所需的限度之外，以享受自己在这种征服中的权力为乐，那么其他那些本来乐于安分守己，不愿以侵略扩张其权力的的人们也就不能长期地单纯只靠防卫而生存下去（**，不得不先发制人了**）。”

(1. 13, 93)

征服者的存在使存活者不安全，因此为了自保，存活者也不得不先发制人。

自然状态下，他人是未知的

→即便只追求自保也必须预设别人是征服者，要先发制人

即便直到对方不是征服者

→但还是不知道对方是否恐惧自己，从而先发制人

即便双方都知道对方是存活者，而非征服者，也不确定对方是否知道自己知道

→“疑惧”=存活者还是**不得不先发制人**

征服的目的并非抢占资源，而是实现征服，在征服中取乐，以体现自己的身价更高

→要证明只有自己先发制人，才能证明自己的身价更高

cf. 黑格尔：只有少数人才能用于征服别人，哪怕牺牲生命

而在霍布斯的论证中，事实上所有人都会先发制人

→这一格局导致所有人都参加了战争状态，追求抬高身价的人无法抬高身价

→被迫的平等，安全感消失

→**死亡意义上的平等**成为了最根本的平等

在传统格局之中，至少骄傲、“盲目自信”的人是有**安全感**的；但霍布斯的论证中，通过“身价”这一概念使所有人没有安全感，推得战争状态。

“所以在人类的天性中我们便发现，有三种造成争斗的主要原因存在：第一是竞争，第二是疑惧，第三是荣誉（1.competition; 2.diffidence; 3.glory）。”（1.13,94）

疑惧最为重要和**普遍**——尽管只有少数人追求荣誉，但征服者和存活者会出于不同的原因（荣誉/恐惧）都会疑惧。

虽然人与人在自然上应该是平等的，但是并非所有人都能够认识到这一点。霍布斯将人分为三类：**骄傲者**（认为自己比别人强）、**谦卑者**（认为自己比别人弱）、**适度者**（正确认识到人人平等），这实际上是**血气的划分**。

适度者=血气正好的人=霍布斯学说中最认可的

虽然人与人产生冲突的原因本应该是**竞争**（存活所需的资源有限），但实际上只有适度者看到这一点，仅凭这一点也不会导致全面战争。然而，大多数人并非适度者。骄傲者为了**荣誉（和可能失去荣誉的疑惧）**而追求征服的快乐，谦卑者出于**疑惧**而先发制人，导致自然状态成为一场无法退出的零和博弈。

“这种战争是**每一个人对每个人的战争（揭示出这不是历史的论证）**……战争的性质不在于实际的战斗，而在于整个没有和平保障的时期中人所共知的**战斗倾向**……人们不断处于暴力死亡的**恐惧和危险中（自然状态应当是纯粹理念的）**，人的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿（**实则是为说明战争状态的恐怖的修辞，但其将自然状态实际化了，为很多学者批评**）……是与非以及公正与不公正的观念在这儿都不能存在。”（1.13, 94-96）

✧ 自然状态是历史现实还是理论构建？

理论构建：

自然状态等于政治状态减去主权者，是规范性的思想实验（cf. 卢梭的批评）
只有自然状态下，人才有荣誉、疑惧这些复杂的观念。

历史现实-现实证据：

1. 我们对他人的提防：对内心的挖掘——预设了其他人敌意的可能

2. 新大陆的野蛮民族 e. g 印第安人，自然状态

→ **预设：空间边缘=时间起源**

人类文明有一个统一的发展路径，欧洲人已经完成了这一路径，所以可以通过研究未开化的美洲等地区来研究欧洲历史，产生了深远的历史影响→**人类学化**的描述与分析

cf. 《法的原理》

霍布斯提出，当今文明民族的祖先就处于自然状态

cf. 拉丁文版《利维坦》

霍布斯将该隐杀亚伯是自然状态作为战争状态的最早案例

✧ 从政治哲学到人类学

这种论述开启了自然状态的历史化，即，**作为人类原始阶段的自然状态观念**（洛克、格老秀斯、普芬多夫、卢梭……直至现代人类学的各种论述），这一思想史发展同时伴随着古典自然观念之规范性意义的复苏。

3. 国家陷入内战

4. 国家之间的战争

3、4 都不能表述为“**每个人对每个人的战争**”，但如果将议会派、国王派；中国、美国各自看成整体，那么他们是没有第三方的**仲裁者**的，也就是**自然的战争状态**了。

→[霍布斯]主动承认：自然状态不是真的而自然状态，而只是没有主权的政治状态

其结果是：

在霍布斯那里，作为反人性（**违背人性的魅力**）、不可生活、必须逃离的自然状态（**霍布斯不相信自然，而相信技艺**）逐渐变成了具有正面人性意义、为现代政治奠基的自然状态，例如卢梭讲的自然状态（**深受古典哲学家，如柏拉图，的影响→走向霍布斯的反面，“高贵的野蛮人”**）

——**某种刻意的曲解**

1.14：自然状态的法权冲突

自然权利（right of nature）：

每个人按照自己的**意志**（will）运用其**权力**（power）以保存其生命的**自由**（liberty），体现为根据自己的判断和理性来选择**自我保存**的手段（1.14, 97）
→自然权利 right 是一种自由 liberty

✧ “自由”

霍布斯对“自由”的定义：行动不受阻碍的可能性

e.g 水的自由流动，即便河道决定了水的流向，但不受阻碍的可能就是自由
1st but 传统观念上：自由是与“必然/被决定”相背的
2nd but 自然权利是一个很矛盾的可能性——生命随时随地会被剥夺，受到很多阻碍

在霍布斯的论证中，人**只能选择如何自我保存，而不能选择是否自我保存**

自然法（law of nature）：

禁止任何人做任何损害自己生命或剥夺保全自己生命之手段的事，禁止任何人不去做他认为最能自我保存的事，即：**自我保存**是一项义务（obligation）（1.14, 97）

*第二个禁止强于第一个禁止

自然权利和自然法在《利维坦》中首次出现，指的都是**自我保存**：

唯有将自我保存既作为自然权利的自由、又作为自然法的义务来理解，霍布斯才能从法权的角度将自然状态构建为不能退出的全面战争状态。

学界争议：

很多人认为“**自我保存是义务**”更像是只是自然权利的一个**事例**，但 csy 认为，自我保存的义务是“**自然法**”的**第一条**，称之为“**生存自然**”。
→唯有将“自我保存”作为义务，才能将自然状态塑造为不可逃脱的战争状态

自然权利+生存自然法=自然状态是一个“**每个人对所有事物和所有人都具有权利**”的自相矛盾的法权状态（1.14.98）

每个人有权使用所有事物和所有人[即杀害之]

每个人都是所有事物和所有人的拥有者→充分重叠，完全意义上的战争状态

若比较自然状态的**人性冲突**（1.13）和**法权冲突**（1.14），我们便可发现：
法权冲突所概括的自然状态，最准确的对应恰恰是**适度者**（而非骄傲者和谦卑者）的观念，是对人与人之间自然平等的法权表述。

只有适度者才能认识到人是平等的、法权是一样的

→只有适度者的观念符合“自然状态是战争状态”的结论，而这是有些悖谬的

在**人性冲突**中，只有适度者可以逃脱；而在**法权冲突**中，只有适度者通过政治哲学和对人性的观察推导出了全面的战争。

如果说霍布斯及其信徒是唯一的适度者，而所有其他人要么是骄傲者，要么是谦卑者，那么 1.13-14 的讨论，实际上是适度者运用正确的理性，将自然状态的人性冲突还原为法权冲突的过程，而这种法权冲突才是自然状态作为战争状态的最极端形式。

只有将自然状态塑造为真正的战争状态，才能对主权作出最强的辩护。

1.14-15: 和平自然法

在 1.13 的末尾，霍布斯提出：“使人们倾向于和平的激情是对死亡的畏惧”。

同时，**理性**在这种**激情**的支配下能够得出“可以使人同意的方便易行的和平条件”，也就是**自然法**或者**和平自然法**。（1.13.96-97）

有些学者认为之前的 right of nature 不是自然法，只是举例，但 csy 不认同

“两个禁止”背后的文化背景：

基督教禁止自杀自残→霍布斯推论为：禁止不自我保存

最重要的是前三则：

（1）“每一个人只要有获得和平的希望，就应该意向和平；在不能获得平时，他就可以寻求并利用战争的一切有利条件和助力。”（1.14, 98）

但在霍布斯的理论中，没有获得和平的希望→完全不适用于自然状态？

（2）“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，他就愿意放弃对一切事物的权利，而在针对他人的自由方面满足于自己允许他人针对自己所具有的自由。”（1.14, 98）

建立在第一条的基础上，本质是建立契约

放弃对一切事物的权利 = 放弃针对别人的权利

→使得原来 unlimited 的自然权利变得 limited，具体放弃多少取决于别人放弃多少

（3）“所订契约必须履行”（1.15, 108）

履约困境

霍布斯主动提出理论的困境→履约困境

根据自然状态的人性和法权处境，人可能通过上述三则和平自然法走出自然状态吗？

由于前两则**和平自然法**都是有条件的，即需要彼此都认可，因此第三则也是有条件的，然而**生存自然法**的规范性是无条件的。

“如果信约订立之后双方都不立即履行，而是相互信赖，那么在单纯的自然

状态下(也就是在每一个人对每一个人的战争状态下)只要出现任何合理的怀疑,这契约就成为无效……(自然状态本就充满疑惧)由于所有人都相互平等,而且都自行判断其恐惧失约的心理是否有正当理由(每个人都觉得自己的疑惧是合理的)……首先践约的人便无法保证对方往后将履行契约(,是不理性的),便是违反了他不能放弃的防护生命与生存手段的权利而自弃于敌人(,犯错了,违反了自然法)。”(1.14, 103-104)

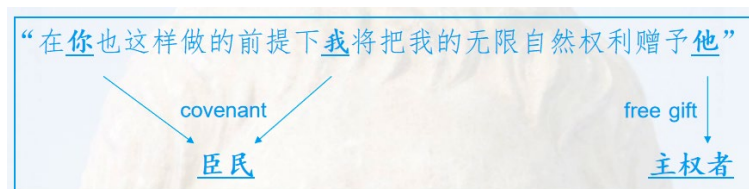
——生存自然法推翻了和平自然法

克服履约困境的方法(一)——法权(1.14, 100-101)

- ✓ 事物的相互转让-交付(delivery)
- 不需要契约——实体直接交付就可以了
- ✓ 权利的相互转让-契约(contract)
- ✓ 未来履行的契约-信约(covenant)
- ✓ 权利的单方面转让-自由赠予(free gift)

“在你也这样做的前提下我将把我的无限自然权利赠予他。”

你 v.s 我=臣民之间的契约→covenant 他=主权者→free gift, 高于契约



✧ 包含一定漏洞, liberty 怎么赠予他人?

每个人都有无限的自然权利, 不需要别人赠予 liberty

→赠予=退避, 即不阻碍“他”的自由(自由=不受阻碍的可能)

✧ 那么, 如何解决履约困境?

只需签订, 不用执行→自然权利的转让不必交付, 只需建立共识并形成威慑

+ “权力的声誉是权力(reputation of power is power)”(1.10, 63)

= “他”的权力声誉得到了积累, 震慑建立秩序

*此处无需预设真的有人履约, 但结合人性的解决方案, 应当会有血气者优先履约

克服履约困境的方法(二)——人性

“语词的约束过于软弱无力(, 所以才有履约困境)”

而在“人的本性之中, 可以想象得到的只有两种助力足以加强语词的力量, 一是对食言所产生的后果的恐惧(fear)(但在自然状态下, 不食言吃亏的恐惧>>食言的恐惧, 可以随便食言), 另一种是因表现得无需食言所感到的光荣或骄傲(glory or pride)(血气)”(1.14, 107)

正义(履约)是一种“罕见的高贵品质(nobleness)或侠义的精神(courage), 在这种精神下, 人们耻于让人看到自己为了生活的满足而进行欺诈或背信”(1.15, 113)

恐惧只有在主权建立起来之后才能发挥作用, 而骄傲在自然状态之中就能发挥作用; 虽然导向和平的激情是恐惧, 但是真正能够率领人们走出自然状态的, 既不是谦卑者, 也不是适度者, 而是充满血气的骄傲者。

血气的幽灵

霍布斯不用“血气”，而是用勇气等词代之

霍布斯对于自然状态的人性分析，仍然以争强好胜的**血气**为隐秘的线索；
一方面，

血气人格（骄傲者）是一种人性无法摆脱的可能性，存在于所有人对所有人的想象中。

如果人性中没有血气，就没有战争了；

但人观察自己，就可以看到人性深处有血气的可能性→“**疑惧**”

另一方面，

血气是唯一可能克服自然状态、率先履行和平自然法契约的人性力量；在现实历史中，也往往是血气人格通过征服建立国家。

霍布斯以非常曲折的方式，继承了古典哲学（承认血气）和基督教思想（强调血气）对**血气**的重视。

然而，在最标准的建国方式，即契约建国的情形中，履约者是臣民，而非主权者。如果血气越强者越先履约，那么可以推出，主权者将是所有其他人履约之后被留在自然状态中的血气最弱的人，他受恐惧的支配而充满理性。

血气最弱、最怯懦的人最后履约→自然状态下的滞留者恰恰可能成为主权者

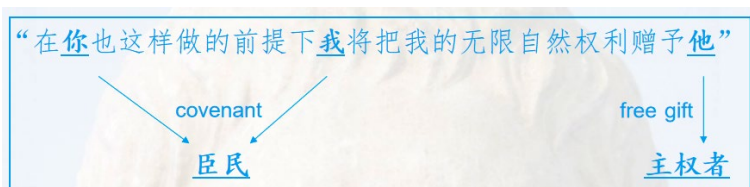
也是霍布斯希望的，↑这样的主权者最理性，具有最强的恐惧

◇ 霍布斯理论的现实意义

现代政治**理性**竞争的根源：“**去血气化**”的政治

主权者拥有的是别人退避所得，即“（每个人）对所有事物和所有人的权利”

主权者不受法律保护→纯粹受**武力**强弱控制



↑ 法权的逻辑

“他”是没有面孔的→只要“听说有个君主”、让人“以为有个君主”就可以了

“你”和“我”是建立秩序的关键——在法权定义上，有“他”就可以了
联系现实，

国王派不认为“他”（国王）的权力是被赠予的，而应是上帝赐予的；更不认为“他”（国王）是最怯懦的人→国王派对《利维坦》的敌意。

利维坦-第 4 讲

[回顾]

走出自然状态的两个可能：

社会契约：

为大多数研究者支持，详见李猛论文，清晰阐释了霍布斯契约的双重架构

血气强者的率先履约：

取自于英国学者奥克肖特，详见他的霍布斯《利维坦》导言

二者可以配合：

陈斯一看法，如果血气强者率先走出自然状态，最后滞留于自然状态的、最怯懦者自然成为主权者，从而达成社会契约。

再次强调，卢梭的理论及后世的各种解读，都不意在复原某段历史现实，而是对人性一种可能的假设和阐释，是一种逻辑推导。只不过这种阐释，恰好满足了现代政治的一些特征。

现代政治与古代最大的不同，就是理性化：古代政治并不彻底意义上理性化，因为它容许血气化的作用，在领导层，不论是古希腊城邦，还是古罗马帝国，再到中世纪教皇与国王的斗争、十字军东征、近现代欧洲皇室间的斗争，都包括着很强的血气作用 sibling rivalry，存在动用全国资源发动战争的可能——“**国家似乎是君主的**”，国家主权者的性格、抱负、虚荣等，确实会体现在国家政治决策上。

