



从城邦到帝国

CONGCHENGBANGDAODIGUO

草庐棋士 著

· 红色中国 ·

从 城 邦 到 帝 国

(古希腊时代至二十世纪前期)

草庐棋士 著

· 红色中国 ·

目 录

前言	6-7
人应当如何生活——希腊和希腊化时代的政治哲学	8-22
从尘世到天国——早期基督教和中世纪的政治哲学	23-38
从天国到尘世——马基雅维利的政治、军事和外交思想	39-52
利维坦和社会契约——古典自由主义政治哲学	53-65
天行有常，人道大光：人民主权与现代自由主义	66-80

前 言

你可曾在面对政治问题时饱受各种概念和思潮的困扰？你可曾在与各路英雄辩论时倍觉缺乏理论弹药？你可曾对各派媒体和自媒体上光怪陆离政治倾向摸不着头脑？你可曾在思考中国和世界前途命运时感觉难以就全局问题进行宏观思考？如果你的答案是肯定的，那么这个系列就是写给你的。

从城邦到帝国系列文章的目的是在简明扼要地梳理西方政治思想史、国际政治思想史和近现代军事思想史的基础上，结合现实生活中的政治现象，为各位读者思考政治问题、确立政治目标，参与政治活动、凝聚政治力量，最终夺取政治胜利提供理论和实践上的启发。

本系列的初步写作计划分为四个部分。第一部分介绍西方古代、中世纪和近现代的主要政治思想流派，重点在于阐述各种政治思想产生的时代背景，政治思想家的直接目的和基本观点，这些政治思想的影响，以及与我们今天政治实践的关系。第二部分介绍西方近现代军事思想的发展历程，重点在于阐述阶级关系和军事技术发展的相互作用如何带来军事组织、战术和战略思想的演变，并探讨未来我们可能面临的战争形式。第三部分介绍西方国际关系思想的主要流派，重点在于分析各个流派的基本假设前提和对于分析今日和可预见未来世界格局的现实意义。第四部分以马列毛思想指导下的世界体系理论为基础，阐述近五百年来霸权兴衰的历史进程，不仅要指出资本主义必然灭亡，而且要分析资本主义如何灭亡，社会主义如何胜利的历史规律。

本系列篇幅较大，创作时间可能较长，中途可能根据具体情况修改写作内容。当中难免有错讹纰漏之处，望读者不吝赐教。

人 应 当 如 何 生 活—— 希腊和希腊化时代的政治哲学

西方文明有时也被称为“两希文明”，其中第一个“希”意指希腊罗马的政治文明，另一个“希”指的是希伯来——基督教的宗教理念。古希腊远不是地中海地区最古老的文明，早在希腊进入文明时代之前，两河流域的苏美尔文明和尼罗河流域的埃及文明都曾凭借优越的地理位置和众多的人口发展出幅员辽阔的帝国。相反，希腊在很长一段时间都是生产力落后的穷乡僻壤，靠着掳掠地中海沿岸，给周边国家充当雇佣兵，和进行有限的近海贸易过活。希腊的地形被山丘和海洋分割成不同的小块，又无大河可供交通，这就意味着早期希腊城邦长期维持着“山大王”和“海贼王”的架构。有效管理面积有限，政府机构纵向和横向的分工发展迟缓，以至于在进入奴隶制时代很久以后，希腊多数城邦中氏族民主机构公民大会仍然保有着较大的权力，在政治生活中占据极高的地位，成年男性公民可以直接参与民主过程，这就是古希腊政治思想发源的历史背景。



图1:希腊及周围地区地图

和许多其他民族的政治思想一样，古希腊的政治思想也是脱胎于伦理道德思想。最早的伦理思想通常指的是处理人际关系的一般传统准则，通常包括不欺负弱小、买卖公平、遵纪守法等，比如中国古代有“己所不欲，勿施于人”，犹太民族古代有“十诫”。这些行为准则既反映了统治阶级维持社会稳定的需要，又在一定程度上保证了一般人民群众生活和交往的基本秩序。古代人没有唯物史观，不能正确认识传统道德的起源，因此他们或者把传统道德的权威性和稳定性与某些稳定的自然现象联系起来，如雄鸡报晓、母鸡孵蛋就被引申为男尊女卑的自然之理；或者把传统道德的权威建立在神话之上，背弃道德之人是必遭到天谴。

但随着分工和生产力的进一步发展，社会交往范围的扩大，阶级对立逐渐尖锐化，传统道德受到了两方面的挑战。第一，不同民

族由于所处自然环境和社会发展形态的不同，其传统道德的内容也会不同，见到“披发左衽”的“化外蛮夷”仍然安居乐业，传统道德的自然权威就会缩减。第二，社会不平等加剧之时，官绅贪赃枉法，黎民辗转沟壑，搞得“杀人放火金腰带，修桥补路无尸骸”。社会动乱期间，群雄逐鹿，各方豪强为争权夺利不择手段，更会出现“窃钩者诛，窃国者诸侯”的景象。越来越多的人发现，遵守传统道德既不能让人过上殷实安稳的日子，反而会招致灾祸。社会主流意识形态开始出现裂缝，刺激了第一批古希腊政治思想家的兴起。

这些政治思想家被称为“智者（sophist）”。他们本是教授修辞、逻辑和演讲技巧的家庭教师。由于希腊城邦的重大政治决定都要通过公民大会的讨论表决，一条三寸不烂之舌就成了从政的标配。豪绅子弟要是想要有番作为，就定要学好演讲技巧。但是，由于统治阶级的利益与多数有投票权的公民相互敌对，演讲技巧的实质就演变成了政治诈骗和煽动技巧。为了给政治诈骗和煽动正名，就必须击垮传统道德这个阻碍。

智者学派的政治思想可以被概括为“道德相对主义”。即道德会随着地理环境、民族、时代乃至个人的变化而变化，世界上并不存在放之四海皆准的绝对道德。既然世上有多个道德，相互之间又无优劣之分，那么传统道德就再无约束力。普罗塔格拉（前490～前420）的名言“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度”就反映了道德相对主义的典型思想。即人（我）决定某种道德是否有效，乃至道德准则是否存在。色拉叙马霍斯（生活于约前410）则更进一步，认为“正义是强者利益”，即任何法律都是掌握政治权力的人和团体为了服务自己的利益而设定的，道德的有效性由政治权力的大小决定。卡里克利（生活于约前410）则认为，正义是弱者为了自保而自行编造的谎言，是对弱肉强食昭昭天理的徒劳抵抗，强者应当粉碎道德的束缚和弱者的抵抗，获取最大的利益。

智者学派思想和教育确实为其雇主提供了不菲的政治利益，但是也在客观上加速了希腊城邦乐礼崩乐坏。不过智者学派为后世的哲学提出了一系列历久弥新的问题。即人应当怎样生活？人与政治实体的关系是什么？政治实体应当以何种原则运行？第一个问题演变为后世的伦理学，第二个问题演变为政治哲学，第三个问题则演变为研究政府结构和行为的政治科学。

第一个试图回答这些问题并反驳智者学派的政治思想家是苏格拉底（前470～前399）。经历了鼠疫大流行，伯罗奔尼撒战争的失败和战后雅典的混乱政局，苏格拉底看到了世道浇漓人心不古的景象，而且认为智者学派的主张无助于缓解社会矛盾。尽管苏格拉底向往的道德准则与传统道德并无区别，但是他也认识到，简单地宣讲传统道德，并把道德强制力寄托在从来没有起作用的“天谴”上也是毫无用处的。苏格拉底为自己设定的历史任务，就是为复天道正风俗寻找新的基础。

苏格拉底的方法被称为“反诘”（通俗的理解就是“抬杠”）。反诘的基本流程是询问对方某一种行为是否符合道德（如是否是正义的、勇敢的等等），当对手做出某种概括性的回答（如A是勇敢，B符合正义）的时候，则举出某种特殊情况下的反例。然后根据对手修正结论的具体情况，继续寻找特殊反例来诘问对手。这些对话的通常结果要么是对手承认实际不了解过去自己以为自己了解的道德准则，要么是对手指责苏格拉底耍赖抬杠无理取闹。但是有一点是共同的，就是苏格拉底也不知道他所讨论的道德准则究竟指的是什么。苏格拉底对这一点十分坦然，尽管被神庙住持称为“全希腊最有智慧的人”，但是苏格拉底却一直坚持“我唯一知道的事情是我什么都不知道”。

从结果上看，苏格拉底的反诘既没能达到道德真理的彼岸，也破坏了人际关系，甚至苏格拉底最后被投票处决也与此有关，但是反诘本身代表着对道德原则的追求。在反诘中不断地探寻各种道德观念之间的关系，探究人与人，人与城邦之间的关系，在苏格拉底

看来，这本身就是使用理性的工具对人生目标和行为的审视。“未经审视的人生是不值得过的”，但是审视人生的目的不是在政治投机中占据优势，而是获得对道德准则的深刻理解进而更加心悦诚服地服从道德。尽管凭借苏格拉底的反诘技巧，他有一万个理由不服从雅典对他的死刑判决并且有充足的人脉关系在行刑前夜逃出监狱，但是他仍然服从传统道德关于遵纪守法的约束，接受了死刑。



图2:苏格拉底喝下毒酒，接受死刑

苏格拉底的目的是道德复兴，手段是哲学审视和逻辑反诘，他尽管贡献了许多有意义的思想片段，但他始终没能从在目的和手段之间建立联系。作为手段的理性思考无法获取道德真理，因此后者最终只能被服从而不能被认知。苏格拉底的思想只有启发性而无号召力，不能作为改造世界的手段存在。这个问题要等到苏格拉底的学生柏拉图（前427～前347）那里才能得到解决。

要理解柏拉图的政治思想，首先需要理解他的哲学思想。柏拉图是个客观唯心主义者，认为现实的可感知的世界是虚无的和虚伪的，真实和真理存在于理念世界（或曰形式世界）。可感知世界（现实世界）中的事物含有理念世界中理念的某些部分，但却是不完美的，会随着时间的流逝而最终消失。比如，桌子是长方形的，但是却不是完美的长方形，而且桌子会损坏腐烂最终消失，但是理念

世界中的长方形确实完美的，永恒的。对某张桌子的认识随着这张桌子的消失而变得无用，对长方形理念的认识却是永恒真理。来自理念世界的真理指导可感知世界，可感知世界的改善只能通过追随理念世界中的完美形象。柏拉图认为，正义（或曰“善”）是理念世界中人的完美形象，正义的人生是最为幸福的，要过上正义的生活，就要生活在正义的城邦中。

正义是道德概念的核心，那么什么是正义呢？不同于苏格拉底的无限诘问，柏拉图给出了明确的回答。正义就是一个整体的各个部分各安其位。柏拉图认为人有三种品质，欲望驱使人贪财好色，精神鼓舞人追求荣耀，理性引导人探究真理。在正义的人身上，理性占据领导地位，指导人有节制地追求物质享受和社会承认。三种品质在理性的领导下各自完成各自的功能，互不僭越，人就可以达到物质和精神的平衡，并且在生活中遵守道德规范，这就是正义的生活。相反，如果欲望占据领导地位，人就常会铤而走险，如果精神占据领导地位，人就难免求荣取辱，这就是不义的生活。从正义的人生出发，柏拉图阐述了正义的城邦，即理想国的概念。与人类似，城邦往往包涵三个阶级，生产者负责生产物质资料，他们也没有任何超过物质享受的追求，对应人的欲望部分；武士阶级负责保卫安全，为城邦荣耀不惜生命，对应精神部分；“哲学王”阶级，即专精哲学思辨，通晓行政管理，追求正义生活的统治精英负责管理城邦，他们是人性中理性部分的代表。一个正义的城邦则是在哲学王团体的领导下三大阶级各安其分祥和之地。相反，如果武士阶级掌权，则难免穷兵黩武，图耗国力；如果生产者掌权，则定会陷入暴民政治，永无宁日。