而霍布斯的逻辑下，现代国家按照我们所熟悉的理性、自律的逻辑运作，相互制约、博弈、形成平衡或打破平衡、发动战争。诚然，现代政治中仍然存在有血气色彩的概念，如反抗，e. g 乌克兰危机，但所有这些言语背后起作用的，根本上都是理性的力量，是工具理性的精巧算计和利益的权衡。而这些背后的深层原因都是恐惧，只有恐惧可以带动理性化的力量。所以，在这个意义上，霍布斯确实讲述了现代政治的一种可能性。事实上，要让恐惧发生作用，最根本的是要让恐惧在主权者身上发挥作用。因此，主权者需要是拥有最深恐惧的人。

《利维坦》：政治状态（重点：1. 16, 2. 17, 2. 20, 2. 21, 2. 28）

第一章最后一章，既起到过渡的作用，又是霍布斯理论中很独特的部分。

1. 16 授权与代表

源自于中世纪基督教思想，并非霍布斯首创，根本上是关于 person 的解读

✧ person

Person 一词源于拉丁语，在基督教思想中指位格的，即上帝有不同面孔、不同位格，三位一体，因此深层意义上，寓意同一个事物可以有不同面向。

在拉丁文中，person 最原始的意思是“面具”，在古典戏剧传统中，又往往通过面具来代指角色。所以，面具意味着“代表别人”。故 person 这个词本身，最初就是意指代表、拟制人，而非自然人。

所以从拉丁文原意的“面具”，到基督教思想中的“上帝位格”，再到霍布斯的“person”，他对 person 的区分就是理论的核心。

✧ **自然人（natural person）与拟制人（artificial person）（1. 16, 122）：**

自然人其实不需要 person，因为自然人就是自己，而不需要“面具”。

自然人：言语和行动发自其自身的人，每个人都是自然人

拟制人：言语和行动代表他人的人，代表他人行动，就是“作为拟制人”
被代表者是**授权者（author）**，代表者是**代行者（actor）**

授权者是所有言语和行动的真正作者/主体，而代行者代替授权者进行言语和行动。

[和财产类比]

“在货物与财产方面称为**所有者（owner）**，指行为方面的情形时就称为**授权者（author）**。正如占有的权利被称作**所有权（dominion）**，行动的权利被称作**授权权（authority）**。”

（1. 16, 123）

代行者**代表（represent）**授权者，**代行者获得行动的权利，授权者承担行动的责任**，即，**承认行动者的相关言行是属于自己的**。

授权者拥有言语和行动，授权权就是不仅自己占有言语和行动，还具有将这种权利交给别人的权利。类比财产，财产占有者不仅占有财产，还拥有转让财产的权利。

但这个类比不完全对应，因为货物和财产是身外之物，言语和行动不能像财产一样交给别人。只有在让别人替代自己行动这一意义上，言语和行动可以被交付。

但问题在于，将财产交给别人，财产的形态、功用不会发生改变。将言语和行动交付他人，相当于让他人言语和行动，此时他人究竟如何言语和行动，就不完全受授权者的掌控了。虽然可以在一定程度上把控，但是否满足授权者的意志，就一定不能保证了。所以在一定意义上，授权权的使用具有一定风险。

诚然，我们可以通过签订契约的方式，界定这种授权的范畴，但例如授权他人“尽快”借书，他人在路途中违反交通规则撞了人，那么违反规则这一行为是否属于授权行为就存在争议了——“尽快”如何界定呢？两点之间直线最短？或许我们可以通过更加严密的契约解决类似的问题，但当授权被应用于更大的范畴，如霍布斯真正意在讨论的“建国契约”中的授权中时，就更难以阐明了。

所以，将“言语和行为”与“财产”类比，存在一个很重要的误导，即“言语和行为”的转让没有那么容易。将“言语和行动”的权利授权给他人，其实就意味着相信他人。

自然权利的转让是退避：转让权利，指的是仅仅是退避，即在对方行使权利时不加干涉，而**没有创造新的权利**。

“一个人**放弃或让出（=转让）自己的权利**时，并不是给与任何其他人以他原先本来没有的权利，因为每一个人对任何事物没有一件是不具有自然权利的。他这样做**只不过是退让开来，让这人不受他的妨碍享受其原有的权利**。”（1. 14, 99）
[第 16 章的意义]

在阐述完“授权与代表”之后，紧接着在第 17 章，霍布斯即将提出建国的方式。但是在上节课提及的部分中，已经提出过通过赠与他人部分权利的方式建立国家了，为什么还要提出“授权与代表”呢？

这是因为“建国契约”还不够，建国契约基于赠与，而赠与的本质是一种转让——社会中各个个体通过转让自己的部分权利的方式，达成社会契约。但由于人的 liberty 是无法被转让的，且自然状态下每个人都拥有无限的自然权利，不需要别人赠予 liberty。因此，虽然可以通过“退避”的方式达成转让，但还不

足以解决困境。故霍布斯在第 16 章进一步提出了授权与代表。

授权与转让的区别：

1. 授权创造了新的权利，即被授权的代表者以授权者的名义来行动的权利；

这里的“权利”，不是自然的权利，而是人为创制出来的权利，所以获得这个权利的人被称作拟制人 artificial person.

严格意义上，以下四点中只有第一点符合技艺的原则，而另外三点都是自然的，前三次课所探讨的，不管是感觉、想象、激情，还是自然状态、契约也都是自然的。其中，契约是自然人的相互赠予，而最有血气的人率先履约、走出自然状态，也是血气自然的作用。所以，只有授权是技艺的，而 artificial person 有权替他人言语和行动。

而“技艺”是一个很重要的概念。《利维坦》开篇写道，“**利维坦的建立就是人模仿上帝的技艺建立国家。**”而实际上，只有“授权”才能做到这一点，所以“授权”其实是这本书最核心的技艺。

但值得注意的是，“授权”在霍布斯的理论体系中非常独特。在《利维坦》前，霍布斯创作了很多诸如《论物体》、《论公民》、《论法的原则》等政治学的书籍，但这些书中都不包含“授权”的学说。这一概念只有在《利维坦》中出现了，因此更可以证明，是“授权与技艺”建立了利维坦。

2. 创造出一种非自然的虚拟人格，即代表者；

创造出新的权力，创造出新的人格，是非常 artificial 的概念。

3. 转让是消极退让，授权是（积极的）间接行动；

这是在强调对于臣民而言，转让与授权是不同的。

转让是指人民之间达成契约，在主权者行动的时候退让，使之充分发挥出自己的权利，因此称之为“消极”的。而授权是“积极”主动地请主权者代替自己行动，所以授权才是真正的间接行动。

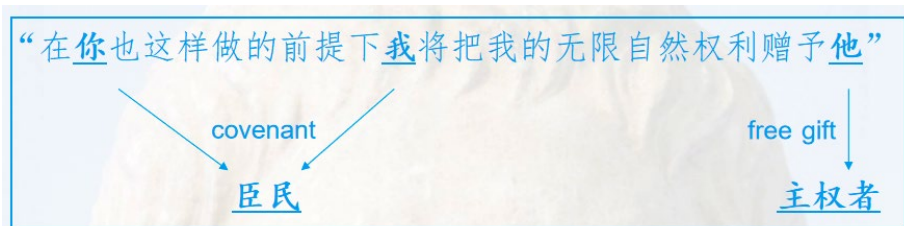
国家必须成为行动主体，而人民构成国家，只有通过授权的概念，才能使人民构成国家这个共同体，才能使之积极主动地行动；而臣民消极退避主权者，就不是霍布斯所认可的政体。

4. 在授权的方面，授权者和代表者不可能发生冲突，否则就与授权矛盾。

✧ 那如果我犯了法，我授权的主权者要惩罚我，这是否是发生了冲突呢？

如果没有冲突，则说明仍然在“授权”的讨论范围之内，那么问题就是“我能否授权主权者惩罚我自己”。如果有冲突，就意味着每当主权者想要惩罚“我”的时候，“我”对他的授权就取消，我们就会退回自然状态。

✧ 回顾——“转让就是退避”



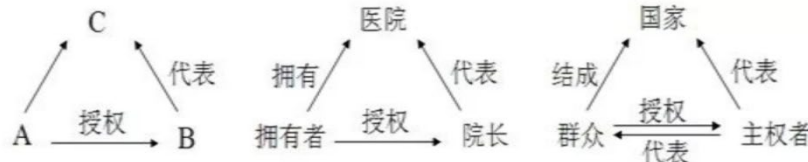
所谓转让或“赠予”，指的是在“他”行使“他”原本就具有的自然权利的时候，“我”和“你”都承诺退避；

但关于自然权利转让的社会契约，需要再叠加**授权与代表**的关系，才能建立

国家。

不然就只建立起了主权者由 reputation 铸成的 power。一些学者认为，根据霍布斯的理论，力量不均衡就足够建立秩序了，因为自然状态的根本问题在于人与人之间“力量均衡”，所以才会发生战争。但事实证明，霍布斯认为仅有力量还不够，还需要**授权与代表**以提供合法性——“**不仅有能力去做，还要有道理去做**”

cf. “授权者承担行动的责任，即，承认行动者的相关言行是属于自己的。”



那么，如果已经确立了建立国家需要“授权”，接着又应该如何授权呢？

虚拟授权学说

真实代表和**虚拟代表** (represent by fiction)

真实代表: 代表的是本身具有言行能力的存在, e. g 他人

虚拟代表: 后者代表的是本身不具有言行能力的存在, e. g 机构

后者这种存在自身无法授权, 需要他人替它授权, 这种授权代表的模式是:

A 授权 B 代表 C (1. 16, 124)

e. g 下图为授权院长代表医院的过程:

以医院为例, 要使院长代表医院, 就需要医院的拥有者[出资方]授权院长代表医院。

霍布斯的例子: 父亲替未成年人授权监护者代表未成年人

这其中有一个潜在授权, 即授权父亲代表未成年人进行授权, 那么这层“授权”的权力是如何获得的呢? 一种可能的解释为, 父亲与儿子之间是占有的关系, 类似于财产, 但孩子毕竟不是财产, 所以可能理解为是自然赋予的。

✧ 复杂性: 为什么授权与代表是分离的?

在上述例子中, 为什么院长不代表拥有者? 是否可以理解直接为拥有者将自己的财产, 也即医院交给院长, 授权院长以医院在管理方面的代表权利呢?

霍布斯: 首先, 拥有者有很多重身份, 而医院拥有者只是其中一点; 其次, 在医院这个方面, 院长代表的也不是医院拥有者, 而是医院作为“治病的机构”的代表。此时, 院长作为医院院长而言, 只代表医院, 具体地说管理医疗事务; 而不代表拥有者的任何身份, 例如不负责盈利、理财。

将这套逻辑应用于建立国家的层面, 就会形成第三张图示的局面。群众授权主权者, 但主权者不仅代表群众, 还代表人民群众结成的国家。

与医院不同, 并非先有“国家”概念, 才去代表、授权, 而是代表、授权确立的**同时**就有了“国家”。主权者对于群众的真实代表关系, 创造了其对于国家的虚拟代表关系。

通过授权与代表形成国家

共同体:

上图最右图示——“将国家统一为一个人”

“一群人经过本群中每一个人个别地同意、由一个人代表时，就成为一个单一的人格；这人格之所以是单一的，是由于代表者的统一性，而不是被代表者的统一性；承担这一人格而且是唯一人格的是代表者，在一群人中，统一性无法做其他理解。”（1. 16, 125）

反例：

足球队、军队等都是一个整体，而俱乐部、国家等集体中，每个人都是个不同的部分，有不同的诉求和行为，无法达成统一性，形成凝聚力。

但国家却可以通过收税的方式，集中群体的力量进行公共建设，就形成了统一行动，e. g 修机场、[对外作战](#)、[消灭反对分子](#)、[惩治罪犯](#)…这在理念上都是全国人民的统一行动，而非具体执行者的行为。

只有通过这种形式可以形成最标准的/最高的共同体，也即通过指定一个人来承担所有人的[人格](#)来建立国家。

政治共同体：

最高的共同体是国家，[可朽的神](#)

每一个利维坦都会死亡，只是好的利维坦可以维持更久

“指定[一个人](#)或一个由多人组成的集体来代表他们的人格，每一个人都承认授权于如此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做出的行为，在这种行为中，大家都让自己的意志服从于他的意志，让自己的判断服从于他的判断……这样统一在一个人格之中的一群人就称为国家……这就是伟大的利维坦……可朽的神”

（2. 17, 131-132）

在自然状态下，如何判断和平是任何人自己决定的。而主权者仍然在自然状态下，在别人的退避下拥有自然权利，所以主权者自己判断如何构成和平/安全。

因此，在此霍布斯看似限制了主权者的权力，其实赋予了他无限的权力。

主权和主权者

承担国家的统一人格的人是[主权者](#)（sovereign），其他人是国家的臣民（subject）

（2. 17, 132）



主权与主权者不同，主权者是一个人或一个集体，他（们）承担这个统一人格，但主权者不等同于这个人格。

在 16 章中，霍布斯明确表述为 one man, or one person; 在 17 章中“伟大的利维坦诞生”的前一句中也是 the multitude so united in one person。但贯穿 17、18 章他却又反复使用 man, or assembly of men, 提出了“一群人”的可能。

可以将其理解为，person 对应的主权者更为抽象，是一个面具的角色，而在实际操作层面上，这个 person 可以是几个人，此时就表述为 men。

“在利维坦中，[主权](#)（sovereignty）是使整体得到生命和活动的人造的灵魂”

（前言, 1）

结合《利维坦》的封面：主权是灵魂，所有臣民构成身体；主权者是头，从而也是身体的一部分，但他又是整个身体的灵魂的直接承载者。

-如果主权者的灵魂是主权，那么主权者的自然人格呢？

-每个臣民都不必承担国家的灵魂，可以拥有自己的灵魂。而主权者的灵魂被国家、主权占据了，所以在这个意义上，在霍布斯的理论中，主权是一个奇特的存在。

主权者是国家和全体臣民作为人民的**绝对代表**，后者给主权者的授权是**无限授权**，而非**有限授权**——关于和平/安全的判断是无限判断

国家=公权力代表：

单纯的契约是二者的相互让步，是无法凝聚众人的，不改各方仍然是个体的存在。但如果“两个人共同签订契约，让第三方代表自己”，那么在契约的方面，众人就会成为一个整体。

单纯契约达成的相互力量间的妥协，与他想建立的提供国家合法性的授权关系之间，其实存在不可消解的紧张。

两种建国方式

[理想规范]按约建立的国家，即**政治国家**（2.17）

一定意义上是理想的可能性，即并不真正存在，但认为已经存在的国家应该把合法性建立在契约和授权之上。

“人人平等”的自然状态也是这样按约建立的，也正是一种理想规范。

[政治现实]以力获取的国家，即**自然国家**，分为两种（2.20）：

（1）通过生育，即父母对子女的征服，产生**宗法管辖**

（2）通过战争，即主人对奴隶的征服，产生**专制管辖**

霍布斯与亚里士多德的理论具有很高相似性，但亚里士多德比较规范化，而霍布斯更为忠实于现实。

在逻辑上，二人也不同。霍布斯的关注点在于父亲对母亲、儿女的**征服**，而亚里士多德的重点在共同体，如夫妇间两性繁殖的**合作**，这一点尤其体现在父母-子女关系中。但二人在主奴方面，其实是类似的，只不过亚里士多德也将主奴称为**合作**。

政治国家和自然国家的区别在于：

前者是人们出于**相互恐惧**而建立的，尤其是出于（被留在自然状态的）统治者的恐惧

在建立了社会契约后，人们就已经不必恐惧了。但主权者被留在了自然状态，因此他是最为恐惧的，他的恐惧在现实中就往往体现为军事力量是国家底层

后者则是出于对于统治者的恐惧。

自然国家虽然是以力获取的，但是主权的建构也需要通过契约，比如母子契约或主奴契约（两种臣服契约-与按约建立的契约是不同的，是按力建立的双边契约），从这一点引出政治国家和自然国家的另一个区别：政治国家的主权者是不参与契约的，它的社会契约是被统治者之间的多边契约。

从母权到父权

在宗法管辖中，“如果没有订立契约，那么管辖权便属于母亲”（2.20, 155）

霍布斯的自然状态本就不是自然的，而是异变的政治状态=政治状态-主权者。

所以同理，霍布斯使用政治的逻辑置换了家庭的逻辑，才得到了↓这样的自然状态。

以霍布斯为起点的母权问题：

宗法管辖的第一步是母征服子，形成母权；

但即便是母权，也是需要契约的，在霍布斯笔下是“默认契约”。

*霍布斯、洛克、卢梭共同承认存在天然的母子共同体，霍布斯和卢梭认为父亲会走开，而洛克认为父亲会留下。

第二步是父征服母子，形成父权

社会预设了男性强于女性，于是霍布斯的出了↑的结论。然而，既然自然状态中人人平等，最弱的人也能杀死最强的人，为何男性必然征服女性？

一种可能的“女性主义”解释：

母亲被子女拖累，在自然状态中处于弱势。那么，霍布斯没有提到但是多少预设了这一点：**母爱使得父权成为可能。**

在从亚里士多德到霍布斯的西方政治哲学中，始终存在无法解释的“母爱问题”，暴露出西方人性论古今一贯的男性中心主义立场与实际人性现象的冲突。

在亚里士多德的理论中，父母对子女的爱出自于“自爱”，父母通过将自己遗传给子女而达成不朽，因此父爱、母爱的本质是自爱。但是，根据亚里士多德的形而上学，父亲只提供“灵魂”，母亲提供身体，所以解释不了母爱。

自然国家的缺陷

以力获取的自然国家是由征服+契约建立的，契约是对于征服的法权确认

例如：“被征服者为了眼前丧生之灾，以明确的语词或其他充分表达意志的形式订立信约，规定在允许他保全生命和人身自由时，战胜者可以任意加以使用。”

(2. 20, 156)

然而，被征服者之所以自愿遵守契约，根本原因仍然是征服者的强力；由于不存在超越双方的主权者，订约双方实际上仍然处于自然状态。

(不是规范性意义上的自然状态，而是战争状态)

✧ 按约建立的政治国家，真的能避免这个缺陷吗？

2. 21 臣民的自由

物的自由：

指的就是没有外在阻碍的状况；当阻碍内在于事物自身之中时，并非没有自由，而是没有力量（自由概念的物理化和去道德化）(2. 21, 162)

“人也是物”→人的最高自由也是没有外在阻碍

此处是消极自由 freedom from

而积极自由是 freedom to，达成什么目标的自由；而当贪欲、欲望阻碍人达到自己的目标时，这种“不自由”源于没有力量，此时的“自己”等同于“自己的理性”

人的自由：自然状态的自由

“在其力量和智慧所能办到的事情中，可以不受阻碍地做他所愿意做的事情的人”

(2. 21, 163)

——看似行动不受阻碍，完全自由，事实上可能完全不具有自由

“如果一个自由人躲在洞穴之中，不敢向外走，他自由吗？”

直观地看，他很不自由；但是从外在角度看，他有完全意义上的自由，受制于内在。

臣民的自由：政治状态的自由

“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”（2. 21, 164）

霍布斯（自由主义的开创者）认为只有外在阻碍是不自由，因此法律使人更加不自由，但其实臣民达到自己目的的概率增大了。

✧ 人的自由和臣民的自由，哪一种更加自由？

然而，作为自然人，“每一个臣民对于权利不能根据信约予以转让的一切事物都具有自由”（2. 21, 169），即：**自我保存**

可以在退避的意义上转让自己的无限自由，e. g 杀害别人的权利；但自我保存是不可转让的，因为这是第一义务。

不服从的自由

（1）“如果主权者命令某人（其判决虽然是合乎正义的）把自己杀死、杀伤、弄成残疾或对来攻击他的人不予抵抗，或是命令他绝饮食、断呼吸、摒医药或放弃任何其他不用就活不下去的东西，这人就有自由不服从。”（2. 21, 169）

e. g 犯罪被判死刑，逃跑完全不犯法

（2）“两军交锋时，一方或双方都有逃亡的事情，如果逃亡不是出自叛逆而是恐惧，那就不能认为是不义的行为，而只能认为是不荣誉的行为。根据同一理由，逃避战斗并不是不义，而是怯懦。”（2. 21, 170）

逃兵出自恐惧而非叛逆，没有投敌只是逃跑，那么就不犯法

（3）“如果有一大群人已经不义地反抗了主权者或犯了死罪、人人自知必将因此而丧生，那么这时他们是不是有自由联合起来互相协助、互相防卫呢？当然有，因为他们只是保卫自己的生命。”（2. 21, 170）

起义是不对的，但自由联合、互相防卫是不犯法的。

三层不服从的自由紧扣“自我保存”，层层递进——不是说国家不能追究，而是说这样的情况下，个体与国家间是自然状态，而非契约关系。这样只会更加危险，因为国家就拥有了自然状态下的无限自然权利。

2. 28 主权者的惩罚权

✧ 最重要的主权是惩罚权，惩罚权从何而来？

“施行惩罚的权利不是基于臣民的任何让与或赠与而来的……这一权利并不是赋予他，而是留给他了（it was not given, but left to him）”（2. 28, 241）

建国契约意味着：

所有臣民都放弃了针对一切人和一切物的自然权利，只有主权者保留这种自然权利；惩罚权就是主权者**所保留的自然权利**，而这就是主权

所有臣民都退出了自然，只有主权者停留在自然状态之中，他不仅承载着一个利维坦内部的自然状态，还代表这个利维坦和其他利维坦处于自然状态。

对于受害者，惩罚权是国家提供的服务，是臣服于国家的原因；而对主权者而言，惩罚权只是被称为“权”，但实际上是保留而没有让渡的、自然状态下的

权利。

✧ 惩罚权来自授权吗？

“立约服从就是立约承认并授权（owning and authorising）于主人的任何行为，如果主人由于他拒绝服从而杀死他，或以刑具锁禁起来，或以其他方式加以惩罚，这一切也都是由他自己授权的，不能控告主人侵害了他。”（2. 20, 157）
违背其一贯思想？

“每一个臣民都是主权者每一行为的授权人。”（2. 21. 165）
有不服从的自由，又怎么放任国家惩罚自己呢？——霍布斯的矛盾点

霍布斯主权理论的内在张力

对比 2. 21（臣民的自由）和 2. 28（主权者的惩罚权）：臣民自我保存的自然权利是无法让渡的，但是主权者必须拥有惩罚权，才能克服自然状态、构建政治状态。

因此，虽然从理论上讲，主权是授权的结果，但是具体到主权者针对“我”的惩罚权，恰恰不是“我”授权给主权者的结果，因为“我”本来就没有伤害自己的权利（这是违背生存自然法的），更无法将此权利授权给他人了。

主权者与个体臣民之间，还是纯粹自然状态下的双边协议；而臣民之间的是政治状态的多边协议。

结果便是：

在最根本的惩罚权问题上，主权的真正逻辑并非授权和代表，而是转让（退避）；每一个臣民与主权者的最深层关系，仍然是征服性的自然权利。

严格来说，杀害主权者的行为并不犯法，因为个体臣民和主权者之间没有契约。

主权者的位置

主权者是授权所创造的拟制人，是技艺的产物；然而，主权者发挥作用的方式，恰恰是代替所有人承担自然。主权者是介于自然与技艺之间的临界性存在。

霍布斯在《论公民》的开篇写道：both sayings are very true; That Man to Man is a kind of God; and that Man to Man is an arrant Wolfe

一方面，主权者承载着利维坦这个“可朽之神”的灵魂；另一方面，主权归根结底又是“人对于人是狼”的自然权利。主权者凝聚着人性所能企及的神性和人性无法摆脱的兽性，他是自然状态和政治状态的边界，同时承担着人性的最高和最低极限。

——霍布斯建立了一定意义上自相矛盾的政治图景，而卢梭力图通过消解主权者的存在、建立人民主权解决了这一问题。

卢梭——论人类不平等的起源

论人类不平等的起源-第 1 讲

中世纪的既有秩序瓦解之后，卢梭、霍布斯共同面对的是重建社会秩序，否定人的彼岸，回归人真实的自然权利 **natural right**（欲望、权力、情感）之中

——“不能唱宗教的高调，不能预设人都是谦谦君子，回归人性，统治才能稳固。”

但到了卢梭这里，认为基于 **desire of power after power** 的政治秩序也并不稳固，因为这将导致不平等 **inequality**——不是简单社会、经济、政治上的不平等，更多是人内心情感上的不平等[超越他人的内卷心理]

“**amour proper**”概念，中文不恰当地译为“自尊”

非历史进步论，并不一定后思想家优于前者，也不存在自在的优劣秩序

卢梭所面临的问题，其实就是霍布斯、马基雅维利等人给社会开出药方的副作用——过多的自然权利会导致什么后果？首先就是人类社会道德伦理彻底瓦解的危机。

一、卢梭的生平、著作和基本思想

1. 生平 (1712-1778)

(1) 卢梭与日内瓦、巴黎

早年丧母，父亲不给他上学，后由于债务一走了之

寄养于舅舅家，与表哥走出城门外后开始乞讨流浪，被华伦夫人收养-后为情人
后离开华伦夫人，到达巴黎

(2) 卢梭与伏尔泰和百科全书派（狄德罗、达朗贝尔等）

狄德罗地位很高，抨击天主教会，被捕入狱

卢梭去狱中探望狄德罗，路上偶然读到第龙门学院征文“论科学与艺术是否有助于人道
德风尚的提高”（百科全书派有倾向性的提问）

与狄德罗商讨后反其道而行之，认为无利，而是败坏与堕落，夺得首魁

一方面与百科全书派建立良好关系，在对王公贵族的批判上达成一致，另一方面也埋下了分歧的种子——狄德罗等众人仍持有传统启蒙运动的思想，认为科学、艺术、理性能给人带来自由、平等与解放；而卢梭则远远超前，看到现代文明带来的新问题“不平等”。

几年后，第龙门再次征文：“论人与人之间的不平等是否为自然法所允许的”，即“少数服从多数”道德上是否正确——卢梭《论人类不平等之起源与基础》，与百科全书派、启蒙运动思想家决裂的开始。

伏尔泰——“学术界的沙皇”，歌剧、戏剧享誉上层

卢梭与法国大革命：

相关：

“人生而自由，却无往不在枷锁之中。”

→一切政治秩序都不平等、不公正→革命的炮灰[今天仍是左翼工具]

不相关：

(1) 卢梭反对激进革命的方式

(2) 卢梭并不支持直接民主，更倾向于贵族制的民主

2. 著作：

《论科学和艺术》（《一论》）、《论人类不平等的起源和基础》（《二论》）、《论政治经济学》、《社会契约论》、《爱弥儿》、《新爱洛绮丝》等。

卢梭将《二论》寄给伏尔泰后，收到回复：“我已经适应了直立行走，不想再回去过那种四脚爬行的日子。”卢梭非常敏感，受到极大伤害，二人交恶。

后葡萄牙里斯本大地震，伏尔泰写作长诗讽刺教会人士，“有上帝的话为什么还会让这么多人死去？”卢梭一贯乐于为神义论做辩护，写给伏尔泰绝交信，最后一句话“伏尔泰，我恨你！”之后发布了《爱弥儿》等一系列批评法国天主教的内容，被列为禁书，晚年遭受迫害，巴黎法院下达死亡判决书，卢梭流亡英国，受到休谟 **Hume** 帮忙但猜忌之。

《新爱洛绮丝》影响深远，十分动人——罕见的学术天才

音乐家、植物学家……

3. 基本思想

(1) 卢梭对于现代性和现代文明的批判[破]

包括现代理性主义哲学、现代自然科学、现代自然法道德哲学等

“现代文明导致了人类社会的自我分裂——人不再是一个完整的人，受到内在冲突的张力。”

人的整全性的丧失：人的内在冲突与分裂

身份的不兼容：[洛克]资产者（bourgeois）和公民（citizen）

↑二者一定有一个是外在的

麦克斯：概括洛克，占有性的个人主义，用“资产”定义人

↑马克思的批判：“占有更多东西”成为了生活的全部

欲望和义务：desire of power/道德义务 自然欲望/自然法

知识与德性：“艺术是否能促进道德风尚”、“无教不成人”

——卢梭：有德性的人往往是无知的、非反思的，e.g 封闭原始乡村的人

越有知识越堕落-“精致的利己主义者”

预示着康德关于人的自然（现象）与自由（本体）的区分。

(2) 卢梭对于人类文明本身的批判[破]

文明本身就是对人的自然本性（自然人）的败坏，是不自由、不平等（不正义）的枷锁。

Man was born free, and everywhere he is in chains. Many a one believes himself the master of others, and yet he is a greater slave than they.

(The Social Contract)

枷锁往往不是政治制度，而是内心欲望；人总会败坏自然↓

Everything is good as it leaves the hand of the Author of things; everything degenerates in the hands of man.