理想国的稳定以及城邦正义的实现建立在等级森严的分工之上。哲学王只从事哲学思考和行政管理，武士只负责保卫城邦，两者绝不涉足生产活动。生产者只负责生产，上交剩余产品，服从行政管理，绝无任何权力过问政治军事。柏拉图对任何人民主权的想法深恶痛绝，一方面他认为劳动人民不具备管理城邦的能力，另一

方面他认为放手让劳动人民管理国家，只会让他们放纵私欲，祸乱朝堂。相反，哲学王阶级既有能力管理城邦，也有坚定意志和牺牲精神为了城邦整体利益管理城邦。要保证哲学王的能力和意志，保证哲学王不变质，教育必须成为理想国的首要职能。

在柏拉图看来，进入哲学王阶级的成员出身并不重要，但必须是经过优生学遴选出来的优秀分子，他们从小就接受严格的军事化管理和哲学训练。为了保证他们接受最纯粹的哲学教育，一切文艺作品，如诗歌、音乐、戏剧等要么被禁止，要么接受严格的审查。任何新的艺术创作必须服务于理性的培养，否则绝不被允许。文化艺术本身不具有任何独立的社会价值，他们只是为培养哲学王治国能力的工具。如此严格教育的目的，是让理性成为哲学王的心灵主宰，让哲学思考成为哲学王的最高乐趣，让他们对酒色财货毫无兴趣。这样一来，哲学王既拥有了思考政治和参与政治活动的能力，又把管理国家是为一种必要负担和责任而非敛财工具。如此方能实现长治久安和城邦正义，个人生活的意义也随之实现。

当然，柏拉图并没有一个现成的理想国，他去西西里试图劝导叙拉古的统治者做哲学王开启政治改革但最终失败。在认识到了将现实中的城邦改造为理念世界中理想国的困难之后，柏拉图彻底放弃了这种努力。在哀叹时运不济的同时，柏拉图提出了让所有失意的社会改革家都深有同感的“洞穴隐喻”：在未接触到理念世界的永恒正义之前，人就像被反绑双手关在洞穴里，只能看见洞口光影摇曳，映射在墙壁上。这个洞穴就是可感知的世界，这些影子就是可感知世界的财富与荣耀，人会满足于追逐这些幻影。当他（她）被强行拖出洞口时，强光会灼烧双眼让人很难适应，这就是真理的冲击和领悟真理的煎熬。但当视觉调整到适应理念世界后，他（她）就会顿感今是而昨非，再也不愿意在鬼影重瞳的洞穴中了此余生。不过，当他（她）返回洞穴试图拯救别人时，这些旧日同伴并不会相信他描述的外部（理念）世界，甚至还对其展开迫害。这就是先驱者的孤独。

当然，并不是所有人都同情柏拉图。自由主义者通常对柏拉图颇有微词。著名政治理论家、新自由主义的旗手波普尔就认为柏拉图禁止平民参政，剥夺政治自由；大搞审查洗脑，剥夺思想自由；禁止转换职业，剥夺经济自由；强令优生优育，剥夺生育自由，因此是个不折不扣的极权主义分子，是法西斯运动和（被波普尔攻击的）国际共运的罪恶先驱。

今天中国的进步运动尽管对柏拉图本人兴趣不大，但是柏拉图的洞穴隐喻和哲学王的思想仍然与中国左翼的一些错误思想有着紧密的联系。从柏拉图的理论出发，从洞穴中出去过，体验过理念世界的人掌握真理，是社会进步的“先锋队”，进而也应当掌握向还留在洞穴中的人“灌输”真理的权力。而洞穴中的人无论如何都无法自己产生关于理念世界的正确认识，因此只能依赖先锋队的灌输。而面对那些不接受灌输的“顽固分子”，先锋队可以使用强制手段将其拖出洞穴，将其强行“解放”。这一思想与部分中国左翼青年对列宁早期理论的误读极为类似。在对列宁的阶级斗争实践和思想发展一知半解的情况下，他们生搬硬套列宁在特殊情况下的具体结论，认为劳动人民不能产生社会主义意识，甚至连工团主义的认识都无法产生，而先锋队不仅要把社会主义思想从外部灌输给工人，而且还要让教育工人认清自己的现实利益。如果工人不“听话”，那就不惜采取欺诈手段（也采取不了强制手段）诱使工人参与到某些并无直接利益也无胜算可言的具体运动中。这种以“运动群众”为核心的精英灌输论是小资产阶级知识分子既看不上中国劳动人民的斗争能力，同时也对中国社会发展的前途命运缺乏清晰认识的产物。既然运动靠着灌输胜利的，那么一旦侥幸获得政权，其基本的治理原则也是“民可使由之，不可使知之”。柏拉图哲学王在理想国中拥有无限的权力，由于严格的社会分工，没有任何机制可以对其展开监督，唯一的希望寄托在哲学王自己的道德修养上。从历史经验上看，把革命政权不变质的希望寄托在先锋队的革命精神上是靠不住的。只要不打破脑体分工，让人民群众拥有事实上的管理国家，监

督和替代先锋队的能力，那么先锋队对人民利益的包办替代势必会演化为对生产资料的实质掌控，为资本主义复辟开辟道路。

柏拉图构想了一个等级森严，士农工商安堵如常的理想社会，也设想了实现这一理想社会所需要的个人品质和维持这一社会稳定的手段，但是千百年来社会变革的历史证明了柏拉图社会变革理论的失败前途。不过，柏拉图的思想启迪了后世关于政府结构和功能的思考，在古希腊世界，亚里士多德（前384～前322）是柏拉图思想的批判继承者。

作为柏拉图的学生，亚里士多德继承了柏拉图哲学思想中关于理念和可感知物的划分。但和柏拉图不同，亚里士多德并不贬斥可感知世界的短暂性、变化性和虚伪性，相反，他认为理念世界的诸多理念正是通过可感知世界的发展而实现自己。可感知世界的一切事物都是变化的，而某一事物的本性，即理念，会在发展演进中克服重重阻碍成为决定该事物性质的力量，可感知世界的发展过程就是逐渐趋近理念世界的过程。同一个理念在不同的可感知实体中的不同发展历程则会展现出不同的形态。这些不同的形态不是由理念世界中的理想形态决定的，而是由事物发展的现实环境决定的。研究这些不同环境及不同的事物发展路径，就是自然和社会科学的基本任务。简单地说，作为激进改革家的柏拉图想着的是如何把理念世界的理想国搬到现实世界，作为现实政治分析家的亚里士多德想的则是现实存在的诸多城邦是走过了怎样的发展路线而实现其本性而达到理念世界的。柏拉图的眼睛盯在天上云，亚里士多德的眼睛则盯着前方的路。



图3：古希腊哲学家 红衣指天（理念世界）者是柏拉图，
蓝衣指前方（可感知世界）是亚里士多德

亚里士多德并不向柏拉图那么愤世嫉俗，认为现存一些城邦皆是不义之国而弃之如敝履。亚里士多德认为，人的本性是运用理性来思考和处理问题，而这一本性只有在参与政治活动时才能得到最完整的发扬。故而国家是实现理性的必要条件，而人则“天生是政治动物”。一切国家，无论繁荣或凋敝，皆是人实现其本性的工具，再不平等的国家也有其合理性。亚里士多德对于政治的整体看法是保守的，他尽管将其所研究的158个城邦的政体分成君主制、贵族制、民主制、暴君制、寡头制、暴民制并将后三者视为前三者的堕落形态，但他并不极端厌恶哪一种政体，因为任何一种政体，只要能维持稳定，总好过无政府状态。

那么如何保持稳定呢？亚里士多德提出了被后世称为“中产稳定论”的思想。亚里士多德认为，肉食者鄙，贪得无厌，若掌握无限权力，则势必恣意搜刮，导致民不聊生。而贫民无恒产亦无恒心，若掌握政权，则势必贪图享乐，不事生产作业。而那些拥有一定数量财富的中间阶层，则既懂得民生疾苦，又能够有节制地消费，同时可以在贫富群体之间维持平衡。亚里士多德心目中的美好城邦指的是由小生产者和中小商人掌权的，兼具君主制、贵族制和民主制机构的稳定城邦。比起柏拉图所主张的国家对社会成员从摇篮到坟墓的全面塑造，亚里士多德的“理想国”无疑是各个阶级在综合权衡

力量对比之后选择共存的妥协产物。而为了国家稳定设立不同的权力机构，照顾各个阶级利益的思想，也为后世三权分立、分权制衡的思想提供了启发。

尽管亚里士多德认为需要考虑各个阶层的利益，但这是出于维持政治稳定的需要，而并非出于认为人人平等，或者认为每个人都有追求幸福的权利的理想。当追求幸福乃至平等本身侵犯了统治阶级的核心利益并干扰到政治稳定时，亚里士多德就会毫无保留地站在压迫者一方。比如，亚里士多德是奴隶制和男尊女卑的竭诚拥护者。他认为奴隶和女性天生就应当服从统治，因为奴隶的理性是残缺的，只是“会说话的工具”，而（非奴隶的）女性虽有理性，但是缺乏权威。他们被统治并不是压制了他们的天性，反而是将他们置于男性公民完整理性的领导之下，对他们的生存和发展都是极有帮助的。亚里士多德的“自然奴隶制”思想在十九世纪后期成为了帝国主义者种族优越论的理论支柱之一。当然，亚里士多德是看不到这一幕了，他尤其看不到法西斯意大利和纳粹德国入侵希腊时，希腊人民被当作是劣等种族奴役和屠杀的惨状。亚里士多德的政治思想甚至在他在世时，就已经显得不合时宜了。

如果说苏格拉底和柏拉图生活的时代城邦和城邦联盟是希腊政治的主角的话，亚里士多德所处的时代就是希腊城邦政治衰亡，环地中海大帝国崛起的时代。公元前338年，希腊城邦联军在卡罗尼亚被北方的马其顿王国击败，希腊城邦随即失去政治独立，成为马其顿的附庸。马其顿在亚历山大国王的带领下征服小亚细亚、波斯、埃及，最后饮马印度河。亚历山大死后的继业者战争中，希腊城邦也一直作为附庸被各路割据势力支配，直到在公元前146年科林斯屠城的火光中，彻底沦为罗马共和国行省下的次级行政单位。管理城市的是遥远的西地中海派来的行政官僚，原来的城邦公民再也没有能力在某种民主形式下参政议政。政治，从每日的基本活动变为完全无法猜测的长官意志，而比起民主协商，长官通常只对收税感兴趣。当古希腊人所认知的世界从狭小的城邦扩展到整个地中海世界

时，他们发现自己越发不具备改变世界的能力。世界越来越大，越来越充满不确定性，越来越与他们相敌对。而在政治活动内容发生巨变的时代，政治哲学也发生了重大的转变。政治思想家们不再把城邦和公民参与放在首要地位，而是遁逃到个人的精神领域，在这个敌对的世界中寻找一丝安宁，这就是希腊化时代政治哲学的主题。

通常认为希腊化时代的开始是亚历山大大王征服波斯（前330年）到罗马扫灭东地中海最后一个希腊人建立的政权（前31年）之间的时期。这是希腊文化在中东和中亚迅速传播的时代，但讽刺的是，这也正是希腊城邦政治衰落的年代。希腊化时代的三个主要政治思想流派是犬儒学派、斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派。

犬儒学派发扬了苏格拉底反诘方法中的怀疑论成分。但是苏格拉底对道德观念的怀疑和思辨是为了更好的理解道德，从而在政治参与中实践道德，改善城邦的道德处境，与世俗生活的丰裕并不矛盾，因此苏格拉底的政治哲学本质上是入世的哲学。犬儒学派则怀疑一切的物质财富和世俗声名的意义，认为美德是世间唯一值得追求的事物。追求美德就要抛却杂念，摒弃物质享受。犬儒学派的代表人物希诺普的第欧根尼（前412~前323）就因为长期不修边幅而被时人视为犹如犬类，这也是犬儒一词的由来。犬儒学派拒绝城邦和国家的概念，自封世界公民，并认为有德之人不应去浪费时间参与俗务。但这也让犬儒学派陷入了一个尴尬的境地：任何一种主张脱离出社会之外的政治哲学既不具备改变世界的力量，也不具备反抗世界改变他们的力量，从而最多只能作为某种精神安慰存在。但是对于统治阶级来讲，他们并不需要鼓励人出世或“躺平”的政治哲学，他们需要的是让人入世但是服从现有社会结构的“认命”哲学。斯多葛学派就是“认命”哲学的代表。