(Emile)

(3) 卢梭的解决方案[立]

返回古代：斯巴达和罗马共和国

斯巴达：优良政体的典范，伯罗奔尼撒战争中的正面形象

受19世纪带有自由主义意识形态的历史学家影响，雅典被确立为民主的源头，反而颠覆了斯巴达。Plutarch《名人传》中给予斯巴达极高的评价，认为罗马共和国和斯巴达的共性就是人第一位是自由平等的公民，而非资产者。这对卢梭影响很大，卢梭也认为这也应是现代社会的正确选择。而在卢梭看来，自己的祖国日内瓦共和国最符合这一范式，因此在《论人不平等的起源与基础》一书中将献词献给日内瓦共和国。

——但后来《爱弥儿》在新教的日内瓦也被列为禁书，卢梭一怒之下写作长信《山中书简》，怒斥日内瓦共和国为极其败坏、腐败的现代国家——名义上是自由民主平等，其实掌握在大资本家与贵族手里，后者运用宣传工具统治国家。

返回自然：

返回文明之前的自然或野蛮状态（《二论》）[现代浪漫主义的思想源头之一]

远离世事，e.g 梭罗《瓦尔登湖》受其影响

返回文明社会中的自然（《爱弥儿》）[对蒙台梭利（Maria Montessori）的影响]

现代文明中，人如何不受外在社会影响，保持独立性——对现代教育思想有重要影响

e.g 蒙氏幼儿园

在《社会契约论》中提供了第三种方案：建立共和国

上为同学同期教授另一场卢梭讲座的相关笔记，与课程（考核）内容不直接相关

前言

（一）卢梭其人

卢梭（1712-1778）——生于 18 世纪、启蒙运动的时代

卢梭不是专业的哲学家，但他留给历史最重要的作品都是哲学作品，尤其是政治哲学作品，而且他之后还被法国大革命追认为精神导师。因此，卢梭留存于历史的形象确实是一位哲学家。然而，在卢梭的生平之中，他的音乐、戏剧成就却是更为明显的。

卢梭出身平民阶层，经历坎坷，从小没有接受过系统化教育。虽然受到过华伦夫人的教育，但在哲学领域上，他完全是通过阅读柏拉图、霍布斯等著作自学成才的。

然而，即便没有受过规范化的哲学教育，卢梭所关注的议题仍然击中了西方哲学的核心，即自然和文化（政治）的关系。卢梭自觉地承担了对这个话题的探讨，并给出了近乎极致的答案，影响了其后整个政治哲学的脉络。

→卢梭的文本特征：

卢梭的写作不像专业哲学家一样，比较规整、带有论述性体系，而是带着强烈的文学性、叙事性。特别是《论不平等》一书，是夹叙夹议的，事实上也非完整的逻辑论证，而是讲述了一个人性的故事。

所以，卢梭的论述大多以生动的描述为主，带着一定修辞色彩，而他的思想则隐藏于文字之中。因此，在关注论证的同时，也需要关注卢梭的叙述与修辞试图营造出的“自然状态”与他心目中人类历史的故事。

（二）从封面出发，看《论不平等》

↑ 1754 年《论人类不平等的起源和基础》原版封面——“返回平等的世界”



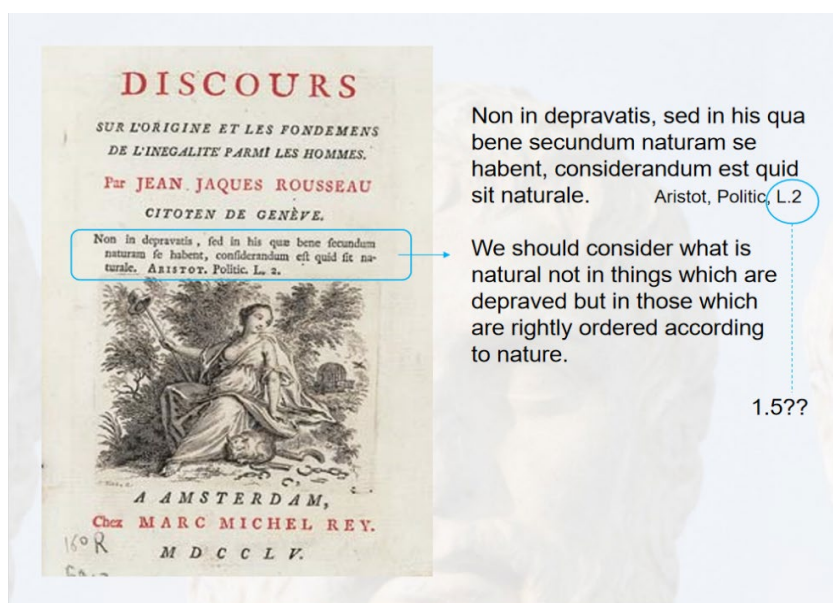
图中描绘了欧洲殖民者与传教士向非洲土著灌输基督教文明，试图带入习俗与制度，土著人却逃走了，放弃了欧洲的文化，解开身上的基督教文明枷锁，回到了自然状态。这一定程度上描绘了卢梭的理想——歌颂自然、批判文明。

这种思想不是卢梭的首创，而是欧洲革命前夕的一股思潮——不满于现存的文明秩序。同时，自地理大发现以来，欧洲在对美洲、非洲的蛮族部落进行掠夺的同时，文化人也开始了“野蛮民族是否更为纯真”的想象。卢梭既受这种思潮影响，又为其注入了最有代表性、最有影响力的力量——《论不平等》一书。

“Non in depravatis, sed in his qua bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale.

We should consider what is natural not in things which are depraved but in those which are rightly ordered according to nature.

如果要研究自然，就应当去思考秩序井然的、健全的自然，而非那些败坏的自然。”



引用的这一段本应该在《政治学》第1卷第5章针对“自然奴隶”的论述之中，亚里士多德说要“回归自然、研究自然界的种种统治秩序”，而他所指的“健全的自然”是“灵魂统治身体、理性统治欲望……”然而此处，卢梭却标注引用来自第二卷。

之所以引用这段话，

一方面是因为，在一定意义上卢梭继承了亚里士多德的“自然”观念：

霍布斯贬低自然、推崇技艺，认为自然是无序的战争，技艺才能创造秩序。卢梭与霍布斯不同，偏爱古典哲学，赋予“自然”以规范性的内涵，将其作为健全的标准。

但另一方面，卢梭用“自然”观念支撑的政治哲学，却与亚里士多德完全相反：

以批判主奴关系为核心，提倡人人平等，以“平等”为原初，作为“自然”的规范性。因此，此处卢梭用亚里士多德的概念，反对的正是古典政治及一切不平等政治背后的核心观念——“不平等”。

一、《论不平等》：序一第一部分

（一）序——对标《利维坦》的前言

“（我们要认识自己，）如果我们不从认识人类本身开始，怎么能够认识人与人之间不平等的起源呢？”（72）

↑ 不经意地揭示出，人性论/政治哲学的奠基性关系

卢梭自觉的、西方政治哲学的架构：

将人与人间不平等的起源视为政治哲学的核心话题，而理解人性是不平等的前提

因此，卢梭的论述回归德尔菲神谕：“认识你自己！”，对此给出了解答。然而就德尔斐神谕依旧存在一层复杂性。

✧ 主体论的哲学自省（古典） vs 对象化的科学研究（现代）

“认识你自己”在古典哲学中的含义，是一种主体论的哲学自省、对人性的分析。

cf. 苏格拉底：“未经省察的人生不值一过。”

cf. 霍布斯：“对内心的省察可以折射出全人类普遍的本性。”

虽然以科学化的形式描述、推论，但其中最核心的、对于人性的观察，就取决于哲学家对内心的挖掘，而非对外界对象的研究。

但卢梭开启了一种新的可能：《论不平等》具有一种很强的倾向性，要将人作为对象来研究，甚至近似于人类学研究。这其中就涉及到许多殖民地的蛮族、欧洲旅行者的见闻……因此，卢梭的成书类似于人类学家/社会学家做田野调查得出的经验研究。

卢梭个人反对启蒙运动，与巴黎的启蒙运动哲学家决裂，主观上想要回归古典，但他真正阐述的思想其实摆脱不了现代启蒙运动的色彩。就像他说想要回答“德尔斐神谕”，然而其作品却是将人当作对象的、鲜明的启蒙运动作品。

“我们要从人类现有的本性（present nature）中辨别出哪些是原始的（original）、哪些是人为的（artificial），同时还要看清楚现在已不复存在、过去也许从来没有存在过、将来也许永远不会存在的一种状态（我们必须对这种状态具有正确的观念，才能很好地判断人类现在的状态）”（74）

在古典哲学之中，nature 是与 artificial 对立的。然而，卢梭却认为 nature 中包含着 artificial，自然与技艺并不冲突，用 original 的概念替代了古典意义上与“技艺”相对立的“自然”概念。

亚里士多德的自然是静态的，是“目的”，一定要是发展的、完善的自然才是“自然”。

v.s 卢梭将 original+n*artificial 的结果依旧视为“自然”，只不过是“败坏的自然”。在卢梭的理论中，自然是动态的，自然体现为从 original 逐步发展为 present 的过程，这一历史性的演变才是真正的自然。

“与其说人性是永恒不变的本质，不如说人性是历史中不断变化的可能性、潜在性。”

古典哲学：人性存在一种“完善” v.s 卢梭：人性没有固定的“完善”

卢梭认为，人性的本质就是“可完善性”，因此人性的本质一定要从历史中去寻找。紧接着他说，如果要认识人性、辨别自然，就必须回归自然状态。

卢梭自我意识并明确交代，这一状态可能是“现在已不复存在、过去也许从来没有存在过、将来也许永远不会存在的”、是虚构的，这与霍布斯相同。但卢梭却非常细腻、生动地描述了这一自然状态，因此尽管他反复提醒“自然状态”可能只是一场思想实验，但他对于后世的影响，却集中于“自然状态好像是真实的历史”。

“但是，认识人性是非常困难的，就如同格劳科斯的雕像……”

✧ 格劳科斯的雕像：援引柏拉图《理想国》611b-d

柏拉图原意：

“人的灵魂就像格劳克斯的雕像，非常神圣，后来经过风吹雨打，变得残破，海水侵蚀、水草弥漫，格劳克斯变得丑陋，这就像是灵魂进入了身体，身体污染了灵魂。”

→静态的、结构性的

v. s 卢梭有意识的改编：历史的原初和后来的演变→以满足自然历史化的意图

“人类心灵最初的和最简单的活动……一个原理使我们热烈地关切我们的幸福和我们自己的保存（自爱）；另一个原理使我们在看到任何有感觉的生物、主要是我们的同类遭受灭亡或痛苦的时候，会感到一种天然的憎恶（怜悯）”（78）

自爱=自我保存，怜悯=在自我保存的前提下，对同类受苦的憎恶

☆ 如果说“自爱”是自然的，“怜悯”似乎是社会性的，以社会关系/社会交往为前提。但“自然状态”没有社会性，为什么有怜悯呢？

怜悯是从自然走向社会的过渡

“所以人类的各种制度，骤然一看，好像是奠基在流动的沙滩上的一种建筑物。我们只有对这些制度仔细地加以研究；只有去掉这种建筑物周围的灰尘和砂砾，才能见到这一建筑底层的不可动摇的根基”（80）

一般认为，↑预示着未来的革命。卢梭同同时代的很多其他欧洲人一样，认为当下欧洲传统的等级制秩序不可持续，之所以不可延续，恰是因为“不平等”。只有看到自然状态、看到平等，才能建立平等的、牢固的社会。

→卢梭的任务：

以原初的自然状态（original nature）为全新的政治社会（new society）奠定规范性基础

在《论不平等》一书中提出了原初的自然状态，而在《社会契约论》中建构了全新的政治社会，这一转变又需要对公民的教育来实现，而教育由《爱弥儿》指导。

——所有著作都围绕着这一核心任务展开←所有政治哲学家共享的目标

卢梭：推翻旧的“不平等”，为政治、主权奠定新的基础

v. s 霍布斯：推翻旧有思想，承认政治本身是“以力征服”建立的，但认为有必要再重新建构一套逻辑为现有政治作为合法性支撑，进行替换而非革命

所以，对于霍布斯而言，政治是静态的。然而对于卢梭而言，人性就在于历史，历史就在于潜能，潜能就在于变化——历史性因素的夹杂使卢梭的思想带来了现实革命的可能，因此卢梭思想为革命政治奠定了基础，对现代政治格外重要——现代政治都是革命政治，在这个意义上，现代政治都是卢梭的后代，而不是霍布斯的后代。

（二）标题和前言

第戎学院征文：

《一论》：

《论科学和文艺是否有助于敦化风俗》

基本立场：科学和文艺败坏人性、污染自然——不够成熟

《二论》：

第戎学院出的题目：何谓人类不平等的起源？它是否为自然法所允许？

卢梭修改后的标题：论人类不平等的起源和基础

[删去了卢梭认为不存在的自然法]

卢梭认为，自然法是一个矛盾的概念，自然就是自然，有了法就是社会、政治了。因此，他删去了“自然法”这一概念，就已经标志着他要寻找**纯粹的、完全没有法则的自然**。

如果说有“法”，则承认有内心的法则，即自爱、怜悯的物理法则，但没有霍布斯的“和平”、“契约”、“正义”等概念。

回到真正的自然状态：

“研究过社会基础的哲学家们，都认为有追溯到自然状态的必要，但是没有一个人曾经追溯到这种状态……其实是把从社会里得来的一些观念，搬到自然状态上去了；**他们论述的是野蛮人，而描绘的却是文明人。**” (82)

批判了以霍布斯为核心的政治哲学家，“论述的是野蛮人，而描绘的却是文明人”

但事实上，霍布斯根本没有力图描述野蛮人，只是描述了减去主权秩序的文明人，这样的文明人间形成了战争状态。此处的文明体现在丰满的人性需求，不只有自爱和怜悯，还有疑惧、野心、血气、轻视、思维序列……而卢梭力图回到纯粹的自然状态。

✧ **自然状态是历史还是观念？**

“不应当把我们在这个主题上所能着手进行的一些研究认为是**历史**真象，而只应认为是一些**假定的和有条件的推理**。这些推理与其说是适于说明事物的真实来源，不如说是适于阐明事物的**自然(nature)**” (83)

思想实验，不阐述真实的历史，而是**自然的可能**

问题在于，卢梭给出了**历史化的叙述**，开启了**政治哲学的历史化**，也是“历史”这一概念的始作俑者，尽管他自己并不完全认可。

✧ **倾听“自然”：**

“啊！人啊，不论你是什么地方人，不论你的意见如何，请听吧！这是你的**历史**，我自信我曾经读过它；但不是在你的那些喜欢撒谎的同类所写的书籍里读的，而是在永不撒谎的大自然里读的。出于**自然**的一切都是真的；只有我于无意中掺入的我自己的东西，可能是假的” (84)

比较《利维坦》引言最后一段：

“要统治整个国家的人必须从自己的内心进行了解”

一方面，卢梭与霍布斯具有相似性：

回归《利维坦》的论证逻辑，推进了《利维坦》的前言

《利维坦》：研究自己的内心，以得到普遍人类的本性→不要停留/局限于个体的独特性

v. s 卢梭将“内心”换成了“自然”，认为研究自然就是倾听内心的自然，只要足够深入，就可以读出人性的历史，摆脱卢梭的个体性。

另一方面，卢梭与霍布斯不完全相似：卢梭重视历史

✧ 卢梭的方法究竟是**哲学**自省还是**科学**（≈人类学）研究？

另有一种解读，认为卢梭的“自然”意指对很多旅行者对蛮族部落记录的引用，但这不改变，卢梭的研究方法在更深层面上仍是哲学自省的，而不是科学、人类学的。虽然他在注释中给出了一系列的“科学”事例，但卢梭用了一整套哲学脉络串联起科学素材，而这种思路来自于他的**哲学内省、他对于人性最根本的理解**。

在这一点上，卢梭与霍布斯一样，都是挖掘内心所得的。霍布斯叩问内心，得到了“恐惧”，而卢梭内心是对于孤独而自足的状态的渴望。在一定意义上，

当卢梭走出日内瓦，到城市乡村四处游荡，读书、做手艺活以谋生，他本是孤独而自足的，然而当他走到败坏、肮脏、嘈杂的巴黎，看到厌烦的文人沙龙，他失去了这种自足。因此，他渴望回到自己描述的自然状态。

但另一方面，他认为自然状态在“自尊”产生的那一刻走向败坏。这种渴望他人的崇拜、认可、羡慕的“自尊”，其实就是一种社会性的渴求，在一定意义上，这就是卢梭对古典哲学中“血气”的继承。只不过由于卢梭的天性，这种“血气”减弱了攻击性，不是征服、野心，而是为人崇拜。某种意义上说，卢梭参加各种征文、语言辩论、离开巴黎，其实都是这种“自尊”的体现。

所以卢梭在《论不平等的起源与基础》中讲的故事，根本上是“一个人如何从孤独而自足的自然状态，后来却丧失了这种自足性，走向社会、走向对他人的依赖和渴求”的关于人性的故事，这其实也是卢梭作为个体的生命的故事——他“从童年的日内瓦，走向败坏的巴黎”的生命故事。

在这个意义上，卢梭通过其优秀的叙事技巧和修辞能力，将其对于内心的挖掘强加于巴黎、强加于时代、甚至强加于整个政治哲学传统。所以，这完全是卢梭作为哲学家的自省及其灵魂的力量，而非科学研究的支撑所得的。

当然，这并不意味着西方政治哲学都很主观，各个政治哲学家各自建构理论，这完全是偶然性因素。相反，哲学家们虽然都有个体的色彩，但都在试图得到普遍的人性观察，揭示某种普遍性的规律，他们的哲学理论都从某个角度击穿了普遍性。而且他们之所以可以有历史影响力，也是因为打动了大多数人。

政治哲学与物理学不同。在物理学研究之中，不需要物理学家自身的个性，只需要原理真实，就是客观存在、不容反驳的，是外在存在意义上的原则。然而政治哲学与之不同，政治哲学研究的本就是人，人的世界本就受制于不同的性情和选择。以卢梭为代表的政治哲学家将个人的性情加以普遍化，本就是人类政治现象的内在组成部分，实现了个体性、个别性、普遍性的解读，通过强大的思想和表述，参与了历史也塑造了历史。这是《论不平等》一书极其重要的面向。

更不必说，回归这一问题，卢梭对于“人类的故事”的阐述，因为历史化而褪去了哲学理论的规范，显现实践的色彩，最终成为革命的武器，真正地影响了整个历史。因此《论不平等》不仅是政治哲学思想史的转折点，也是政治历史和人类历史本身的转折点。

（三）第一部分

第一部分可以分为两节：

“直到这里为止，我只从物理（physical）方面对人进行了研究，现在让我从形而上学（metaphysical）和精神方面来对人加以观察”（96）

卢梭将博物学、人类学的证据全部放在注释之中，这些事例并不一定科学。虽然卢梭并不是专业的哲学家、科学家，但他或许意识到了旅行家的见闻并不可信，但这并不影响他正文中对人性的剖析，他的哲学论述并不依赖于科学证据——哪怕这些全是错的，也不影响他在正文中提出的对人性的理解是强有力的。

1. 自然人的物理方面

人是最优越（=没有本能）的动物

“他的构造却比一切动物都要优越……分散于各种动物之中的人们，观察了而且模拟了它们的技巧，因而逐渐具有了禽兽的本能。此外，人还有这样一个优点：各种禽兽只有它自己固有的本能，人本身也许没有任何一种固有的本能，但

却能逐渐取得各种禽兽的本能” (87)

人的优越性就体现于人没有本能,而具有无穷的潜力——这段论述主要有两个层面。

浅层上,人确实很强,在于其他动物的斗争中占据上风。

更深层上,是人性本质上的优越,这体现在人没有固定本能,但可以学会别的本能——这恰恰意味着人类的“弱”,但背后又是另一种“强”,可以学会很多本能的自由。

人是最自足(=没有社会)的动物

作为个体的人有能力抵御一切外在(野兽)和内在(幼弱、衰老和疾病)的危险(87 ff.)

自足性:自然人不需要社会,作为个体也可以抵御一切外在和内在的危险

在自然状态下,就如斯巴达一样优胜劣汰,无论是幼弱、衰老还是疾病,都不妨碍人作为一个物种的存续,因此人完全可以作为个体,在自然状态自足存在下去。

[一个反驳]

主流的理解是,人的优越恰恰就在于人可以团结起来、进行大规模社会组织。正如荀子说:“人,力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?人能群,而彼不能群。”

然而卢梭恰恰想要论证,人没有社会一样可以自足,这其实是他给自己造成的巨大困难,也正是他力图论证的。

人类的优越和自足,集中体现为人类的食谱

2. 自然人的形而上方面

自由意志(free will)

“在禽兽的动作中,自然支配一切,而人则以自由主动者的资格参与其本身的动作。禽兽根据本能决定取舍,而人则通过自由行为决定取舍。因此,禽兽虽在对它有利的时候,也不会违背自然给它规定的规则,而人则往往虽对自己有害也会违背这种规则”(96)

“以自由主动者的资格参与其本身的动作”:人可以自由选择

v. s 动物:外界刺激=条件反射、刺激-反应的机械法则=行为→不是真正的自由选择

↑现代哲学以来非常流行的观念

笛卡尔:所有动物,包括人的身体都是机器,服从机械原理,但人有选择,即自由意志。

——鲜明的二元论图景:人受制于机械作用,但意志力是纯精神的选择

笛卡尔“心物二元论”:

世界存在着两个实体,一个是只有广延而不能思维的“物质实体”,另一个是只能思维而不具广延的“精神实体”,二者性质完全不同,各自独立存在和发展,谁也不影响和决定谁。

“自然支配着一切动物,禽兽总是服从;人虽然也受到同样的支配,却认为自己有服从或反抗的自由。而人特别是因为他能意识到这种自由,因而才显示出他的精神的灵性。因为,物理学能够在某种意义上解释感官的机械作用和观念的形成,但是在人的意志力或者勿宁说选择力方面以及对于这种力的意识方面,我们只能发现一些纯精神性的活动,这些活动都不能用力学的规律来解释”(97)

卢梭：最法国的非法国人，康德：最德国的德国人

→康德非常喜欢卢梭，是因为卢梭非常推崇自由意志，在二元论的图景上与之不谋而合

霍布斯：人也是机械论的动物，没有自由意志→靠力与运动组织的政治哲学，不追求自由

卢梭：人不是机械论的动物，有自由意志→追求内在的、精神性的自由

可完善性 (perfectibility)

“另外有一种区分二者的非常显明的特质则是无可争辩的，这种特质就是自我完善化的能力。这种能力，借助于环境的影响，继续不断地促进所有其他能力的发展，而且这种能力既存在于个人身上，也存在于整个种类之中” (97)

在环境影响下不断的、无限的可完善性

-是不是获得自由就是可完善了呢？

-不是，自由不是具体得到的某种状态，而是一种任何时候都保存的能力。何谓“自由”？就是可以摆脱当前状态的能力。

因此，可完善性是与自由相配合。可完善性想要达到的正是自由，而自由想要达到的只是维护自身，永远守护可以达到想要状态的能力。因此，人没有目的、没有自然完善，人永远在历史之中，人永远有自由。

霍布斯：和平就是目的——政治意义上的自由主义

v. s 卢梭：实现和平也可能不自由，应保持人性意义的自由本质——精神意义上的自由主义

即便是《社会契约论》构筑的共和国，也不是人性的目标，是政治的目标，而这个政治的目标也是为了保证人性可以永远保持开放性的自由。这种对自由的追求，才是现代政治之为革命政治的力量之所在。所谓“现代政治是革命政治”，并不是要建立一个新的政治秩序，而是要永远保持不断革命的可能性、无限革命的维度。这就是现代政治以共和主义（e. g 阿伦特）为代表所重视的——政治永远无限运动地走向革命，即便不是流血的革命，也要有永远运动的力量。

“这种特殊而几乎无限的能力，正是人类一切不幸的源泉；正是这种能力，借助于时间的作用使人类脱离了它曾在其中度过安宁而淳朴的岁月的原始状态；正是这种能力，在各个时代中，使人显示出他的智慧和谬误、邪恶和美德，终于使他成为人类自己的和自然界的暴君” (98)

值得注意的是，可完善性是中性的概念。

在卢梭的理论中，可完善性最先的发挥是让人变强，让人变得优越和自足，这一点是通过对食谱的叙述实现的；接着又让人“变坏”，令人走出了自然状态，走向社会、对他人的渴求。

✧ 自由意志/可完善性的关系？

微观/宏观：

自由意志与可完善性是一体两面的，自由意志是一时一地的具体选择，是“即便违背本能，也可以这样选择”的自由，但无穷无尽的、微观的自由意志的选择累加起来，就形成了完善性的表现，构成了新的人格。

以食谱为例

人类的食谱：天性食素，后来学会了食肉，成为杂食动物

在卢梭看来，人作为杂食动物是人最大的优势之一。

“对肉类的嗜好，并不是人的天性……当荒芜不毛的土地不再供给我们任何东西的时候，我们为了保全生命就只好违背自然，吃掉我们可怜的同伴”

↑文学化的解释

从牙齿和肠胃判断，人类最初是素食动物；人类天性是和平的；

——《论不平等》英文 21 页注释 4

——为什么要坚持人是吃素的呢？

——因为卢梭力图论述人最深的天性是和平的，而肉食动物都很残暴。换言之，这一结论完全基于卢梭对人性的设想，而非“科学”的经验证据。事实上，现代科学倾向于认为，人是食肉动物，经过农耕等技术的发明逐渐演化为杂食动物。

从生育和哺乳来看，人类最初是素食动物；肉食动物在生育和哺乳方面具有优势，这极有可能是人类学会食肉的原因。

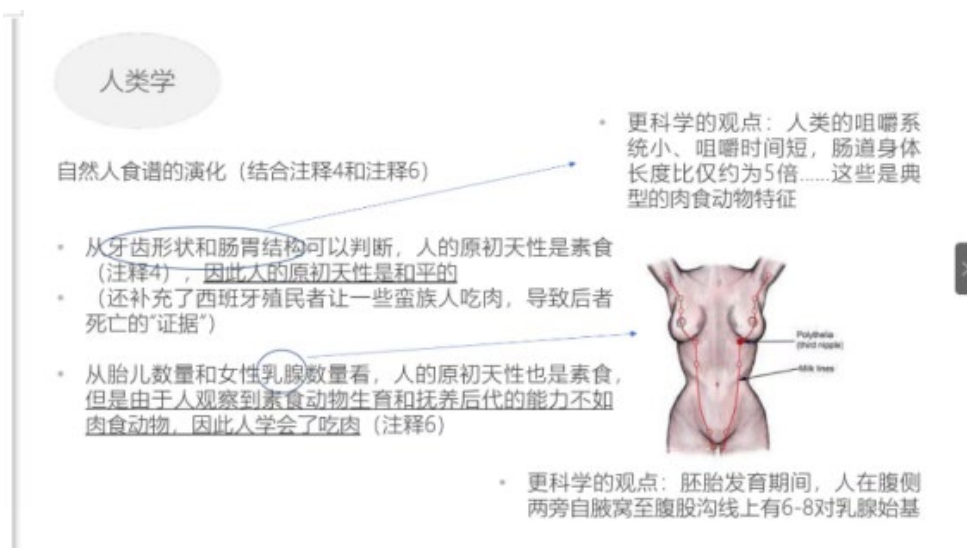
——英文 23 页注释 6

既然人吃素、很和平，为什么还要吃素呢？

——因为吃肉在生育和哺乳方面有巨大优势——人的自由意志与可完善性发挥作用的体现。

这一套理论看似是进化论，其实一定意义上也参与、影响了后来进化论的成形。但另外一个意义上，他的理论比进化论更为深入，真正关涉的主题是人性本身的变化——从自爱、怜悯走向自尊、社会的变化。这才是人真正的演变，才是人性的进化。所以，卢梭不是生物学意义上的进化论。

动物无论怎样进化，不外乎身体的改变和器官的进化，都没有改变本性，没有改变进化前后动物要实现的是同样的目的——一个体生存与种族繁衍，至多再包含感官的快乐。然而，人进化出了自尊、社会、精神文明，是精神意义上的进化。因此，卢梭的可完善性，是人性的演变，是人性从 original 不断获得 artificial、获得新内涵的演变，这是动物如何都无法得到的。在这个意义上，只有人具有可



针对注释 5-更加科学的观点：

人类食谱进化不能参考牙齿形状和肠胃结构→二者很容易进化、演变

for example, 人类对食物有烹饪、合作、储存等处理，不需要那么锋利的牙齿？

针对注释 6-更加科学的观点：

人更像是肉食动物

论证意图：

因为要论证人天性是和平的，而将人假设为“天性更和平”的素食动物

又因为“学习能力”，认识到吃肉有优势，所以变成了杂食动物→优越性

完善性，也因此只有人可以变成人。

关于人类食谱的演变，两部著作给出了不同的猜测，但都强调自由和可完善性带给人类的优势。

补充：《爱弥尔》第四卷，“一个萨瓦牧师的自白”

借用牧师的自白，自述了哲学体系。

“我愈是对自然力的作用和反作用的互相影响进行观察，我愈是认为，我们必须一个结果接着一个结果地追溯到某种意志中去寻找第一原因……有一个意志在使宇宙运动……这个能自行活动的存在，这个推动宇宙和安排万物的存在，不管它是谁，我都称它为‘上帝’”

(389-395)

在论述自由从何而来时，卢梭先讲的是“上帝”

二元论的图景：“宇宙中别的东西都是自然力和反作用力，却有“上帝”是第一推动者、是自由意志、是第一原因”

亚里士多德式的推论：

如果一切都是推动与被推动，追溯运动的起点，无穷无尽地倒退，每个推动都需要另一个推动者，那么一定存在不是“推动与被推动”的“自然力”的第一推动者——第一推动者就应是自由意志。正如同亚里士多德得出了第一推动者，卢梭得出了上帝。

“没有哪一种物质的存在其本身是能动的，而我则是能动的……我有一个身体，其他的物体对它发生作用，而它也对其其他的物体发生作用，这种相互作用是无可怀疑的；但是我的意志是不受我的感官的影响的，我可以赞同也可以反对，我可以屈服也可以战胜”

(400)

上帝创世的意志，在人身上就是自由意志

→ “我的身体是自然的作用与反作用，但我的意志却可以反对也可以赞同”

→ “人是自由意志”的基督教学说在卢梭的理论中的体现——人是上帝的形象

卢梭“自然人”的形象，包含着卢梭对神性的理解，并不是简单地要将人化约为动物或野兽。所以，自由意志/可完善性的概念可能是卢梭继承古典哲学中最完善的，和古典哲学家一样，卢梭的自然概念旨在为政治哲学提供规范性基础：

依靠天性拥有的自由意志和可完善性，人们从自然走向社会、走向败坏（《论不平等》第二部分），但同样也是依靠自由意志和可完善性，人们也必定能够改造社会使之符合自然，符合自由（《社会契约论》）

——改造后的社会，不是新的稳固秩序，而是要不断革新、以捍卫人的自由。所以在《社会契约论》的最后，卢梭写道，人民要定期开会，来讨论政府是否还有必要存在。所以，他并不接受一个完全稳固、一劳永逸的政治秩序，而是追求不断运动、不断革新、不断调整的自由。