斯多葛学派认为世界由万能的主神宙斯主宰，神的意志驱动着世界的运转，决定着从自然界到社会一切的因果关系和发展演变。神的意志的具体内容就是自然法。所谓自然法，就是一套永恒不变

的、放之四海皆准的、可以被理性认识的客观规律。这一套规律不仅支配者自然界，同时也通过各个国家自己的法律支配着人的行为。幸福的生活是有美德的生活，美德的核心就是服从自然法，在自然规律的指导下生活。从斯多葛学派自身的演化来看，以芝诺（前336-前264）为代表的早期斯多葛学派与犬儒学派有很大相似之处，其不同之处仅是前者强调有德之人不应完全遁离尘世，而应相互联系，组成模范社区，共建有德之邦。如果说犬儒哲学是隐士哲学的话，早期斯多葛哲学就是圣贤哲学。但这个要求还是太高了，非一般人所能完成。以巴内修斯（前285～前210）为代表的中期斯多葛学派和以爱比克泰德（55～135）与奥莱略（121-180）为代表的晚期斯多葛学派的基本任务就是降低凡人践行斯多葛哲学的门槛，力图将其扩展为大众哲学。有意思的是，爱比克泰德是奴隶出身，奥莱略则是罗马五贤君之一。二者社会地位有云泥之别，但是他们对政治问题所持的观点是一致的。他们都认为尽管世事变化无常，祸福无法掌握，但是有德之人总能从服从自然法中获取内心的安宁。既然现实世界的法律或多或少是自然法的反映，那么服从现存政治秩序本身就是践行神的旨意。这既是自然规律所要求的，也是人应当主动追求的。人人恪尽职守，当皇帝就要当好皇帝，当奴隶就要当好奴隶。这样，斯多葛哲学就从曲高和寡的圣贤之道，逐渐演变成了普罗大众可以接受并可以在现实中活中践行的哲学。

斯多葛哲学的实质是统治阶级与被统治阶级达成的一个有利于前者的妥协。被统治阶级不再追求政治参与或者挑战统治阶级的权力，统治阶级则保证帝国秩序的稳定和一定程度的法治，将剥削和压迫限制在可预期的范围内。斯多葛哲学是罗马帝国初期实质上的官方意识形态，与罗马军团和罗马万民法一道构成了罗马帝国上层建筑的三大支柱。

希腊化时代政治哲学的整体色彩是无奈、消极和最终屈服，只有伊壁鸠鲁学派为其提供了一抹亮色。伊壁鸠鲁（前341～前270）继承了早期希腊哲学家德谟克利特（前460～前370）的唯物主义思

想，认为构成世界的基本单位是原子。原子一直处在不可以预知的随机运动中，原子的无序碰撞构成了世间万物的因果联系，人类历史和政治活动的发展归根结底也是无序原子随机碰撞的结果。世间或许有神的存在，但是神在创造了世界之后就当了甩手掌柜，不再干预原子的运动，尤其是不会给人类政治行为设置什么自然法。因此，一切自然法，以及以自然法为理论基础的现实法律都不是什么神的意志或自然规律，它们都是人的创造。既然是人的创造，而且还通常是和自己有不同利益的人的创造，那自然没有必要服从它们。人与原子一样，并不受到什么先天束缚，而是拥有自由意志的独立个体。人生的目的不是服从规律，而是摆脱自然界和社会发展规划的束缚，实现彻底的自由。

斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派的分歧后来演变成政治哲学史上关于必然与自由关系的争论。斯多葛学派在服从（他们认为的）必然性时，将个人完全当成了历史发展的消极工具，实际上抹杀了个人的一切自由。结果是要么走向低头认命的宿命论，要么走向坐等革命的宿命论。伊壁鸠鲁学派在追寻自由的同时，又否认了一切事物的必然性和规律性。结果是既觉得自己超然物外无所不能，又不能接受自己处处碰壁一事无成。从微观层面看，人的主观能动性 with 客观必然性之间是否永远相互否定？从宏观层面看，某一阶级为实现其利益进行的斗争究竟能否与历史前进的必然方向有所重合？这些问题要等到十九世纪才真正有答案。

希腊和希腊化时代政治哲学的演变划出了这样一条历史轨迹：它开始是探讨人应当如何生活（智者学派、苏格拉底），然后致力于改造政治制度来实现美好生活（柏拉图），在碰壁之后开始研究现实政治制度的诸多形式来争取现存条件下能够实现的生活（亚里士多德），最后发现个人既没有选择如何生活的能力，也没有改变世界的能力（斯多葛学派）。但是生活总要继续，没个盼头是不行的。现实无法给予的，天堂或许能给予，今生不能实现的，来生说不定就实现了。也就在这个时候，中东犹太民族长期徘徊在历史阴

暗角落的宗教思想登上了历史舞台。这就是我们下一篇文章要讲的内容：从尘世到天国——早期基督教和中世纪的政治哲学。

二

从尘世到天国—— 早期基督教和中世纪的政治哲学

在上一期的从《从城邦到帝国》里，我们介绍了斯多葛学派对神和自然法的认识。在早期的希腊神话中，神灵是有血有肉的，有情有义的，爱憎分明的，神灵的形象，正是古希腊人在自己凡间生活的景象，神与人之间不存在绝对的隔阂。但在斯多葛学派眼里，神的形象所描绘的不再是每日生活的悲喜剧，而是在一个敌对的世界中支配一切的、不可抗拒的、深不可测的力量。主神宙斯的地位被无限抬高，神灵形象中的人性部分也被逐渐抹去。最后，神成为了一个抽象的，独一的，但却代表一切必然性和强制性的概念。

在斯多葛哲学里，现实世界法律的根本依据是自然法。从理论上讲，任何不符合自然法的现实法律都是违背了神的旨意，因此是没有约束力的，也应当是会最终消亡的。但在罗马共和国后期，政变频繁、军阀混战，无德匹夫配紫怀黄，有德君子流离失所。如此情形，天道何存？公理何在？自然法又有何意义？为了维护自然法的崇高地位，同时对现实的乱世纷争有所解释，斯多葛派思想家，罗马自然法之父西塞罗（前106-前43）发展出了“黄金时代”理论。即在过去的某个时代，人都能服从自然法而生活，与人为善，鳏寡孤独废疾者皆有所养。包括国家在内的一切政治机构既不必要也不存

在。但是后来的人类生活逐渐偏离了自然法，故而群盗蜂起，不得不组建国家来自我防卫。今日世道之变乱，并非上天无道，神明弃法，而是人类自甘堕落的表现和报应。正道衰微，不是神的过错，而是人的堕落，这构成了“黄金时代”理论的核心。

当斯多葛哲学最终推出天上的众神归于一统，地上的人类背离正道的结论时，它就完成了和基督教思想的对接，也完成了自己的历史使命。

早期基督教思想反映的是被剥削被压迫的穷苦人民的思想中放弃反抗，幻想来生的消极部分。其核心不是人与人之间的关系，而是人与上帝之间的关系。后世的基督教政治思想的发展的许多脉络都已从圣经旧约的《创世纪》一篇中找到。简单来说，《创世纪》讲了两件事情，第一件事上帝按照自己的形象创造人类，第二件事是人类吃了善恶树上的果子被踢出了伊甸园。从前者出发，人是上帝的最骄傲作品，是钦点的万物灵长，拥有最强大的理性思维能力，就算是离开伊甸流落凡尘，也有能力追寻尘世的幸福。从后者出发，人是罪孽缠身的囚徒，人生的尘世之旅只是一场受苦受难的流放。强调前者的政治哲学通常对人性有较为积极的看法，通常把理性视为人性的重要支柱。通过教育、集体生活或社会革命，人类就能在改造自己的同时改造世界。多数政治自由主义者、无政府主义者和社会主义者持有类似观点。强调后者的政治哲学对人性的看法较为悲观，它们通常认为支配人性的是原罪、是激情、是贪欲、是“自私的基因”，是理性无法自拔克服的障碍。面对无可救药的人类，就只能镇之以严刑峻法，待之以刀锯鼎镬，人类既不能充分改造自己也不能有效改造世界。多数保守主义者持有类似观点。早期基督教的想法偏向于后者，无论是耶稣（前4-33）本人还是其早期宗徒，都视尘世人生为羁旅行役，视上帝天国为永恒归宿。既然后者是最终归宿，那么前者的荣华富贵也便没什么好追求的了。比如耶稣就认为富人想上天堂比骆驼穿过针眼还难。当然，这并不是什么社会革命的口号，早期基督教对国家的态度是顺从的，这种顺从

来源于基督教对尘世生活无所谓的态度。耶路撒冷和雅典有何相干？基督徒只需要面对最终审判，生前属于什么民族，被什么国家统治并不重要。比如新约《罗马书》就认为，现实世界的政治机构都是上帝出于人类不可理解的伟大计划而设置的，地上的君臣官吏皆是上帝的仆人，服从他们就是服从上帝。在早期基督教看来，苛政暴君一方面是人类先祖犯下的原罪的报应，另一方面也是规训人类的工具。抗税抗捐乃至起兵造反是对世俗法律和上帝意旨的双重僭越。

那么问题来了，既要服从上帝，忏悔从道，又要服从国家，当模范公民，上帝和国家，到底听谁的？圣经对于这个问题的回答，是“上帝的归于上帝，凯撒的归于凯撒”。坦率地说，这纯属和稀泥，因为谁也不知道哪些应该归属上帝，哪些应该归属凯撒（国家）。但就早期基督教而言，上帝与国家的分界线大约等同于精神与肉体的分界线。让早期基督徒守法，可以；纳税，可以；服兵役，可以；当奴隶，可以；死，也不是不行。但若是让他们承认世界上除了上帝之外还有其他的神灵，让他们承认罗马皇帝是神而不是神的仆从，那死也不从。不过早期基督教并不主张反抗，如果被命令做渎神之事，基督徒应当拒绝服从命令并接受一切处罚，这也是为何早期基督徒选择坦然殉道，而不去反抗暴政的原因。理由是不难解释的，既然人生只是一场流浪，殉道就是重新回到上帝的怀抱。

在耶稣死后的数十年中，支撑基督徒信仰的是末日审判临近，天国很快就会降临的心理预期。这确实为受苦受难的民众带来了虽然是虚幻的但却是鼓舞人心的安慰，也加速了基督教的传播。然而末日审判终究没有到来，而且没人能确定它什么时候来，随着与耶稣共同生活的弟子逐渐凋零，信徒对耶稣的记忆与对得救的信心都在消逝。同时，在罗马帝国“三世纪危机”的社会动荡中，中央政权削弱，地方豪强兴起，许多有产阶级和知识分子投机基督教并成为

了教会的领导者。基督教迎来了历史上第一次信仰危机和组织危机。

对于任何一个历史悠久的思想而言，这种随着时代变化，经典文本不再符合现状情形是时常发生的。为了应对这种挑战，思想的后继者们通常有三种不同的策略。第一种策略是原教旨化，即顽固地拒绝一切与经典不符的事实。这种方法固然能在短期内凝结思潮既得利益者的力量，但这种教条主义势必会在长期让该思想越来越脱离现实，最终被历史抛弃。第二种策略是修正，即明确承认经典文本的错误之处，并根据现实情况予以纠正。这固然有利于革故鼎新，维持思想与现实的长期联系。但由于它直接破坏了经典文本的权威性，故而在短期内对思想的号召力产生负面影响，严重者会导致思潮陷入分裂。第三种策略是寓言式解读，即在不否定经典文本的基础上，不再执着于具体的字面含义，而是根据现实情况对经典进行引申解读，这也是早期基督徒采取的策略。比如，随着基督教逐渐扩展到商人和部分统治阶级成员，圣经中原本要求信徒出售地产并将所得捐给教会的内容就显得非常尴尬。为此，神学家克莱门特（150-215）就提出，圣经的意思不是真让人抛弃财产，而是抛弃追求世俗财富的杂念。如果已经抛弃了追求财富之心，那么就算拥有大量资财也不会妨碍人进入天堂。同理，对于末日审判和天国，也不必执念于其马上到来，而应当理解为其终将到来。真信徒就算不马上得救，也终将得救。用流行的话说，就是“等等党终将胜利”。寓言式解读消弥了早期基督教思想仅有的一点批判锋芒，但也为基督教随后被罗马统治阶级收编创造的条件。