然而，在卢梭思想中，自然作为社会的规范性标准，自身却是非社会的；完全的自然人是孤独而自足的，完全符合自然的生活是一种纯粹属于个体的生活。

从自然人的刻画来看，非社会性非常之强、甚至被推向了极端。卢梭却又声称，这样非社会性的自然规范为社会奠基——这种矛盾性的思想究竟如何成立？

人性的孤独的自足，还不仅不只是想象的自然状态，也可以是现实的状态。

《论不平等》讲述了人类的历史，特别是**人性的开端**，这在很大程度上是一

种想象。

“野蛮人最初所具有的只是一些**纯动物性**的能力……他的欲望决不会超出他的生理上的需要……**只有对自己当下存在的感觉**，丝毫没有将来的观念”

(98-101)

强调动物性和当下存在感[更加根本]

“活在当下”并不与自由/可完善性相矛盾，自由是可以选择、可以变成新的样子、可以不断被完善，但不一定非要有计划、有意识地走向未来。至少在野蛮人身上，可完善性在每个当下应用于人、发挥作用，而非有意识的过程。

所以，野蛮人只有当下的存在感，这就是“自足”之所在。

同时，卢梭还特别热衷于讲述他自己的个人历史。他晚年的很多自传性质的作品，尤其是《孤独漫步者的遐想》中，讲述了卢梭如何**离开社会、返回孤独自足的状态**。

“只感到自己的存在，同时单凭这个感觉就足以充实我们的心灵：只要这种境界持续下去，处于这种境界的人就可以自称为幸福……这就是我在圣皮埃尔岛上，或是躺在随波漂流的船上，或是坐在波涛汹涌的比埃纳湖畔，或者站在流水潺潺的溪流边独自遐想时所常处的境界。在这样一种情况下，我们是从哪里得到乐趣的呢？不是从任何身外之物，而仅仅是从我们自己，仅仅是从我们自身的存在获得的；只要这种境界持续下去，我们就**和上帝一样**能够自足。”

(The Fifth Walk)

一方面，两段文本是对称的，一个是人类历史的开端，一个是卢梭个人历史的结尾，二者是完全呼应的。因此，卢梭在讲人类历史开端的“自由人”时，实则是将自身生命最终的追求投射于自己的理论之中，这不是一个科学研究，而是一个自我投射（哲学自省）。

✧ 卢梭的自由人，到底是一个怎样的形象？

在《论不平等》的第一部分，卢梭说原初的自然人像动物；

比较伏尔泰对卢梭的批评：

“先生，我收到了您的反人类的新著……从来没有人用这么多的才智来劝人变成野兽，读您的大作让人想爬在地上四足行走”

（伏尔泰致卢梭信）

只看到了卢梭论证的一面——卢梭的“孤独且自足”，不仅是动物性的，更是神性的。

然而，无论是原初的自然人，还是返回自然的社会人，都具有神性的一面：e. g 《爱弥尔》中萨瓦牧师论自由意志，取上帝的形象为人：

“我愈是对自然力的作用和反作用的互相影响进行观察，我愈是认为，我们必须一个结果接着一个结果地追溯到某种意志中去寻找第一原因……有一个意志在使宇宙运动……这个能自行活动的存在，这个推动宇宙和安排万物的存在，不管它是谁，我都称它为‘上帝’”

e. g 《孤独漫步者的遐想》论自足的存在感也一样呈现于《论不平等》的自然人身上

“只感到自己的存在，同时单凭这个感觉就足以充实我们的心灵：只要这种境界持续下去，处于这种境界的人就可以自称为幸福……这就是我在圣皮埃尔岛上，或是躺在随波漂流的船上，或是坐在波涛汹涌的比埃纳湖畔，或者站在流水潺潺的溪流边独自遐想时所常处的境界。在这样一种情况下，我们是从哪里得到

乐趣的呢？不是从任何身外之物，而仅仅是从我们自己，仅仅是从我们自身的存在获得的；只要这种境界持续下去，我们就和上帝一样能够自足。”

卢梭心目的人性在其自然状态中包含着纯粹的兽性和纯粹的神性，而非单纯的兽性。在这个意义上，卢梭的“自然人”背后存在着结构性的，对柏拉图、亚里士多德、霍布斯的继承——卢梭心目的人性图景其实是哲学史的产物。卢梭没有系统性地学过哲学史，但他惊人的天赋与洞察力，却使其下意识地接续着西方哲学的结构。

不仅如此，卢梭做出了一个重要的推进，这样的“兽性+神性”不再局限于哲学家或君主，而是推及到普遍人性。

——区别在于，在卢梭这里，以这种方式通达自然者不再局限于哲学家或君主。

“人啊，聆听你的内心，看你的历史……”换言之，每个人内心深处都有这样的一面。卢梭希望每个人都成为这样，这样才能构建真正的共和国。所以，卢梭所谓“平等的政治”，在他的理念中，不是庸俗的理宪性的平等，只要是人就平等的人权，而是一种高层次的自然人的平等——“人只有作为自然人才是平等的。”想要成为平等的人，就要挖掘自己身上“自然人”的层面。所以，平等社会或者人民主权，不是简单的“人人都是主权者”，而需要达到某种境界的人构成一个集体，才能称这个集体为平等的人民主权。

然而，在卢梭的论述中，还存在一个深层次的矛盾——

在人类原初的自然本性中，自由和存在感这两方面存在矛盾，自由的潜力迟早要破坏自足的存在感。

虽然自由只是每个当下的决定，是可完善性的微观体现，但只要有自由、有可完善性，那么当下存在感就一定不是封闭的、安宁的状态，而一定是动荡的、可以变动的，不会永远维持在一个自足的平衡之上。

自由是一种潜力，迟早要破坏自足的存在感，“这也是为什么，拥有自由的人，在进入社会之后终究丧失了自足的存在感。”现实之中，除了卢梭构想的“自然人”与少数如卢梭晚年一样的人，大多数人没有“自足的存在感”。因此，卢梭想要建立的共和国，正是力图让这个共同体里的人都还能保证这种存在感。高贵的野蛮人拥有这种存在感，但他们还有自由，自由会带领着他们破坏存在感，走向自尊、走向对他人的依赖、走向社会、走向支配关系。

这也是卢梭思想中古代因素和现代因素的深层张力之所在。

古代因素体现在对存在感的追求，类似亚里士多德“沉思的完满”的状态，只不过卢梭将亚里士多德认为只有“沉思的哲学家”拥有的状态普及化，推及所有活着的人——古典概念的现代化。

而他现代性的因素，是强调可完善性与自由，以及由此展开的人性历史，而这种历史迟早要破坏这种存在感。这种自由引领着人们探索新的生活方式，于是产生了家庭，产生了爱。“野蛮人最初所具有的只是一些纯动物性的能力……他的欲望决不会超出他的生理上的需要……”正因为人的孤独，才可以安宁、满足、自由。而一旦产生爱的需要，就创造了一种永远无法满足的需求，主动权掌握在他人之手。爱折射出的是整个“自尊”的需求，人期待着他人满足自己的需求，因为“自尊”的定义就是他人的看法，由此人就不再自足了，从此受制于他人。

回头看，到底是怎么走到这一步的呢？其背后就是自由的引领。

☆ 另一个问题：自爱/怜悯和自由意志/可完善性的关系？

卢梭在序中就说到，自然人只有自爱和怜悯。但在论述自然人物理和形而上两方面，自爱和怜悯完全消失了，自由意志和可完善性取而代之。尤其是怜悯这一概念，在《爱弥尔》中非常重要，在《社会契约论》中则完全消失。究竟为什么形成这样的格局，这是一个值得分析的问题。

在自然人的规范性图景中，自爱和怜悯没有扮演非常重要的作用，而是自由意志与可完善性得到了强调。从《论不平等》到《社会契约论》，自由是贯穿始终的重要概念。相反，怜悯在《爱弥尔》中却得到了重视。这或许意味着怜悯是个人道德的关键，但自由才是政治哲学的核心。

怜悯和自由之间，存在张力。要实现自由，最核心的是不被支配，不受制于他人，在一定意义上也不必关心别人，要拥有精神上的自足和自由。但怜悯却天然地将人与他人在情感上联系起来，在一定意义上恰恰是受制于他人、受制于社会、受制于自己的兽性情感。这二者是冲突的。但至少在政治哲学的图景中，自由的线索或许是更为重要的。

回到《论不平等》的本身，这不是一个具有框架结构、卷章安排、逻辑推论的书，在一定意义上这也就是一个故事。所以要理解它所传达的含义，就要发掘其背后的哲学思考。例如存在感 *sentiment of existence*，不是一个被当作概念的词汇，而是一个跟随故事自然而然出现的、不经意的产物。不应当以“寻找定义”的方式去寻找，而应从头到尾、回到故事本身去感知这个词。

论人类不平等的起源-第2讲

[回顾]

卢梭从两个方面来描述自然人，分别是物理层面与形而上方面的。在物理层面上，自然人是最自足和优越的；而在形而上层面，最为核心的概念是“自由”，分为自由意志、可完善性两个维度。

卢梭笔下的“自然人”，一方面是基本、原始的动物形象，另一方面又带有神性色彩。这是因为卢梭主动地继承了西方政治思想史和人性论的结构，系统性地删去了人在社会政治中的人性表现。正如亚里士多德说，人的本性就是社会政治的，“离群索居者，不是低于人的野兽，就是高于人的神灵。”卢梭完美契合了亚里士多德的论断，他删去社会政治的面向后留下的，即为动物性与神性的结合。

卢梭非常关心语言的起源问题，不仅在《论不平等》中讨论该问题，还写过一本《论语言的起源》。

这是因为语言就是自然与社会之间的存在，与卢梭探讨的母题——自然与社会的关系紧密相关。人天生就可以学会语言，这是一种自然潜能；但人又必然只能学会特定的语言，语言作为一种习俗，就象征着自然与习俗的两个面向在语言上结合一体。

当然，为了论证自然人不需要社会，卢梭力图论证自然之中不存在语言。

卢梭的根本前提是：人类先发明语言，再进入社会；这个前提导致语言的发明显得极为困难，而这正是卢梭希望实现的论证效果，**整个探讨语言起源段落的结论是：**

“无论语言和社会是怎样起源的，但从自然很少关心于使人们因相互需要而彼此接近并使人们易于使用语言这一点来看，至少可以证明**自然为人准备的社会性是多么少……野蛮人所有的潜在能力只能随着运用这些能力的机会而发展，以便使这些能力，既不至于因发展得过早而成为多余的负担，也不至于因发展得过迟而于必要时无济于事。野蛮人在本能中即具有生活于自然状态中所需要的一切；他只在逐渐发展起来的理性中，才具有生活于社会中所需要的东西。**”

(112-114)

从语言很难起源这一点，可以看出“自然人”没有社会性。野蛮人有潜力，其中最为核心的就是走向社会的潜力。但这个潜力一定需要历史带给人新的环境，使人产生社会的需要，由此才产生了社会。因此核心的问题是，语言是如何成为必要的。

语言的诞生（语言和社会的关系）：

“首先呈现出的难题，是想象语言怎么会成为必要的。”(104)

(1) 不存在人际交往，故不需要语言

通过论证 社会不存在→得出 语言不存在

(2) 那么，父母子女的人际交往呢？

(2a) 男女之间存在交往，但不需要语言

(2b) 父亲与子女之间不存在交往，当然也不需要语言

(2c) 母亲与子女之间存在交往，但只有子女需要语言

卢梭承认人需要养育→需要语言，但——

“小孩要向人表达他的许多需要，因此他想向母亲说的事情比母亲想向他说的还要多。对于发明语言尽最大努力的应当是小孩，并且他所使用的语言，大部

分应当是出自他自己的创造。”

(105)

由于各个小孩创造即便创造了语言，也是不能互通的，因此也不构成论证。

事实上，卢梭的观察具有一定科学性（e.g “ma”音易发生+可观测）

“如何从自然的叫喊走向语言的符号，是语言学的一个困难。从一定意义上，卢梭触摸到了真实的可能性，但他出于论证的需要否定了它。”

语言的本质（语言和理性的关系）：

“纵然我们可以理解声音的音响是怎样被用作传达我们观念的约定工具……”(106)

这与霍布斯的语言观高度相似，二者都认为语言是约定俗成的符号，但卢梭多了一个层次，回到自然来解释了语言的起源，提出了“叫喊”与“语词”的两端。

- (1) 叫喊：自然的呼声
- (2) 语词：人为的符号
- symptom / symbol

symptom 是对因果关系的指示，因为人可以发出 symptom，作出推断，因此久而久之 symptom 就变成了 symbol[符号]，指示一个事实。

而动物无法从另一个主体发出的 symptom，是因为无法将另一个主体看作主体，无法理解另一个主体也具有“意图”。所以，人有语言的根本原因是人的“社会性”，社会性是语言的前提。卢梭否定了“社会”，因此得不出“语言”。

(3) “如果一棵橡树叫作甲，另一棵就叫作乙”

(4) “要形成概括的观念，就必须用言词来叙述”

(5) “仅只总结出很少的属性和种类”

(6) “数、抽象的词、过去时和动词的各种时态、小品词、造句法……” (107-112)

反对霍布斯的“人性本恶论”和“自然权利论”：

*霍布斯也并不一定支持“人性本恶”

“本应当这样说：由于自然状态是每一个人对于自我保存的关心最不妨害他人自我保存的一种状态，所以这种状态最能保持和平，对于人类也是最为适宜的”(115-116)

对于自我保存的关心 = 自爱 (self-love)

不妨害他人自我保存 = 怜悯 (compassion)

“由于人类看见自己的同类受苦天生就有一种反感，从而使他为自己谋幸福的热情受到限制……缓和了他的强烈的自尊 (self-esteem)、或者在这种自尊心还未产生以前，缓和了他的自爱……人类具有这种唯一的自然美德”(117-118)

↑非社会性的表述：只是“反感”→怜悯只是一种“痛感”

“如果不伤害别人就无法自我保存，那么人会毫不犹豫地选择伤害。”

——自爱 >> 怜悯：所以，“怜悯只是对自爱的缓和，而不是与之共存的纠正。”

“这种情感，在野蛮人身上虽不显著，却是很强烈的，在文明人身上虽然发达，但却是微弱的”(120)

野蛮人：没有他者观念→不显著，自然情感→强烈

文明人：处于社会之中，有他者观念，且有悲剧等艺术→发达，自尊→微弱
自然状态到政治状态的连贯性→非线性的复杂变化，怜悯是贯穿自然状态与社会状态的一座桥梁。

“这种情感不以‘你要人怎样待你，你就怎样待人’这句富有理性正义的崇高格言，而以另一句合乎善良天性的格言：‘你为自己谋利益要尽可能地少损害别人’来启示所有的人。后一句格言远不如前一句完善，但也许更为有用”(122)

怜悯虽然贯穿两个状态，但性质不同——

两句格言的区别在于是否存在“他者主体性”(=社会性的前提)，这意味着意识到他者也是“有意图的存在”，而在自然状态下怜悯是主体性内部的，只是意识到他者的存在，不想产生反感，而没有意识到他者的主体性。

→血气、社会性[社会状态冲突的根源]

“在原始人之间不易发生十分危险的争执。因为他们之间没有任何种类的交往，所以他们不知道什么叫作**虚荣、尊崇、重视和轻蔑**”(122)

针对霍布斯理论，“人可以畏惧自然，但不会疑惧自然”，因为“自然没有意图”→自然状态下人没有社会性，所以没有疑惧，所以是和平的。

最后一个问题：情欲

为了论证自然状态是和平状态，卢梭需要解决的最后一个问题是由情欲引发的斗争 (123 ff.)