313年，信奉基督教的罗马皇帝君士坦丁（274~337）颁布了《米兰敕令》，宣布给予基督徒信仰自由。在经历了一番反复之后，在380年基督教终于成为了罗马帝国的国教。随着从“在野党”翻身成为“执政党”，基督教的阶级基础也从原本的贫苦劳动人民转变成剥削压迫劳动人民的统治阶级，其领导成员也从群众中自发产生知识分子变为统治阶级雇佣的御用文人。因为凯撒（罗马统治者）

信了上帝，所以上帝的就是凯撒的，凯撒的也就是上帝的，基督教参与和全面接管政治事务的时机已经成熟了。在政治理论上为基督教的世俗统治奠定基础的是神学家、政治哲学家奥古斯丁（354～430）。

奥古斯丁收受到过系统的古希腊哲学教育，他早年放浪形骸，但又时常在欲望和自律之间痛苦挣扎。在米兰学习期间，他洗心革面，不沾酒色，皈依基督。后来担任罗马非洲行省希波城的主教直到去世。奥古斯丁认为世界上并不存在与善相独立的恶，所邪恶只是缺少善或远离上帝恩典的结果，世间万物的等级秩序由其蒙上帝恩典的多少决定。上帝最伟大的恩典只会给予那些他愿意拯救的人，这些人在死后生活在上帝之城。而在此之前，所有人都生活在远离上帝恩典，因而也是罪恶横生的尘世之城。如何进入上帝之城和如何管理尘世之城构成了奥古斯丁政治思想的核心。一方面，人因吃了善恶树上的果子而被驱赶到了尘世，需要有机机构管束其行为，牧之驭之，勿使其多生变乱。国家的职能就是执敲扑而鞭笞天下。另一方面，尽管多数人在尘世仍然邪欲缠身，死后难免坠入地狱，但毕竟还有少数人能够虔诚悟道，获得拯救。作为上帝之城向尘世之城的派出机构，教会是人获得拯救的必要条件。教会的职能就是掌天门以普度众生。

作为教会的高级官僚，奥古斯丁政治哲学的主要任务是为将政治权力集中在教会组织手里提供理论依据。这个大任务可以拆解为如下几个小任务。

第一，维护教会内部既得利益集团的特殊利益。经过三百多年的发展，教会已经从原来的社群互助组织膨胀变异为一个拥有庞大官僚机构，内部利益错综复杂的组织。当基督教的信仰的基本原则与多数成员的利益发生冲突的时候，就必须坚定的站在后者一方，哪怕以破坏前者为代价，也要扫平一切异见分子。在基督教被迫害的年代里，坚贞不屈的教徒通常激昂大义，蹈死不顾，意志薄弱的教徒往往背信弃誓，以图苟活。在这种逆向淘汰下，坚信者越

来越少，投机者越来越多，以至于在基督教合法化之后，多数重要职位被投机者占据。当坚信者出来指责投机者的叛教行为时，教会的权威就受到了很大的挑战。为了维护教会中多数成员的利益，就有必要在政治上打垮这些坚信者。作为迫害坚信者的先锋，奥古斯丁谴责坚信者忘却了圣经教育过的包容忍耐的美德。他甚至援引耶稣曾和犹大一起用餐来指控坚信者不愿与投机者共处的行为是背叛耶稣圣训。在奥古斯丁主导的舆论攻势和教廷的暗箱操作下，这些原本的坚信者多数被逐出教门，迫害致死。

第二，维护教会在信众中的垄断地位。要实现这个目标，就要阻断非教会权力中心的产生。换言之，必须阻断教徒独立获得拯救进入天堂的途径，让教会对谁能进入天堂一事上拥有绝对权力。尽管奥古斯丁认为是上帝最后决定谁得救，但是成为教会的一员并参与宗教仪式是蒙上帝恩典必要条件。这个观点被称为因功（事功，即宗教仪式，也泛指合乎教法的行为）生效（具备获得拯救的条件）。反对者指责奥古斯丁，说他认为未受洗就死去的婴儿也应下地狱的观点是不人道的。奥古斯丁则反驳说，上帝的旨意深不可测，人类的理性无法知晓，以粗浅鄙陋的人之人道，揣测浩瀚玄渺的上帝天恩，既是徒然，也是僭越，离堕入异端只有一步之遥。

第三，维护教会官僚在教会中的统治地位。在教会被罗马帝国统治阶级收编以后，愈发与群众脱离，教士擅权敛财无恶不作。由于教会执掌通往天堂之路，信众就开始怀疑那些由罪孽缠身的教士主持的宗教仪式是否有效。奥古斯丁则站出来痛斥这些信众，并指出宗教仪式的权威是上帝给予的，教士无论品行多坏不会影响到其有效性。与其关注教士的品行，信徒应当做的只有虔诚忏悔以期得救。

尽管奥古斯丁在完成上述三个任务时的具体说辞不同，但背后的神学理论依据都是一致的。早在伊甸园中，人类的就罪孽战胜了理性，那么尘世中的人自然更不可能凭借理性理解上帝的恩典。对人类本性的悲观看法决定了奥古斯丁对普通信众的不信任，而这种

不信任又和他维护教会官僚利益的目标融合了起来。在奥古斯丁心目中，理性残缺的信众对上帝的在人间的代表教会绝对服从，教会也对（教会官僚通过寓言式解读所理解的）上帝绝对服从。可以看出，前一个绝对服从是实实在在的，意指教会对宗教仪式、政治观点，乃至信徒收入的法理掌控。后一个绝对服从是虚假的，因为其本质是对一个不存在的服从对象（上帝）的不存在的意图（神意）的虚构。由于“上帝和恺撒”的界线在基督教成为国教后变得不再含混不清，要求信徒对教会的绝对服从势必影响到世俗国家机器的职能。

由于奥古斯丁对教会的推崇，他将原本国家的积极职能，如施赈，办学，处理民事纠纷等划拨到了教会名下，使国家职能的范围大大缩减。由于其对人性的悲观看法，他将国家职能的中心定位在惩罚和镇压。尽管奥古斯丁认为人生是罪孽者的放逐之旅，尘世之城（国家）绝无可能实现真正的正义，但是他认为国家应当用雷霆手段和残酷刑罚戡平内乱，保持统治秩序的稳定，实现尘世的和平。既然国家需要和平，国家又是基督徒的国家，那么基督徒就不应当对政治事务袖手旁观，而应积极服从和履行政治义务。

那国家怎样实现和平呢？除了对劳动人民进行心理说服和物理打服以外，维持宗教统一也是个必要条件。过去罗马多神教徒迫害基督徒，今天基督徒就要变本加厉迫害回去，而且还要稍带上同教异端一块儿迫害了。罗马多神教迫害基督徒的理由很直白：你否定皇帝的神性权威，就是对我的威胁，为了我的生存，自然要迫害你。奥古斯丁给基督教迫害异教和异端披上了一层道德色彩：既然信异教和异端的人注定下地狱，而且人类的理性如此孱弱以至于无法让他们自发走上正道，那么迫害他们，威逼他们接受基督信仰就是给这些人获得拯救的机会。用现在的话说，就是迫害你都是为你好。国家作为掌握武装的机构，则应从暴力方面协助教会，让异教和异端回归正道。而积极维护国家稳定的基督徒，就应该积极加入国家对异教和异端的迫害行动。

一切信仰归基督，信徒升天靠教会，教会权力归教廷。教会施恩唱白脸，国家掌刑唱黑脸。奥古斯丁政治学说的历史任务，就是为统治阶级全面收编基督教，并通过创造教会——国家二元政治结构行使政治权力作准备。

从历史发展的轨迹看，奥古斯丁无疑是成功的。尽管他见证了罗马城被哥特人洗劫（410年），帝国分崩离析，甚至他临死之前已经能听到汪达尔人进攻希波城的号角（430年），但基督教的统治地位在罗马帝国的废墟上仍然得以保存，天主教会在西地中海的统治不仅没有削弱，而且还加强了。八世纪中后期伦巴第和法兰克王国几次向教皇“献土”，让罗马教廷的直辖领土扩展到中意大利的大部分地区（见图2），让教皇成为了拥有封地的封建领主。800年教皇主持了将法兰克国王查理曼（742~814）封为神圣罗马帝国皇帝的加冕仪式，进一步宣告了世俗权力来自教会授权。从1096年到1291的东侵更是让教会吸纳了欧洲各地的武装教团、强盗骑士、山野匪徒、市井无赖，组建了直接隶属于教会的十字军武装。其中三大骑士团（圣殿骑士团、医院骑士团、条顿骑士团）成为了教会实际上的常备军。教会直接指挥十字军在中东、波罗的海、伊比利亚和巴尔干地区烧杀抢掠，建立了包括耶路撒冷王国（1099~1291）、安条克公国（1098~1268），条顿骑士团国（1224~1525）和拉丁帝国（1204~1261）在内的数个殖民政权。到了中世纪盛期的十三世纪，天主教会已经成为了欧洲最大的封建主、最大的财团和最大的军阀势力。

天子，兵强马壮者为之，古今如此，中外皆然。教会强大了，就要向世俗君主索要更大的政治权力，扩大自己对世俗政治的干预力度。教权与王权的斗争首先集中在主教任命问题上。主教采邑往往土地肥沃，人口众多，商旅繁盛。教堂本身也是绝佳的城堡建筑，俯瞰战略要地。如果世俗君主能够任命领地内的主教，就能通过任人唯亲掌握境内主教采邑的收入相当一部分。反之，如果教皇掌握主教任命权，这一部分收入恐怕就要归教廷所有。从法理上

讲，主教采邑是世俗君主国的一部分，主教理应是世俗君主的封臣。但同时，主教采邑内的教会组织和行政机构又是教会的一部分，主教本人也是教会官僚，世俗领主的权力又来源于教会，君主本人只是上帝的奴仆。当然，大家都是文明人，都不好明说自己是来要钱的，所以主教任命政治斗争，就以教皇和君主谁从属于谁的教理斗争的形式展开。

在教会势力强大的中世纪盛期，这场斗争一直处在教会进攻，君主防守的态势。教皇格里高利七世（1020~1085）因为神圣罗马帝国皇帝亨利四世（1056~1105）擅自任命米兰主教而将皇帝开出教籍。格里高利的理由是，当年耶稣对彼得（耶稣之后第一位宗教领袖，即第一位教皇）说要把天国的钥匙交给彼得，这就意味着教会是基督徒人间事务的权力中心。此处从未提到过任何世俗君主及其权力，因此世俗君主不具备干预教会任命的资格。同时，世俗君主本身的存在人类背负原罪，尤其是某些人出于骄傲的罪过将自己抬高到其他人之上的结果。因此，只有教会训导君主的道理，没有君主干预教会的道理。教皇英诺森四世（1180~1254）也引述圣经里的故事，说当兵队来逮捕耶稣时，彼得拔剑护卫耶稣。耶稣则让彼得把他的剑收入剑鞘中。从这个故事中，英诺森引申出世俗的权力（剑），归根结底属于教会的掌门人（彼得和后续的教皇），因为耶稣亲口说过这是彼得的剑。不管彼得有没有剑，中世纪的教会是手握重兵的。在教会的军事压力的意识形态进攻下，教廷取得了主教任命权，君主只在形式上拥有（只要他们敢用）的否决权。

第一个批判教会权力的人是意大利神学家、政治哲学家阿奎纳（1225~1274）。要想深入了解阿奎纳的政治思想，我们还是要先了解此人的哲学思想。阿奎纳生活的年代是中世纪物质文明繁盛的时期，大量的希腊罗马时代的文献被穆斯林学者转译流入欧洲。阿奎纳受到亚里士多德的影响很深，深信亚里士多德关于理性是人类最重要本性的思想。阿奎纳认为，尽管得到拯救需要上帝的恩典，但是人类的理性足以理解事物和社会运行的规律，让其在尘世间过

上美好的生活。上帝的恩典不仅不否认人类的理性，反而是人类理性的最终实现。同理天国的拯救是尘世幸福的最终实现。与早期基督教和奥古斯丁相比，阿奎纳对于人性的认识是非常乐观的。对人性的认识越乐观，给理性预留的空间就越大，对人类认识和改造世界的能力就越有信心，对人间的政治机构——国家应有职能范围的预期就会越广阔。与此同时，给理性预留的空间就越大，给上帝的启示预留的空间就越小，给上帝的代理人——教会留下的干预政治生活的空间也就越小。简单说来，理性越大，恩典越小；人越大，神越小；国家越大，教会越小。在上帝造人和人类堕落之间，阿奎纳显然把前者当作是决定人性和人类生活的主要事件。对于教皇方面强调尘世国家是人类罪恶的产物这一论断，阿奎纳也给出了寓言式解读的反驳。阿奎纳说，上帝造夏娃之时，就将其任命为亚当的帮手，明确规定了两者之间的等级秩序，这就是政治制度的起源。因此，包括家庭和国家在内的所有政治制度在人类堕落之前就已经存在。国家是上帝自己的伟大计划，又是上帝赋予人类的理性的产物，不是人类违背上帝旨意后堕落的产物。相反，教会则是已经堕落的人类在人间等待救赎的避难所。尽管阿奎纳从没有明确的反对教皇，但是其理论的指向的方向是很清晰的，既然搞政治是人类理性的事，那么掌管天国之事的教会就不用多管闲事了。

比起温和的阿奎纳，另一位意大利神学家、政治哲学家马西略（1275~1342）对教皇就不那么客气了。马西略认为，耶稣把天国的钥匙交给彼得，不是让彼得单打独斗，而是让他代表整个教会去向天下广布福音。早期基督教民主实践也表明，无论是重大问题的决策还是宗教领袖的任免，都是由教会长老共同协商的结果，后世教会的枢机主教团（红衣主教团）就是这一协商民主的后继者。教会从来不存在，也不应允许教皇的绝对权力。基于意大利城邦的当时相当普遍的商业合伙实践和对圣经的解读，马西略提出了被后世称为“宪政主义”的思想。宪政主义是对一个社会组织内权责结构的一种认识方式。具体而言，组织（比如教会）的权力来源是全体成

员成员而非组织首领；各级官僚接受成员授权；官僚并无无限权力，而应服从所代表的成员的利益；成员对恣意妄为的官员有罢免之权。总的说来，比起教皇方面“教权神授”的观点，宪政主义对权力的认识是自下而上的。同一时期英国的大宪章（1215）和法国的三级会议（1302）都是著名的宪政主义实践。当然，马西略宪政主义的出发点并不是后世自由主义的人权思想，这个时候在政治上尚无“个人”这个概念，个人本身不是政治权利的起点。马西略的理论依据是功能性的，之所以要万机决于公论，是因为集体的智慧强于少数人的智慧，故而能采取明智的政策，维护社会的稳定。社会的稳定是马西略反对教会干预世俗政治的大义旗帜。要维持社会稳定，就要消除政出多门的状况，实现政治权力向一个主体的集中。一个政治实体的稳定状态自然是通过宪政程序统合多方利益，但是这绝不意味着除了政府之外还应有别的权力中心。马西略的观念逐渐演变为后世对国家主权的定义，即主权就是在境内对合法使用武力的垄断。教会对政治的干涉就是对国家主权的侵犯，这意味着国家权力中心的分裂，意味着叛乱的危险。简言之，教会干政，就等同于破坏人世间的和平。为了维护政治稳定，教会的职能必须被压缩到精神领域，而不应干预任何世俗的政治事务。马西略超前和激进的观点一方面使其成为宪政主义、人民主权、和民族主义的先驱，另一方面也为他招来了被开除教籍的惩罚。

教会的黄金时代在十三世纪后期以后就一去不复返了。东地中海的十字军殖民政权相继在当地人民的反抗浪潮中画上了耻辱的句号，蒙古大军横扫东欧，黑死病消灭了欧洲四分之一的人口，奥斯曼土耳其人占领了君士坦丁堡，威逼中欧。更有甚者，完成了初步统一的法国在阿维尼翁扶持了另一个教皇，而在本来试图解决教会分裂的比萨枢机会议上，参加会议的主教们又推举了第三位教皇。这三位教皇不甘寂寞，相互将对方开除教籍，搞得天主教世界乌烟瘴气。现在好了，不仅教会的人力、财力和军力都大不如前，连谁是教皇都成了一道多选题。在勉强再统一之后，虚弱不堪的教会只

好投靠了当时最强大的封建主势力，即掌握西班牙和神圣罗马帝国并且拥有从美洲抢劫而来的大量财富的哈布斯堡王朝。持续了一千年的教权王权之争，以前者向后者的彻底屈服而告终。

但中世纪政治和政治哲学的故事还没有结束。教会依附了王权并不意味着社会矛盾的消灭。教会继续在欧洲横征暴敛，为了攫取财富，他们出售号称可以帮信徒免除死后炼狱烈火折磨的赎罪券和各种圣徒遗物。据说一个中欧领主趁着教会大甩卖购进的各路赎罪神器就能免除其1902202年零270天的炼狱刑期。对于教会和其庇护人哈布斯堡王朝而言，赎罪券自然是笔不菲的收入，但对其他诸侯而言，领地内臣民争相购买赎罪券导致财富外流，税收减少。因此在神圣罗马帝国的诸侯政治中，赎罪券就是一个打着宗教名义的，从诸侯到皇帝的再分配政策。哈布斯堡王朝为了打击神圣罗马帝国内不服从自己的诸侯，也默许教会胡作非为。诸侯利益受损，遂策划限制皇帝权力。教会中的低级教士未能从教会的巨额收入中分的多少好处，为此愤愤不平，遂也谋划反对教皇和高级教会官僚。农民为横征暴敛所苦，故而反对教会和国家。这三方博弈构成了宗教改革运动的历史背景。

宗教改革运动是中欧和西欧中世纪末期影响最大的社会运动。宗教改革的基本神学理论内容在于人与上帝的联系是否需要通过教会，以及教会在信徒的信仰问题上应当享有多大的权威。它的基本政治内容是教会与国家的关系如何，教会应当在政治生活中占有什么样的地位。早在十五世纪，捷克宗教思想家胡斯（1371~1415）就主张基督信仰应以圣经为唯一中心，认为教皇发售赎罪券即无效果又是罪恶。胡斯被罗马教廷烧死后，打着胡斯名号的起义层出不穷。到了十六世纪上半期，宗教改革派（即后来的新教）与天主教会中央的冲突已经不可调和。这一矛盾终于被德国神学家、政治思想家路德（1483~1546）所引爆。

路德早年还是个小修士时，是个极其有道德反省意识的人。他常常因为琐碎小事跑去神父那里忏悔己恶，搞的神父都很不耐烦，

让他真犯了什么渎神之罪再来。但对于路德来说，就算是频频去忏悔，也时常会忘却很多罪行，挂一漏万。如果人是如此不可救药，连忏悔的时候都会忘记有很多需要忏悔的事情，那么如何能通过忏悔和其他宗教仪式来获得最终的拯救呢？与奥古斯丁一样，路德对人性的看法也是十分消极的，罪孽缠人的人类既不可能在尘世用理性构筑美好生活，也不可能仅凭通过宗教仪式的实践获得拯救。对此，代表教会高级官僚的奥古斯丁认为教会虽不能保证信徒获救，但至少提供了必要条件。在代表教会低级教士的路德则给出了完全不同的答案。不同于奥古斯丁“因功生效”的思想，路德和后来新教诸宗派的对于信徒得救的理解都是“因信称义”，即人不是因为行为，而是因为对上帝的信仰而获得拯救。既然人与上帝之间的联系是通过信仰这种精神上的事物来实现，那么人与上帝的联系就是直接的，不需要任何中介的。已经腐化不看的天主教会极其宗教仪式对于信徒的拯救而言，在最好的情况下是毫无作用的，在坏的情况下可能还有害。

要建立上帝与人的直接联系，就必须让信徒自己去理解上帝，为此必须将圣经翻译成适用于不同民族自己的文字，路德就主持了德语圣经的翻译工作。在新出现的古腾堡印刷机的帮助下，各种文字的圣经被广泛印制传播，让识字的资产阶级和市民都能够直接阅读，从而大大削减了教会在讲经布道上的权威。路德对天主教会的正面进攻开始于他批判教会的大字报——九十五条论纲。九十五条论纲写作随意，结构混乱，但是基本逻辑尚且清晰。路德认为，忏悔的效果来源于人向上帝认罪的实质，而不是去参加宗教仪式的形式。赎罪券并不包含任何忏悔的实质，只有形式，因而不具备任何效力。因此教皇不具备通过销售赎罪券让信徒获救的能力，强行销售只会给买者幻想，让卖着敛财。人要获得拯救的唯一道路是历经沧桑磨难仍能保持信仰之后，任上帝挑选进入天堂。

九十五条论纲要断了教皇的财路，教皇不干，要审判路德。在1519年的莱比锡宗教会议上，路德舌战群儒，竟和教廷的大内高手

论战得有来有回。当教皇的辩手质问路德何德何能，竟敢推翻诸多教会先贤的思想得出因信称义的结论时。路德回答道，在下无所依凭，唯有天赐良知。

与阿奎纳不同，路德的良知，即信仰，不是人类理性的彻底实现，而是人类理性的彻底否定。在路德看来，人类只有放弃一切尊严，放弃一切精神独立性，涕泗横流地上帝彻底投降，才能获得拯救。通过彻底否定自己来彻底肯定上帝，进而幻想自己是被彻底肯定的上帝的一部分，从而实现对自身的扭曲肯定，这就是路德的救赎观。在我们现在看来，这纯属挨了赵太爷的打，还要幻想自己是赵太爷本家的精神胜利法。而在后世的心理学家弗洛姆（1900～1980）看来，这种通过抛弃思想自由，通过绝对服从来换取精神安宁的现象，是法西斯主义的精神先驱。抛却小我，成就大我，这本身并没有问题，关键在于这个大我是什么，即政治目的是什么。

表面上看，路德的因信称义为普通民众争取到了自己解读圣经，自己理解上帝的思想自由。其实不然，思想自由如果没有切实的政治力量保证就毫无意义。路德只把反抗教会和反抗皇帝的政治合法性授予了新教诸侯。路德认为，所有的诸侯，无论级别如何，都是上帝派来保境安民的代表。既然是保境安民，那就要打退进攻，无论这个进攻是来自外敌，内讧，还是上级君主。新教诸侯在面对天主教会和皇帝的进攻时，打败入侵者不仅是权利，也是义务。新教诸侯当然欢迎路德的舆论支持，在路德被开除教籍后，新教诸侯先是把他藏了起来，后来又给钱给人给地让他自己建个教会。而对于敢于反抗暴政的一般劳动人民，路德就不是那么客气了，他曾直言不讳的说当时德意志境内的起义农民是丧尽天良的败类，谁见了都应该像杀死野狗一样宰了他们。不幸了他们，他们就会宰了你。在路德看来，尽管人人都能以自己的良知和信仰直接与上帝对话，但是只要是劳动人民敢于反抗现存统治秩序，那么立刻就被路德开除了“人籍”，取消了良知，降为人人得而诛之的犬类。路德的政治哲学既要新教诸侯对皇帝的反抗合法化，又要将劳动