大多数动物中，都存在雄性争夺雌性的性竞争

(1) 自然人只有针对异性的欲望，没有针对个体的偏爱

将自然人与社会拉开距离→只要身体健康、满足情欲即可，“这棵树上有人摘苹果了，就换一棵苹果树。”

(2) 自然状态中男女数量对等，不存在激烈的性竞争

雌性数量少，且有发情期，雄性会激烈争夺；但人类不是如此，在性交配的意义上男女的数量和机会都是均等的。

第一部分末尾看似不经意地提出两性的问题，实际上该问题极为重要；第二部分人类走向社会的第一步，关键就在于两性关系从情欲到爱情的转变，导致他者主体性的产生。

比较《爱弥尔》第四卷：爱弥尔的“第二次诞生”

第一次诞生：从出生到青春期——教他成为“孤独而自足的自然人”

开始恋爱→失去自足性→“第二次诞生”

第一部分总结

“漂泊于森林中的野蛮人，没有农工业、没有语言、没有住所、没有战争、彼此间也没有任何联系，他对于同类既无所需求，也无加害意图，甚至也许从来不能辨认他同类中的任何人。这样的野蛮人不会有多少情欲，只过着无求于人的孤独生活，所以他仅有适合于这种状态的感情和知识。他所感觉到的只限于自己的真正需要，所注意的只限于他认为迫切需要注意的东西，而且他的智慧并不比他的幻想有更多的发展。即使他偶尔有所发明，也不能把这种发明传授给别人，因为他连自己的子女都不认识。技术随着发明者的死亡而消灭。在这种状态中，既无所谓教育，也无所谓进步，一代一代毫无进益地繁衍下去，每一代都从同样的起点开始。许多世纪都在原始时代的极其粗野的状态中度了过去；人类已经古老了，但人始终还是年轻的”(126)

别的动物无所谓是否年轻，因为它们没有自由意志与可完善性，没有精神意

义上的“进化”可能，不改变其终极目的只包括个体生存与种族繁衍，至多加入休息、享乐。人类则不同，具有从自然状态到社会、到文明的成长，因此人类还是年轻的。

“这些细节，无须再加以赘述。每个人都会理解，**奴役**的关系，只是由人们的相互**依赖**和使人们结合起来的种种相互需要形成的。因此，如不先使一个人陷于不能脱离另一个人而生活的状态，便不可能奴役这个人。这种情形在自然状态中是不存在的。在那种状态中，每个人都不受任何束缚，最强者的权力也不发生作用”(129)

自然状态的核心要点，仍然是没有奴役和依赖。

“要奴役一个人，一定要建立依赖，让对方离开你无法生存”

当然，卢梭也承认现实中的奴役是由强者对弱者的征服，但他认为“依赖关系”仍然是更为根本的；类似地，霍布斯也认为单纯的征服关系需要契约。

然而，霍布斯的困难是：即便存在契约，奴隶还是完全可以逃跑，因为契约没有任何道德强制力——卢梭的奴役一定程度上是“自愿的”。

自然状态最根本的规范性要素是不存在**支配性依赖**，卢梭试图以此为基础建构一个“符合自然的社会”，一个不存在**支配性依赖**的社会，这是《社会契约论》的任务；而《论不平等》的第二部分阐述**支配性依赖**所构成的“违背自然的社会”是如何产生的。

卢梭讨论的不是横向的、夫妻间的依赖，而是纵向的支配性依赖。自然状态的规范性就在于没有“支配性依赖”，而《社会契约论》的任务就是建立不存在支配性依赖的理想社会。

附：爱弥儿式的幼年教育

卢梭声称爱弥尔所受的教育是符合自然的教育，然而幼儿必然依赖于成人，对于幼儿的教育必然涉及支配，尤其是在社会状态中，因此，《爱弥尔》前几卷的核心任务就是“去支配性依赖”（消极教育）

不要教孩子得到什么，而是要教人“去除什么”、摆脱支配性依赖。

“只有自己实现自己意志的人，才不需要借用他人之手来实现自己的意志.....只要把这个原理应用于儿童，就可源源得出各种教育的法则”(80-81)

教育的终极目的就是能够独立实现意志。

例如：“当一个孩子希望得到他所看见的和别人准备拿给他的东西时，最好还是把他抱到他想要的东西那里，而不要把东西拿过来给他”(59)

“伸手抓”一旦从 symptom 变成 symbol，就具有支配性了，是指使别人做。如果大人不断满足，孩子就会变成无意识的僭主；如果大人开始满足，后来不满足了，孩子的意志就会受挫，在奴役与被奴役的关系转换中，迅速地变成过于社会性的存在。

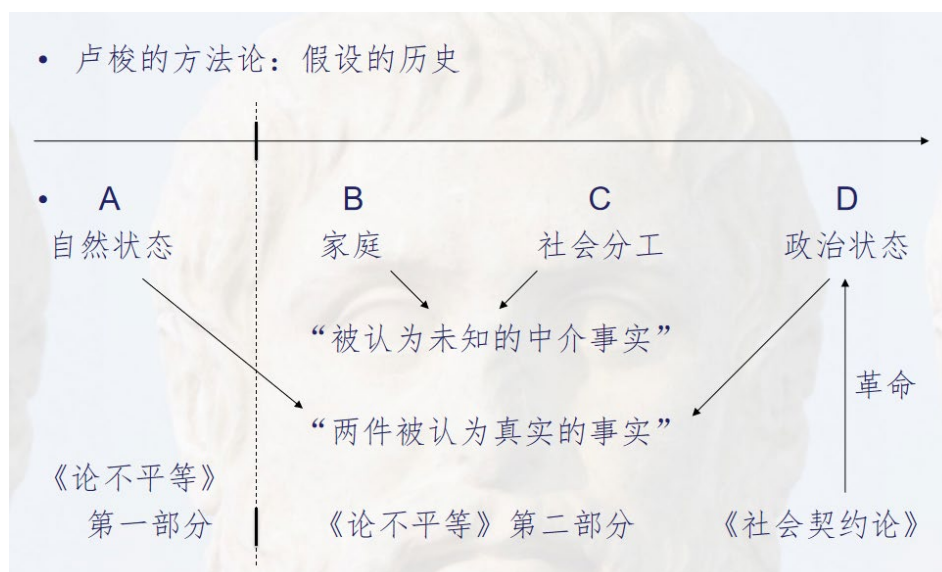
因此，要让孩子“自己去抓”，从而认知到自己的局限——“星星是摘不到的”→教育的核心目的是维护自然人的自足性，尽可能避免支配性依赖

附：爱弥尔式教育的目标

爱弥尔式的教育是为了培养生活在社会中的自然人，卢梭思想的悖谬之处在于：只有尽可能去社会化的自然人，才能组成真正良好的社会。

“有一本书在我看来对自然教育是论述得很精采的。我的爱弥儿最早读的就是这本书.....《鲁滨逊漂流记》”(244)

悖谬之处在于，爱弥儿不是野蛮人，而是生活在社会之中。卢梭理论的规范性就在于，让社会由爱弥儿构成，形成理想社会。



“爱弥儿并不是一个奔逐荒野的野蛮人，他是一个要在城市中居住的野蛮人。他必须懂得怎样在城市中满足他的需要，怎样利用它的居民，怎样才能同他们一起生活，虽然他不象他们那样生活”(279)

卢梭认为自然状态是可以落实的规范性，是可以通过爱弥儿的教育建立的。

《论不平等》：第二部分——以叙事为主，如何走向理想社会 第一部分结尾

非历史性的自然状态，为揭示出事物本性而作出的假设+历史叙事

卢梭的方法论：假设的历史

“因为我要叙述的事件可能是在种种情形下发生的，所以我只能通过一些假设来决定我的选择。但是，这些假设，当它们是从事物本性中所能作出最接近于真实的假设时；当它们是我们用以发现真理所能有的唯一方法时，便转化为推理的依据”(129-130)

逻辑意义上的思想实验的推演，哲学方法仍然是传统的、对内心的自省和挖掘

霍布斯披上了几何学和物理学的外衣，仍然根植于对人性恐惧的分析，卢梭同样如此，严肃地以历史为叙事，但仍然是人性论的。

“两件被认为真实的事实，是由一系列未知的或被认为未知的中介事实联系起来的，如有历史可寻，应由历史来提供那些起联系作用的事实，如无历史可考，则应由哲学来确定那些能起联系作用的类似的事实”(131)

两点串联一线，卢梭想论的就是“如无历史可考，则应由哲学来确定那些能起联系作用的类似的事实”

A 是被论证的，而 D 布尔乔亚社会的状态就是已知的现状，B.C 就是中介事实，继续延伸，E 就是理想状态。然而，即便是法国大革命后的世界，也仍然只是 D，没有实现卢梭想要的世界。

第二部分总论

“谁第一个把一块土地圈起来并想到说：这是我的，而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕，并向他的同类大声疾呼：‘不要听信这个骗子的话，如果你们忘

记土地的果实是大家所有的，土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了！’这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀害，免去多少苦难和恐怖啊！”(132-133)

修辞性表述，第一个私有土地的占有者成为了文明的奠基者→根本上基于土地是有限的

比较《爱弥尔》第二卷：

“唉！两位先生，算了，算了；空闲的土地已经没有啦。我，我种的是我的父亲所耕耘的土地；人人都是这样，你们看，所有的土地早都被别人占完了”(106)

财产权的根本问题——有限性

卢梭认为，现实中有土地不取决于自身，而取决于“出生的状态”，这便是不公正的表现。如果说在文明社会的开端，土地依靠武力占用，那么现实社会中武力占有已经受到了法律约束，不再具有任何标准，更为不公正。

土地不是任何人生产的，所以从“应然”的角度上看，土地不应当属于任何人，即在法理上私有土地是无法追溯的。自然状态下，如大航海时代，欧洲大陆之外都没有法律风险，土地便是“先占先得”的状态。因此，最自然的土地却恰恰成为了（不平等）社会的根基。

那么，为什么别人会相信呢最先圈地的“那个人”呢？因为在社会分工产生后，人与人之间已经产生了支配性依赖，其他人不得不承认特定人对土地的占有，如必须承认农民对农田有一定归属权，不然就无法获得粮食，对自己不利。

因此，问题不在于“为什么有人圈地”，而在于“圈地为什么得到了他人的认同”。

洛克的财产权理论：

“在上帝给予人类为人类所共有的东西之中，人们如何能使其中的某些部分成为他们的财产，并且这还不必经过全体世人的明确协议=自然的”（洛克《政府论》下：5.25）

洛克认为存在自然财产权，其经典理解就是“劳动创造财产”

卢梭对（洛克）财产权理论的批判：

劳动：人针对物的占有关系 果实（可再生）

土地（不可再生）

果实是种植所得，符合“劳动创造财产”。即便不是种植所得，“摘下”的过程也是劳动，具有“占有”的合法性。洛克认为，财产是一种权利，而非事实占有，不应是强弱胜负的争夺秩序。但不能无限占有，不能占据多余自身需求的、扼杀他人存在的合法权利。

卢梭认为，洛克的说法是不合理的，他人没有权力无限占有。洛克狡猾地将理论局限于“果实 fruit”的意象，是因为果实可再生，不造成“有限资源”。但卢梭反驳道，占有果实的根本需要占有土地，不占有土地就不可能真正占有果实。但土地却是不可再生的，每占有一片都是对他人的剥夺。

所以在“土地”的意义上就能看到，私人财产其实是对他人的侵害和剥夺，因此财产必然涉及到互斥的社会关系，更为根本上就是必须先有人际关系的支配，才能有真正意义上的财产占有，这种支配关系就是完全零和的社会关系，是社会的支配与被支配。

财产：人针对人的支配关系 社会关系（零和）

因此，卢梭的财产权理论更为完备，洛克一定意义上是在为资产阶级辩护，具有欺骗性，事实上是掩盖了全貌。正如《资本论》中指出圈地不是简单的针对

物的占有，更重要的是在占有的土地上“建立工厂”，通过剥夺部分人的土地使他们成为工人，形成针对人的资本家-工人的支配关系。卢梭还原了资产阶级财产占有的层次，指出一切财产权根本上是人际关系，更为准确地说是支配关系。

财产权在本质上必然是社会的，不存在自然财产权

“很明显，那时候一切事物已经发展到不能再象以前那样继续下去的地步了。因为这种私有观念不是一下子在人类思想中形成的，它是由许多只能陆续产生的先行观念演变而来的”(133)

所谓“先行观念”就是“家庭”，B为C社会分工作了准备。家庭阶段是精神性的社会性，而社会大分工是物质上的社会性，所以B到C是从精神到物质的支配性依赖的形成。

卢梭的财产理论较马克思更为丰满，不局限于财产，而指出了更为深层的、体现在家庭上的、精神性的支配性依赖。

人与人在精神和物质方面的支配性依赖(=社会性)先于财产权的产生，前者是后者的准备和前提，甚至可以说，后者只是前者的物化表征(cf. 马克思)

第二部分讲述的两个关键的“历史事件”(或两次革命)，即家庭和社会分工，就是分别从精神和物质的角度，阐述支配性依赖(=社会性)是如何形成的

第一次革命：家庭

为了安全→定居→生产力发展→闲暇享乐→语言的诞生→民族的形成
[语言+生活方式]→衬托出最核心的概念“爱情”

“这种新的情况(定居)把丈夫、妻子、父母、子女结合在一个共同住所里。共同生活的习惯，使人产生了人类所有情感中最温柔的情感：夫妇的爱和父母的爱”(138)

↓

闲暇享乐、语言的诞生、民族的形成→爱情

“青年男女居住在毗邻的小屋里.....人们逐渐习惯于考虑不同的对象并加以比较，于是在不知不觉中获得了才能和美丽的观念，由此便产生出偏爱的感情.....人们习惯于聚集在小屋前面或大树周围，歌唱与舞蹈(爱情和闲暇的真实产物)变成了悠闲的、成群的男女们的娱乐，甚至成为他们的日常生活事项。每个人都开始注视别人，也愿意别人注视自己。于是公众的重视具有了一种价值”(140)

类似田野调查的表述，相互交往+相互挑选→“公众的重视具有了价值”

“他者主体性”的构建是出于获取他人的爱的需求，服从可以通过暴力，但人无法掌控别人是否爱自己，所以才产生了“他者主体性”的概念。这不是出于卢梭个人浪漫主义情趣，而是富有逻辑的构建。

*现实历史之中，才能=打猎、战争、征服.....为了表现出和平而表达为“歌唱与舞蹈”。

比较《爱弥尔》第四卷：爱弥尔的“第二次诞生”

“使这种本能变为情感，使依恋变为爱、厌恶变恨的，是对方所表示的有害于或有益于我们生存的意图”(289)

“爱应当是相互的。为了要受到人家的爱，就必须使自己成为可爱的人；为了要得到人家的偏爱，就必须使自己比别人更为可爱，至少在他所爱的对象的眼中看来比任何人都更为可爱。因此，他首先要注视同他相似的人，他要同他们比