人民对现存政治制度的反抗罪恶化。在这精神分裂的背后，是那个时代的中间阶级既要驱使劳动人民为自己赴死，又不敢充分动员劳动人民，生怕劳动人民自己解放自己的尴尬处境。这样的困境，我们会在以后经常见到。

由路德点燃的新教诸侯与天主教诸侯之间长达一百多年的宗教战争终于在1648年落下帷幕，在打死了德意志三分之一以上的人口之后，双方谁也无能力征服对方。同年签订的威斯特伐利亚条约确立了“教随国定”的原则，即各国确定自己的国教，别国不得干涉。从此，宗教事务成了国家主权的一部分，而国家主权的明确化也宣告了欧洲多国体系的诞生。宗教改革运动由于打垮了新教地区的天主教会，削减了宗教建筑的和宗教仪式的开支，一定程度上减少了新兴资产阶级的捐税负担。同时，新教自我解读上帝意旨的原则也为资产阶级进行血腥的原始积累和同样罪恶的资本积累“免除”了一部分道义负担，因此被著名社会学者韦伯（1864~1920）认为是资本主义的精神。但新教从来不是劳动人民反抗暴政的旗帜，因此并不比天主教多哪怕一点历史进步性。

早期基督教和中世纪政治哲学的演变划出了这样一条历史轨迹。一开始它只是让劳动人民在困苦生活中寻找安慰的麻醉剂（早期基督教）。在成为主流宗教后，它成为了教会和教皇控制国家、迫害异己的意识形态工具（奥古斯丁、诸位中世纪教皇）。中世纪盛期的几位开明的思想家（阿奎纳、马西略）致力于将教会驱赶出世俗政治领域。而主张人与上帝直接交流的宗教改革运动（路德）则将教会从精神领域也一并驱赶了出去。历史的车轮走过了一千五百年，教会先是有了权，有了钱，有了地，有了兵，后来它又丢了权，丢了地，丢了兵（钱还是有很多的）。基督教仿佛经历了从精神世界到政治世界，再从政治世界退到精神世界的轮回。

这是为什么呢？与教徒们迷信的相反，圣经过去从来没有，以后也不会有什么无穷无尽的智慧。一千五百年后的阶级斗争格局早已不同于圣经创作时的情况，就算是有极大自由度的寓言式解读，

也已经无法解释十六世纪以后全新的社会结构和社会矛盾。圣经的智慧已经穷尽了，耶稣和圣徒们的训导在占据欧洲政治思想一千多年后，又一次化为历史阴暗角落里的痴言梦呓，退回到了它应有的位置。天国终究不是“政治动物”的居所，而要研究人的世界，就必须突破圣经的藩篱，从人本身开始。这就是我们在下一篇要讲的内容：从天国到尘世——马基雅维利的政治、军事和外交思想。

三

从 天 国 到 尘 世—— 马基雅维利的政治、军事和外交思想

在上一篇《从城邦到帝国》中，我们探讨了早期基督教和中世纪的政治哲学。从罗马帝国后期直到近代以前，西方政治哲学的理论依据基本上来源于圣经的寓言式解读。寓言式解读不拘泥于具体字句，有一定的灵活性，给了政治思想家们一定的创造空间。但是，耶稣时期写作的新约以及更早完成的旧约所面对的社会环境与中世纪末期已经有了很大的不同。圣经已经不再能够启发政治思想的发展，反而成为了后者的累赘。路德的“因信称义”在表面上的含义是每个人都有解读圣经的权利和能力，但其实际上的作用是在肯定了“信仰上帝得拯救”这句空话的基础上否定了圣经和经典文本的所有具体内容。

但是路德毕竟没有走出圣经的窠臼，他的政治思想的基本内容依旧还是罪孽与救赎。尽管生活在地理大发现和德国农民战争的激变时代，路德骨子里仍然是个中世纪的小修士。在路德污蔑那些宁愿死战不愿苟活的农民是疯狗的时候，他和整个基督教的政治思想，就已注定消散在氤氲渺远的古刹钟鸣声里了。神的世界恍然梦醒，人的问题终究还是要人来解决。西方世界第一个人文主义政治思想家，也是第一个现代政治思想家是意大利的马基雅维利。

早在中国的读者阅读马基雅维利之前，关于他的流言蜚语已经广布天下。凡是听说过马基雅维利都知道他是个为达目的不择手段的诈伪小人；他不仅不道德，而且还反道德；在一些心思柔软，或许还自称自由主义者的人眼里，他是那些谎称为国为民实则盗国虐民的政治投机家的典范。这些看法当然不全是空穴来风，亦足可为茶余饭后的卖弄之资，但是停留在这些空洞指责而不去探索马基雅维利思想的基本脉络和深远意义，那显然是既无助于防范小人，也无助于成为小人的。



图1: 马基雅维利画像

马基雅维利对道德的蔑视来源于他对政治生活本质的认识，而这又与他生活的时代息息相关。马基雅维利（1469~1527）比路德（1483~1546）还要年长个十几岁，但是他生活的地方是中世纪末期和近代早期商旅繁盛、经济发达、封建制度瓦解最为彻底的意大利。意大利是东西地中海贸易的中继点，同时也是丝绸之路的终点。无论是奢侈品贸易还是大宗商品贸易，都要用到货币，货币经济的普及又刺激了劳役地租和实物地租转向货币地租，地主只要能收到货币就不会再将农民捆绑在土地上。农民进入城市，形成了最

早的城市无产阶级，城市无产阶级的膨胀加速了行会制度的解体，增强了新兴资产阶级的力量。这又让城市和农村之间的经济和军事力量对比向前者倾斜，反过来进一步刺激了封建制度崩溃。在这个历史背景下，意大利形成了数个由商人团体和商人化的贵族领导的城邦国家。其中，威尼斯、热那亚、米兰、那不勒斯和马基雅维利的老家佛罗伦萨就是典型。这些国家和与其体量差不多的教皇国在近代早期构成了类似于中国战国时期群雄并立的局面。威尼斯在东地中海贸易中占据垄断地位，是十字军东侵运动的后勤承包商。在第四次十字军东征时，本着抢哪家不是抢的商业原则，威尼斯总督引导十字军洗劫同为基督教的拜占庭帝国首都君士坦丁堡，搞得整个基督教世界大失颜面。热那亚人则资助西地中海的葡萄牙和西班牙，一方面从后者屠掠本地穆斯林的“再征服”运动中大发横财，另一方面从后者抢劫美洲人民的金银财富中抽成分肥。佛罗伦萨人的生意则主要集中在法国南部，在当地的贵族和王室之间朝秦暮楚、叛附无常。

与战国时期百家争鸣的格局一样，残酷竞争造成的生存压力最能够让政治思想家抛弃华而不实的宗教幻想和道德幻想，最能够让它们探索解决最紧迫最现实问题的理论原则。马基雅维利就是生活在这样一个不进则退的大争之世。马基雅维利出身没落显贵家庭，家境虽不富裕，但是也自幼饱读诗书。1494年，在羽翼渐丰的法国的干涉下，佛罗伦萨人民推翻了美第奇家族的寡头统治，建立共和政府。马基雅维利在共和政府中担任过高级外交官员，时常出使列国，折冲樽俎，颇能纵横捭阖；又奉命编练民兵武装，在比萨围城战（1509）中亲冒矢石，斩将刈旗，亦有雄韬伟略。在法国的扩张被西班牙打断、美第奇家族趁机复辟（1512）后，马基雅维利被罢官免职，投入地牢，受了不少皮肉之苦。出狱后一方面积极写作，留下了《君主论》、《李维史论》、《战争艺术》等异彩华章，另一方面也努力在美第奇政府中谋求职位。但由于他是前朝遗老，始终得不到信任，直到晚年才谋得了编写《佛罗伦萨史》的虚职。

1527年，美第奇家族又被打倒，共和政府回归。但鉴于马基雅维利与美第奇的合作关系，新的共和政府将其拒之门外。徒撰百卷治国之策却空无一用，马基雅维利忧愤成疾，不久离世。

人生的大起大落，政局的云谲波诡，家国的兴衰荣辱，时代的风云激荡，都让马基雅维利对政治行为的本质有了深刻的认识。在马基雅维利看来，政治哲学的首要问题，不是人应当如何生活，也不是国家应当如何臻于至善。生存问题不解决，无论是有德之人还是有义之国，终不过沦为战场上的齑粉灰沙。竞争越激烈，留给“生活”和“善”的历史空间就越小，解决生存问题的难度就越大，需要在生存问题上倾注的资源就越多，人的行为也就愈发有逐利性、攻击性。马基雅维利对人性的观点类似于我国战国时代末期的韩非子，所谓“饥岁之春，幼弟不饱，穰岁之秋，疏客必食”，指的就是资源的限制促使行为发生变化，所谓“奔车之上无仲尼，覆舟之下无伯夷”，指的就是大争之世中，王道衰而霸道起的历史必然。

保证生存的先决条件是变得强大。对个人而言，只有强大才能自力更生，自己掌握自己的命运。对于国家而言，自身的强大不仅能够抵御外侮，而且能够吸引愿意以自己身家赌邦国命运的贤人俊才，同时还能推迟内部矛盾的爆发。同样用马基雅维利的中国知音韩非子的话来讲，就是“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力”。强者愈强，不需顾忌春秋大义，弱者愈弱，刀剑何曾畏惧纸笔？马基雅维利有句名言：“武装的先知总能克敌制胜，没有武装的先知难免身死国灭”。政治斗争胜利与否的关键不在于是不是先知，而在于有没有武装，在于是不是强大。

在确立了政治活动的目标之后，下一个问题就是实现目标的手段与目标本身之间的关系。前现代政治哲学（古代的中世纪的政治哲学）对这个问题的普遍看法是只要朝着理想国、自然法、上帝的方向前进，那么抛弃世俗欲望、离开政治生活，乃至殉道，都不是问题。无论这些理想能否实现，朝着理想前进的过程本身就具有价值，本身就是值得追求的事物。虽千万人吾往矣，哪怕厄穷陈蔡，

就算藜羹不充，只要斯文在兹，也大可弦歌于室，直面夕死可矣了。这一套思维方式被称为“价值理性”，即手段和目的都是同一价值体系的一部分，或者更进一步讲，手段作为实现目的必须经历的过程，本身也是目的的一部分。换句话说，如果目的是道德的，那么手段上的一丝不道德都会破坏目的和人生的道德完整性。

马基雅维利和多数现代政治哲学对此有着不同的看法。马基雅维利是唯物主义者，在否定了天国的存在（至少是作为政治活动主战场的存在）后，理念世界就被统一进了可感知世界，神的国度就被融化进了人的国度。价值（政治和哲学的价值，不是经济学的价值）本身所蜷居的独立世界不复存在了，价值本身遂不再具有超出现实世界以外的任何意义，价值实现的唯一标准就是政治活动的胜利。既然只计算成败，那么手段选择的唯一原则就是最大化成功的可能性。手段除了是服务于目的的工具以外，别无任何独立的道德内涵。换句话说，无论手段在道德意义上如何与目的冲突，只要它可以有效服务于目的，那么它就是好的手段，就能与目的兼容。这一套思维方式就是“工具理性”。中国读者对马基雅维利“为达目的不择手段”的道德看法，都源于“工具理性”。

工具理性是适应资本积累的意识形态。在资本主义社会中，从价值理性到工具理性的转变意味着除资本积累以外的一切经济和社会活动都是不合格的“工具”，故而应受到贬斥。在资产阶级工具理性的指导下，凡是有利于资本积累的社会关系、风俗习惯、思维方式，就被统治阶级定义为是“生产性的”、“有效率的”、“健康的”、“主流的”、“进步的”和“科学的”，凡是不利于资本积累或者无法全力支持资本积累的物质和精神活动，都逐渐被贬斥为怪力乱神、小农思想、罪欲迷狂、迷信偏见，文革余孽，最后活该被扫进历史的垃圾堆。在“科学革命”的名义下，资产阶级支配的民族国家发动了对劳动群众生活方式的进攻。原本村社共有的土地被强行圈走，被资产阶级用作更“高效”的畜牧用地；原本中世纪农民载歌载舞、“奔者不禁”的乡间集会被当作是聚众淫乱之举而被暴力查禁；原本掌握化

学、生物、医疗、音乐等知识的劳动妇女被当作是吸食精血的女巫而遭酷刑处决。科学真理本身作为客观现实在主观认识中的正确反映自然有可能为人服务。但是在任何阶级社会中，发展什么样的科学技术、怎样发展科学技术、如何应用科学技术、为谁去研究科学技术这些问题却从来不是“中性”的。资本主义工具理性的本质，是资产阶级将“理性”扭曲为最大化资本积累的“工具”。经过了数个世纪的残酷迫害，欧洲的无产阶级终于接受了工具理性，自动地将自己当作是资本积累的螺丝钉，自动地遵纪守法，自动地不去关心自己职责范围外的事情。工具理性的胜利，是欧洲劳动人民阶级斗争的重大失败。资产阶级对劳动人民生活方式的规训发生在任何一处需要粉碎劳动人民在生产生活中的自我管理的权利、建立资产阶级权威的地方。比如，从“政治挂帅”、“绝不要忘记阶级斗争”到“以经济建设为中心”、“时间就是金钱，效率就是生命”的蜕变，就反映了资产阶级试图消灭劳动人民的政治生活，进一步压缩其劳动力再生产时间，将其彻底投入资本积累的血肉磨坊的“中国梦”。

工具理性是现代政治哲学与前现代政治哲学的一大分野。在古人眼中，真、善、美三大价值追求在本质上是同一的，无论是通过城邦政治生活、通过道德自省还是通过与上帝的联系，人所追求的生活既应是服从真理的，也应是合乎道德的，同时还应是富有美感的。但资本主义社会中的劳动人民逐渐发现，真理往往是残酷而丑陋的；道德往往只是自我封闭和自我欺骗的谎言；而美则不过是短暂逃离现实斗争和道德束缚的精神鸦片。而资产阶级典型人格则是在敲骨吸髓时较真，在“程序正义”中伪善，在孤芳自赏中臭美。但无论对于统治阶级还是被统治阶级来讲，真、善、美都是分裂的。真、善、美的冲突构成了哲学家们所谓“现代性”的主要内容，也构成了现代政治哲学演进的矛盾之一。而要完成这三者的最终再统一，则需要一种既能解释人类历史前进方向（真），又能指导劳动人民的解放（善），同时还能在残酷但是终将胜利的斗争中找到生命的价值归属（美）的政治哲学。

当然，马基雅维利想不了那么多。既然工具理性解决了选取手段的标准问题，政治哲学剩下的全部内容就是具体选取什么样的手段的问题。马基雅维利设想的政治主体是一位有明确目的的政治活动家，即《君主论》中的“君主”。君主应当“亦狮亦狐”，既有前者的强力，又有后者的狡诈。这两者构成了政治手段的核心。

如前文所讲，狡诈是生存所迫，不得已而为之。马基雅维利深知，如果人人皆诚实守信，社会风气当然会大为改观，但这只是宏观设想。就每一个微观个体而言，最优策略总是别人忠信而自己诈伪，故能诓骗之，袭夺之，诱歼之。就算有愿舍生取义之人以身作则，最后也只能沦得个被吃光抹净的命运。具体而言，行狡诈之道者绝不应轻易相信任何可能对自己造成威胁的个人，不应在不合适的情况下透露真实的意图，防止政治对手抓住弱点。同时，应当主动释放虚假信息迷惑对手，为自己创造机会。最后，尽管马基雅维利认为道德本身并不能带来任何力量，但是有德之人的名声总是能兑换到现实利益的。因此，政治活动家应当蔑视道德的价值性，而利用道德的工具性，即不能真正服从道德，又必须让人们认为自己服从道德。

强力则包含两个方面的内容。第一个方面是政治活动家个人的杀伐决断之能。马基雅维利认为，不确定性是人类命运的主旋律，政治活动家面对不确定性时最优秀的品质是“武德（Virtù）”。与英语里代表美德的virtue不同，拉丁语里的“武德”代表着面对危难时沉着冷静，同时又富有进攻欲望的尚武精神。武德充沛的政治活动家不仅能够勇于面对挑战，而且能够因势利导，将不利条件化转为有利条件。与斯多葛学派的消极避世、早期基督教的逆来顺受和路德的彻底跪服不同，马基雅维利设想的政治活动家尽管面对一样残酷的、敌对的、不确定的世界，仍有洞穿历史漫漫长夜，带领人民走向胜利的坚定意志。这种舍我其谁、人定胜天的使命感和自信心赋予了政治活动家极大的号召力，同时也建立了马基雅维利政治学说与人民群众的联系。

强力的第二个方面就是政治活动家所代表的政治运动的社会力量。这个力量显然不能仅仅依靠政治活动家的个人英雄主义；在马基雅维利看来，真正的力量蕴含在人民群众之中。一谈到群众，我们就又回到了政治哲学的基本问题，即群众是什么，或者说人是什么？表面上看，马基雅维利对人的看法是悲观的。现实中的人总是贪财好色，挥霍无度，鼠目寸光，见利忘义。面对这样的人，动之以情毫无作用，晓之以理徒增笑尔，诱之以利故可收一时之效，镇之以威则能保万世之功。但就算人性如此，政治活动家仍然能够成就一番事业，而其中的秘诀就是与人民做朋友，而不要与权贵做朋友。在马基雅维利看来，人民群众不仅对于物质享受的“胃口”小于权贵，其腐化堕落的程度也要远低于权贵。政治活动家手中掌握的财力物力，如果用于收买和动员权贵为自己服务，那么不仅不够用，而且存在自己被权贵用了就扔的风险。相反，如果将这些资源用来激励人民，则能迅速凝结力量，在针对内外敌人的斗争中取得胜利。而取得了胜利，就能够获取更多的政治资源，进行更广泛的动员，实现更大的目标。

那么如何动员人民群众呢？这就不得不提到马基雅维利的军事思想。马基雅维利军事思想的核心是人民军队理论。在总结近代早期意大利诸城邦的兴衰荣辱历史教训的基础上，马基雅维利得出了没有国防自主，就没有国家太平的结论，而国防自主一不能靠当时流行的雇佣军队，二不能靠权贵召集的私人军队，三不能靠外国盟军。雇佣兵打仗的目的是赚钱，谁出的价码高谁就是主子，完全无法保证他们的忠诚。战况不利，他们自然望风而逃，就算打赢了，他们也是战场上剩下的最强武装力量，胜利的果实也会被他们窃取。中国历史上无数“借番兵”绞杀农民起义，最后番兵反客为主，尾大不掉的故事历历在目。权贵的私兵效忠自己的直接主君，但知有大帅，焉知有国家。如果驱之甚急，则难免离心离德，终至变生肘腋。小到宁都起义，大到西安事变，都是蒋记民国驱虎吞狼用力过猛的结果；但若任其发展，则难免臣强主弱，最后养虎贻

患。三家分晋、田氏代齐、王莽篡汉、袁氏窃国，皆为此类。外国盟友则更乐意等到两败俱伤之时坐收渔利。雇佣兵、私兵、外国盟军都靠不住，国防自主只能靠群众自己的民兵。

马基雅维利对民兵偏爱固然部分地来源于他对罗马共和国军事组织的推崇，作为文艺复兴时代的“精神罗马人”，借古讽今是常态，鉴古革新是正途。但是他成为“民兵迷”的根本原因是民兵制度的优点。第一，民兵制度能够保障足够的兵员数量。雇佣兵和封建骑士是少量精锐骑兵，冲击敌阵固然可行，拉锯缠斗就独木难支，攻城拔寨更难堪大用。数量庞大的民兵可以形成一支可攻可守、能战能走的全能型军事力量。第二，民兵制度可以保障忠诚度和组织性。民兵由国家统一编练，理想情况下，民兵组织只为保家卫国而存在，不存在诸如封建义务、帮派社团、血缘亲族之类的其他关系纽带。在战场上，民兵自己的个体利益与国家的整体利益直接统一，故能服从指挥、令行禁止。第三，民兵制度的成本低廉。民兵是不脱产的公民武装，虽然武器装备由国家统一配备，但是没有薪饷。平时从事生产作业，每年接受训练，战时出征并由国家发放补贴和分配战利品。比起挟私自重的封建武装和漫天要价的雇佣兵，民兵的运营成本是可控的，以民兵为主力的战争是可持续的。

民兵的基本作战方式是冷兵器步兵方阵，马基雅维利十分反对过度倚重骑兵和火器。从战斗层面上讲，在通信完全靠吼的时代，密集队形的步兵方阵能够最大化指挥效率，更易于维持纪律和士气，从而弥补民兵在装备和单兵训练上与职业军队的差距。从战术层面上讲，减少骑兵炮兵的比例可以很大程度上避免多兵种协同的问题，从而降低民兵部队基层军官的专业门槛。从政治和社会意义上讲，步兵部队成分单一，不需要大量的侍从、技术和后勤人员，有利于实现待遇统一和官兵一致。总的来讲，马基雅维利的军事思想的重点在人心而不在器物。

这些骑兵是马基雅维利时代（除瑞士以外）雇佣兵的主力，他们装备精良，但是胆小如鼠。作战方式基本上是冲到冷兵器步兵面

前十余米的距离，如果步兵惊慌逃散，则乘势掩杀，如果步兵坚守不退，则放一轮枪就开溜。

马基雅维利军事思想的直接目标是意大利的统一和民族解放。在马基雅维利生活的时代，意大利诸城邦国家之间的均势已经逐渐被打破。域外大国如法国和西班牙都在意大利扶植代理人或者直接入侵意大利。意大利城邦要么借法抗西，要么借西抗法，要么首鼠两端，意大利人民则饱受战争之苦。若有强力君主缔造民族武装，必能外逐法、西戎狄，内削番邦割据，重塑罗马荣光。虽然马基雅维利的这个梦想要到三个世纪之后才被加里波第（1807~1882）完成，但是他的军事思想构成了近代民族国家制度建设的核心部分。

近代民族国家的建设包括三个部分，第一个是完整的财政制度，即通过税收制度将原本集中在地方豪强手里的剩余集中在国家手里；第二个是完整的行政体系，即通过行政手段扫除地方经济割据，建立统一的国内市场，维持本国资本对本国商品市场的垄断，一定程度上也维持本国工人对本国劳动力市场的垄断；而满足这两个条件，就需要建立直属中央政府的武装力量，保证中央政府的诸项政策有足够的武力支持，这也是第三项条件。在欧洲民族国家形成的时代，这三项制度建设大体能同步进行，但到了十九世纪和二十世纪民族解放运动时期，前两项制度建设因为既需要消灭本国反动势力、又需要打碎外国殖民统治而变得极其困难。因此多数国家的民族解放选择了“军事先行”，即通过革命军队横扫旧制度来带动社会革命，通过完成第三项任务来推动前两项任务的进度。比如，孙中山（1866~1925）就将中国革命划分为军政、训政、宪政三个阶段；俄国革命则“用赤卫队进攻资本”来实现剥夺剥夺者；毛主席“枪杆子里面出政权”的经典论述更是说明了在民族解放运动中，没有人民的军队，就没有人民一切。

马基雅维利“民兵迷”深层原因在于，民兵是实现他的社会改造理想的必要组织形式。一方面，民兵组织是教育机关。除了组织性和纪律性之外，民兵组织还是培养公民意识和社会责任感的大学