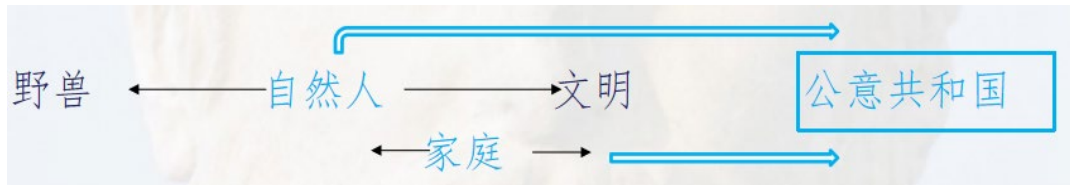
较，他要同他们竞赛，同他们竞争，他要妒忌他们.....随着爱情和友谊的产生，也产生了纠纷、敌意和仇恨”(292)

“只要他无所爱，他就只从属于他自己和自然的需要；一旦他有所爱了，他就要从属于他所爱的人。这样就形成了使他同人类开始结合的联系”(323)

真实历史上，霍布斯/柏拉图（护卫者）的认识可能更为确切，即人首先意识到“他者”应当是他们杀害自己的可能，这才应该是“他者主体性”的初呈现。但卢梭不这么认为，他的社会性就基于他者主体性、支配性依赖。

为什么家庭阶段的重点在于青年男女的爱情？因为他人对自我的爱是自我在原则上无法控制的；对于这种爱的需要导致他者主体性的建立和自尊的诞生，这为人性从自然走向社会提供了关键前提。

全书末尾总结自然和社会的差异：“野蛮人和社会人之所以有这一切差别，



其真正的原因就是：野蛮人生活在自己之内，社会人生活在自己之外，只懂得生活在他人的意见中，也可以说，社会人对于自己存在的感受完全是从他人的判断中得来的”(176)

“存在感”（sentiment of existence）（cf. 101）

存在感=对他人的需求

自爱和自尊

amour de soi and amour-propre

《论不平等》英文 36 页注释 12:

人类原初的自然本性只包含自爱，不包含自尊，自尊是在社会中产生的；没有自尊，就没有对他人意图的感知、没有自我和他人的比较，从而没有荣誉感和好胜心，也就没有骄傲、虚荣、妒忌、正义观、报复欲等社会情感

《爱弥尔》论自爱和自尊：

“自爱所涉及的只是我们自己，所以当我们真正的需要得到满足的时候，我们就会感到满足了；然而，自尊则促使我们同他人进行比较，所以从来没有而且永远也不会有满足的时候，因为它使我们顾自己而不顾别人的时候，还要别人先关心我们然后才关心他们自身，这是办不到的”(290-291)

战争的产生

自尊的产生，导致战争取代了和平：“由于每一个人对他所受到的轻视怎样予以惩罚，是按照他对自己的尊重程度来决定的，所以，报复就变成了可怕的事情，人也就变成了好杀而残忍的动物。我们所知道的大多数野蛮民族曾经进化到的程度正是这样”(141)

在自然状态下，由于没有自尊，因此只存在冲突，不存在战争。弱者被夺走东西，只会感到失去，与被洪水冲走的感受是相同的，而不会觉得被屈辱。

卢梭实际上认为，这个阶段的人性，才符合霍布斯理解的自然状态中的人性，只有到这个阶段，才会发生战争；不过要使得自然状态变成全面的战争状态，还需要将自尊的人性和财产权造成的零和状态结合起来

尽管存在战争，但是家庭阶段却是卢梭心目中的黄金时代——仍然是自足的

黄金时代

原始阶段：

“再没有比原始状态中的人那么温和的了，在那个时候，人被自然安排得距离野兽的愚钝和文明人的不幸的智慧都**一样远**”(141-142)

家庭阶段：

“人类能力的这一发展阶段是**恰恰处于**介乎原始状态中的悠闲自在和我们今天自尊心的急剧活动**之间**的一个时期，这应该是最幸福而最持久的一个时期”(142-143)

卢梭建立的规范性似乎在于某种“历史性的中道”：

*图示中的“文明”是“败坏的文明”，而不是理想的社会

过渡

为什么家庭阶段是黄金时代？爱情的诞生导致人与人开始形成相互依赖的关系，自尊已经产生，人已经具备完全的人性；同时这个阶段的依赖关系是局部的、精神性的，每个人或家庭在物质意义上仍然是独立自足的，还不存在以财产权为基础的全面的社会性支配；家庭是自然与社会之间的状态

因为此时是中道，人不是自然的人了，但在精神上仍然是自足的，虽然在爱情等方面有强烈的依赖，但不会因为他人而活不下去。

“当他们仅从事于一个人能单独操作的工作和不需要许多人协助的手艺的时候，他们都还过着本性所许可的自由、健康、善良而幸福的生活，并且在他们之间继续享受着无拘无束自由交往的快乐。但是，自从一个人需要另一个人的帮助的时候起，自从人们觉察到一个人据有两个人所需食粮的好处的时候起，平等就消失了、私有制就出现了”(143-144)

第二次革命：社会分工

“**冶金术和农业**这两种技术的发明，引起了这一巨大的变革。使人文明起来，而使人类没落下去的东西，**在诗人看来是金和银，而在哲学家看来是铁和谷物**”(144)

冶金术和农业是象征意义上的逻辑区分

柏拉图在《理想国》中构建的第一个城邦，就已经存在社会分工，为什么这个城邦是“健康”的？

“只有血气会带来社会的败坏”。在柏拉图的城邦中，劳动者只有欲求，没有血气、没有自尊，血气是护卫者才有的。所以格劳孔才说，“第一个城邦”是“猪的城邦”，因为猪只有欲求。

而在卢梭的《论不平等》中，自尊的产生先于社会分工的形成，这是社会分工导致财产不平等和支配性依赖的深层原因。从人性论的视角看，欲求和血气、劳作和野心、自爱和自尊的混合是现代政治区别于古代政治的根本特性。

↑柏拉图：劳动者（欲求 劳作 自爱）与护卫者（血气 野心 自尊）是分离的，而卢梭是合并的，这是根本区别。

冶金术的诞生：“只有在极不常见的情况下，某一座火山突然爆发，喷出正在熔化中的金属物质，才会使看见的人想到模仿自然，从事冶炼金属”(145)

但事实上，人是最高的科技，一切大型工作都是依靠支配建立的。

农业的诞生：“自从必须有一些人从事熔铁和打铁工作的时候起，就需要另

外一些人来养活他们”(146)

农民占有优势，因为在财产权的意义上，农民占有最为重要的农田。

按照卢梭的思路，社会支配的优势因素不在于铁器，而在于农耕；专业农耕需要占有土地、形成财产：“土地的耕种必然会导致土地的分配，而私有一旦被承认，也必然会产生最初的公正规则”(146)

不符合历史事实，即便承认最初的分工是冶金/农耕，冶金者才具有武器，所以才是最根本的统治者。

进一步讲，社会分工导致自然不平等经由贫富差异而转化为社会不平等，关键在于贫富差异的形成，而这一点源自于劳动禀赋的差异：“虽然彼此都同样地劳动，但有的人获得很多的报酬；有的人维持生活都有困难。这样，自然的不平等，不知不觉地随着关系的不平等而展开了”(147)

刻意的、假设的历史

总之，最初的不平等是在社会分工中，经由土地占有和劳动禀赋的差异而“和平地”产生的，这确实是“假设的历史”，和伴随家庭阶段而来的战争状态相矛盾；卢梭并不打算还原历史的真实，而是意在揭露现代布尔乔亚政治区别于古代贵族政治的支配模式：富人统治穷人取代强者统治弱者。

卢梭讲述的不是历史的真实，而是用寓言故事般的“历史”来阐释他所在的时代。这个时代，已经不是强者统治弱者的“铁与血”的封建时代，而是富人统治穷人、资产阶级统治的“布尔乔亚时代”。

富人立法：不平等政治的诞生

在忽视战争状态、构建出和平分工所造成的贫富差异之后，卢梭又回到（更加残忍的）战争状态，为富人立法提供动机。

社会分工的最终后果：虚伪、支配性依赖、野心 (148-150)

“永无止境的野心，与其说是出于真正需要，勿宁说是为了使自己高人一等的聚积财富的热狂”(149)

这里的野心，已经不是古代政治家的“征服欲望”，而是现代资本家为了高人一等、积累财富的狂热——卢梭对于现实的诊断，是劳作与野心的结合。

在古典哲学中，赚钱是欲求的生活方式，而野心是另一种人格。但现代社会中，二者已经合为一体。所以，当福山说“现代社会已经克服了野心的问题”，他反而不如卢梭深刻。因为卢梭看到，现代社会不是克服了野心，而是将野心置于其他领域，更不要说现实政治中也仍有野心存在。

现代野心，不再体现为“铁与血”的征服，而是与财富结合，带来了新的支配。所以，传统政治哲学认为“野心带来支配”，这一点并没有改变。只不过之前直接性的支配，现在依赖于财富为中介间接实现。以前，创造财富的工作由劳动者承担，而统治者负责占据。现在则是野心带来财富积累，由此带来支配关系，放在现实中说就是“华尔街统治了美国”。公民阶层不可能通过民用枪支反抗政府暴政，然而依旧不能禁枪，因此许多议题已经不是意识形态上的“自由”问题，而是纯粹的财富支配。

战争状态进入全新阶段：

“最强者或最贫者把他们的力量或他们的需要视为一种对他人财产上的权利”(150)

富人的财产缺乏保障：

“无论富人怎样掩饰自己巧取豪夺的行为，总觉得那只是建立在一种不确定的、不正当的权利之上，而且财富既是用暴力得来，也能被人用暴力夺去”(151)

在这一阶段，富人巧取豪夺，穷人烧杀抢掠。这样的格局中，穷人 has nothing to lose，因此富人更具有不安全感，建立法律。

富人的不安全感，根本在于意识到自己财产占有的不正当。

卢梭：对于私人产权的质疑

“请问，你占地的界限是谁指定的呢？.....在人类公有的生活资料中，你把超过维持你自己的生存所需要的部分据为己有，就应该取得全人类明示的和一致的同意”(151)

洛克：强调“果实”，不需要他人同意

“谁会说，因为他不曾得到全人类的同意使橡实或苹果成为他的所有物，他就对于这种拨归私用的东西不享有权利呢？这样把属于全体共有的东西归自己，是否是盗窃行为呢？如果这样的同意是必要的话，那么，尽管上帝给予人类很丰富的东西，人类早已饿死了”(《政府论》下：5.25)

洛克与卢梭理论的根本差别，就在于土地与果实。

为了走出战争状态、使自身的财产权以及基于财产权的支配权合法化，富人进行立法，建立政治制度。

富人的立法演说：

“咱们联合起来吧，好保障弱者不受压迫，约束有野心的人，保证每个人都能占有属于他自己的东西。因此，我们要创立一种不偏袒任何人的、人人都须遵守的维护公正与和平的规则。这种规则使强者和弱者同样尽相互间的义务，以便在某种程度上，补偿命运的不齐。总之，不要用我们的力量来和我们自己作对，而要把我们的力量集结成一个至高无上的权力（呼应霍布斯），这个权力根据明智的法律来治理我们，以保卫所有这一团体中的成员，防御共同的敌人，使我们生活在永久的和睦之中”(152)

类似于《理想国》第2卷格劳孔的立法，或者类似于霍布斯的立法，契约论的逻辑是相同的。但格劳孔支持弱者立法，而霍布斯支持人民授权，卢梭则认为是“富人授权主权者”。

揭示出“霍布斯的理想”背后是——

卢梭的总结：“社会和法律就是这样或者应当是这样起源的。它们给弱者以新的桎梏，给富者以新的力量”(153)

人类不平等的结局

“法律和私有财产权的设定是不平等的第一阶段；官职的设置是第二阶段；而第三阶段，也就是最末一个阶段，是合法的权力变成专制的权力。因此，富人和穷人的状态是为第一个时期所认可的；强者和弱者的状态是为第二个时期所认可的；主人和奴隶的状态是为第三个时期所认可的。这最后一状态乃是不平等的顶点”(168)

类似 僭主政体

“这里是**不平等的顶点**，这是封闭一个园圈的终极点，它和我们所由之出发的起点相遇。在这里一切个人之所以是平等的，正是因为他们都等于零。臣民除了君主的意志以外没有别的法律；君主除了他自己的欲望以外，没有别的规则。这样，善的观念，正义的原则，又重新消失了。在这里一切又都回到**最强者的唯**

一权力上来，因而也就是回到一个新的自然状态”(173)

发动革命，重新决定最强者的可能始终存在

“现代社会到了崩溃的边缘，革命一触即发”

→不平等的定点处，革命爆发，回到自然状态，重新洗牌→战争状态的平等

从《论不平等》到《社会契约论》

如果原初的自然状态是孤独而自足的原始状态，那么“自然状态”的再现就是政治革命前夕的混乱状态。

自由意志/可完善性既能导致人类从自然状态走向败坏的社会状态，也使得政治革命和人性的更新成为可能，而革命的根本目的正是在于捍卫人的自由

《社会契约论》的根本任务是研究政治权力的合法性根据：

“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，能不能有合法的而又确切的（=符合自然）政权规则”(6)

社会契约论就是要研究，人如何建立新的社会。

所以，在契约论的开头写道，“人生而自由，但无往不在枷锁之中”。这里的“枷锁”是一个中性概念，就是要探讨怎样的枷锁才是合法的、符合自然状态的政治秩序。

社会契约

“要寻找出一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来 卫护和保障每个结合者的人身和财富，并且由于这一结合而 使每一个与全体相联合的个人又只不过是在服从自己本人， 并且仍然像以往一样地自由”(1.6:24)

“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体的不可分割的一部分”(1.6:26)

passive / active

共同体的公共人格：共和国/国家/主权者/政权

= republic / state / sovereign / power

共同体的所有成员：人民/公民/臣民

people / citizens / subjects (27-28)

公意和法律

公意（general will）作为一个政治哲学概念是卢梭的发明，其根本意图在于结合政治社会与个人自由，从而让政治符合自然；公意并非对于私意（particular will）的克服，而是全体私意的公共维度。

“任何人拒不服从公意的，全体就要迫使他服从公意。这恰好就是说，人们要迫使他自由；因为这就是使每一个公民都有祖国从而保证他免于一切人身依附的条件”(1.7:31)

“唯有服从人们自己为自己所规定的法律，才是自由”(1.8:33)

从自然状态到政治状态：从消极自由到积极自由

主权和政府

主权/政府 = 立法/行政 = 意志/力量、普遍/特殊 (3.1)

“政府就是在臣民与主权者之间所建立的一个中间体，以便两者得以互相适合，它负责执行法律并维持社会的以及政治的自由……仅仅是主权者的官

吏”(3.1:85-86)

卢梭反对霍布斯的授权-代表理论 (3.15)，提出主权者委托政府执行公意；政府可以是君主制、贵族制、民主制，力量依次递减；君主制适合大国，贵族制适合中等国，民主制适合小国 (3.2-3)

主权者如何防止政府篡权：定期人民集会 (3.18)

在政治哲学的脉络中，从亚里士多德到霍布斯、卢梭，我们会看到血气的逐步呈现。在亚里士多德那里的血气，是霍布斯笔下的“荣誉”、“骄傲”，是卢梭的“自尊”、是背后的“他者主体性”与社会性的构建。