校。要把民众从麻木不仁、见利忘义的腐朽状态中拯救出来，就必须在训练和战斗中培养他们舍生忘死的同志情谊。另一方面，民兵是政权稳定的基石。掌握了军事技能的群众能够打破军事贵族对武装的垄断，不再害怕权贵勾结内外反动势力的政变阴谋，防止社会革命的果实被窃取。从这一点可以看出，尽管马基雅维利对现实存在的人的态度是悲观的，但是他并不否认改造人性的可能。在他看来，人虽然是堕落的，但却是可塑的。而这种可塑性则为社会改造带来了巨大的能量和可能性。总结起来，有了雄才奇谋的政治活动家，再加上忠勇无畏的人民军队，就能在洗刷内政、革新民俗的基础上谋求国家存续和民族解放，这就是马基雅维利的政治理想。

这看起来一气呵成的过程却隐含着两个矛盾。第一个矛盾之处是领袖和群众的关系。马基雅维利毫不讳言政治活动家要采取欺诈手段谋取权势，欺诈的对象既包括敌人也包括人民群众，但是马基雅维利最终还是要依靠改造人民群众来改造社会。这就带来两个问题，第一个是道德问题，依靠欺诈来唤醒群众的领袖如何面对觉醒了群众，脱离腐朽状态获得新生的群众又如何处置行诡诈之术的领袖？领袖通过欺诈手段开启民众的反抗和自我改造之路，但是民众的自我改造本身就否定了欺诈手段的合法性。第二个问题是实践问题，就算假设领袖与群众之间不存在上述道德困境，那么领袖究竟在什么时间点上停止对自己的民众使用欺诈手段，还政于民，并接受掌握武装的民众的监督？如果还政早了，“民智”尚未完全“开化”，那么社会改造成果就有被篡夺的风险，如果还政晚了，领袖和领袖集团本身就会成为革命的对象。这两种情况都势必导向王朝周期律的轮回，但谁又能判断现在还政是早还是晚？这两个问题的本质是马基雅维利的领袖观（和群众观）的问题。如果民族、国家和人类社会的前进归根结底是由（如马基雅维利所假设的）领袖意志推动的话，那么领袖的历史使命就是为群众创造利益，创造方向。领袖的自觉意图将永远和群众的自发状态处于尖锐冲突之中，社会变革就永远是旱地行舟，逆天而为。马基雅维利的领袖观尽管有依

靠群众的想法，但是归根结底是不信任群众的。在当代的社会运动中，这种领袖观在政治运动面临危机、发动不了群众的时候常常进入这样一个轨道：最初强调自发性和自觉性的冲突，进而强调领袖是群众从自发走向自觉的桥梁（哪怕通过蛊惑宣传），再后来演变为群众只有自发性，自觉性只能是领袖从外部灌输进去，最后发展到领袖无条件代表群众的意志，乃至领袖是赋予群众政治生命的再生父母（如朝鲜的主体思想）。

马基雅维利思想的第二个矛盾则是来源于他的民兵思想。如前文所讲，民兵是以劳动人民为主体的军事组织，也是维护邦国内部收入分配平等的工具。尽管在社会变革之初，人民对物质生活的需要并不过分，但是随着越来越多的地区纳入版图，战争时间的延长和烈度的增加，劳动人民的相当部分在反复的军事动员中逐渐成为事实上专职的军人。直接的掠夺和被征服地区的贡赋成为物质财富的主要来源，战争也成为了本民族的基本职业。这样一来，不仅群众的物质需要越来越高，而且群众也会越来越厌恶生产劳动，整个民族就面临着军国主义化的危险。最初的民族解放一踏出国门就演化为侵略扩张，而维持民心 and 分配正义的必要资源又只能通过进一步侵略扩张得到（如从法国大革命的自卫战争到拿破仑侵略战争的演变）。这就会造成三个结果，第一，侵略扩张的成本和风险逐渐增加，同时维持国内稳定（这需要继续扩张）和良好国际环境（这意味着不能继续扩张）的空间逐渐不复存在。其结果要么是停止扩张后无法满足人民的物质需要而重新回到变革之前的极度不平等的社会（如北魏孝文帝的汉化改革和后来的六镇之乱），要么是在过度扩张中耗尽力量，在四面受敌中被内外敌人击垮。第二，长期在外征战的军官实际上掌握了从被征服地区流入的巨大财富，容易形成尾大不掉的军阀集团（如罗马共和国末期的前三巨头和后三巨头军阀集团），从而威胁人民主权。第三，正如马基雅维利对个人行为的描述一样，国家之间也存在着你死我活的竞争关系，军备竞赛

日益升级，数个致力于扩张的大国相互攻伐日久，给群众带来的灾难则是毁灭性的。

马基雅维利思想的第一个矛盾决定了仅仅依靠马基雅维利的“君主”论而没有唯物史观和群众路线是无法正确处理领袖和群众的关系问题的。关于这一点，我们将在以后的“从城邦到帝国”里详细论述。马基雅维利思想的第二个矛盾则启发了现实主义国际关系理论的兴起和发展。

现实主义国际关系理论并不等于实事求是的国际关系理论，其“现实”之处，就是它自认为抛弃了一切不相关的道德幻想（如四海之内皆兄弟）和宗教幻想（如广布福音于万邦），专注于国际政治活动的现实本质。现实主义国际关系理论假设民族国家是国际行为的主体，因为在多数情况下只有民族国家才能有足够的力量干预国际力量平衡。又假设民族国家作为一个整体的基本目标是追求利益，但在既无法确认别国的具体意图，也不能过度相信别国的情况下，追求利益就只能通过自强和缔结短暂的同盟来实现。同盟的缔结或消解，对抗的产生和缓和，并不是因为同盟或对手有什么特别的道德、宗教、民族和阶级特征，而纯粹是出于最大化利益的考量。比如，在现实主义政治家黎塞留主教（1585~1642）的领导下，作为天主教国家的法国在三十年战争中（1618~1648）加入新教联盟一方，痛击了同为天主教的哈布斯堡王朝，维持了德意志地区的政治分裂，为路易十四（1643~1715）时期法国走向鼎盛奠定了基础。再比如，斯大林（1878~1953）在苏联可能被英、德、日三面包围、外交状况极端孤立的三十年代，与纳粹德国先是达成了军事技术合作，后来又签订了莫洛托夫-里宾特洛甫协定，为苏联完成工业化、整顿内政、实现军事组织和技术转型、获取东欧和波罗的海的缓冲带争取到了宝贵的时间。

现实主义国际关系理论要解释的现象是国际层面的无政府状态。在各国体量相似，没有哪一国独大的时候，国际上就不存在可以协调民族国家冲突并有强制执行能力的机关，即不存在一个“世界

政府”，此时的国际秩序则完全由各国的逐利行为决定。这种无政府状态有一定的自我维持能力，当某一国迅速崛起，并逐渐具备称霸一方的实力和意愿时，周围国家就会由于生存受到威胁而存在共同利益，结成反对该国的同盟。当崛起和遏制中任何一方认为有利的时间窗口即将关闭的时候，就有可能决定在被对手拉开差距之前发动战争。当然，对崛起国的围堵并非总是能成功，但是要真正从一方豪强走向世界帝国，则要在越来越大的国际舞台上冲破越来越严密的包围网。在多数情况下，崛起国要么在争霸战争中被击败，要么在反复计算之后放弃了一统天下的意愿，国际格局的无政府状态就会在这种“大国均势”的均衡中延续下去。微观经济学上的“均衡”是通过淘汰大量没有竞争力的企业和没有购买力的消费者实现的，现实主义的国际政治均衡则是通过“淘汰”弱小民族和过度扩张的帝国来实现的。但和微观经济学中生产者和消费者都掌握价格运动所包含的信息不同，民族国家之间的均衡则是在战争和其他冲突中试探摸索出来的。均衡点可能不止一个，不同国家想要的均衡点也不一样，这也意味着摸索的道路会曲折很多，而这每一次曲折，每一段弯路，都是一场白骨露于野、千里无鸡鸣的悲歌。

马基雅维利粉碎了政治哲学的彼岸世界，打开了回归此岸世界的大门。但是当他梦中的雄才之主带领尚武之民昂首前进时，却从未想过自己将会迈进怎样一个相互攻伐、血腥绝望的人间地狱。空有驭民之术而无大同之道，这就是马基雅维利的死结。

人类还有救吗？这是经历了宗教屠杀、帝国争霸和三十年战争的政治哲学家共同思考的问题。而他们思考的结果如何，就由下一期“利维坦和社会契约——古典自由主义政治哲学”给大家揭晓了。

四

利维坦和社会契约—— 古典自由主义政治哲学

马基雅维利预言了民族国家的兴起，并为手把手地为民族国家的领袖提供了整肃内外政局的理论工具，不过马基雅维利毕竟生活在一个帝国争霸的时代，民族国家的建立和巩固尚且还是遥远的设想。

在马基雅维利生活的时代，欧洲地缘政治的基本格局是哈布斯堡王朝、法国的瓦卢瓦王朝、以及奥斯曼土耳其之间的帝国争霸。当然，当时的帝国远没有发展出十九世纪末“帝国主义”时期的形态。它们通常只是拥有共同主君的郡县-封国-番邦组成的松散联盟。帝国的诸多领土往往相距甚远，贫富差距巨大，彼此之间还往往处在产品价值链中的竞争关系中，语言、文化、宗教等都有重大差异。这就导致帝国的中央政权不得不频繁地镇压叛乱或者拿出大量资源来震慑或者安抚潜在的叛乱运动。一些地区渴望自由贸易，想要以原料和初级产品出口者的身份加入国际分工，另一些地区渴望保护主义政策和资本管制，维护本地资本的垄断地位，还有一些的地区渴望建立强大军队，扫除（可能还来自于本帝国其他地区的）竞争对手。帝国越大，内部差异就越大，要维持稳定的成本就越高。但当时的国家行政体系非常稚嫩，根本不存在能够跟踪统计

财产和收入的税务部门，故而不可能根据这两者征收直接税。根据商品流动征收的间接税也很难收得上来，就算是征收门槛最低的关税，也因为海盗猖獗、腐败横行而波动剧烈。当时的帝国其实是没有稳定财政收入的，但处处要花钱，钱从哪里来？有两个方法，第一个是卖官鬻爵，即出卖长期经济利益乃至政治权力来换取短期的大量现金。第二个是借钱，向犹太银行家，南德意志的福格尔家族和北意大利的美第奇家族借钱。然而，这些银行家本身却不是帝国金融财税体系的一部分，只要别家出的利息高，他们就会把钱借给别人。

总结起来，帝国从本土攫取剩余的能力太低，甚至其攫取的剩余都不能满足本来已经很简陋的帝国行政机关的基本运作，帝国对自身领土的控制能力与其广袤的领土本身不成正比。哈布斯堡王朝的领地包含大西洋贸易区的伊比利亚半岛和美洲殖民地、欧陆贸易区的南德意志、波罗的海-北海贸易区的尼德兰、和地中海贸易区的阿拉贡—西西里。法国的比斯开湾地区、巴黎地区、和里昂—马赛地区与大西洋、欧陆、和地中海的联系也比它们自己相互之间的联系更加紧密。奥斯曼帝国则长期奉行对少数民族和边疆区的羁縻政策，对异教徒不过多征一点税，从不干涉地方行政，甚至还让意大利商团承包了东地中海的贸易。表面上看，这些帝国野心勃勃，时不时地擦出些火花，比如1524年的帕维亚战役（法国对哈布斯堡王朝）和1529年的第一次维也纳之围（奥斯曼对哈布斯堡王朝），但是他们最头疼的问题总在萧墙之内。哈布斯堡王朝从十六世纪中期开始就一直为镇压尼德兰地区的叛乱投入大量资源，法国为了对抗哈布斯堡，就要缓和与内外新教资产阶级的关系，但是这又让法国国内的宗教纷争此起彼伏，奥斯曼帝国更是每一代都会陷入由地方军阀和禁卫军主导的继承人纷争之中。最终，哈布斯堡的查理五世退位（1556），帝国被分为了西班牙和奥地利两个部分。法国的宗教冲突愈演愈烈，最后酿成了圣巴托洛缪大屠杀（1572）的惨剧。奥斯曼帝国也于十六世纪末陷入了停滞时期。

欧洲早期近代史上的帝国争霸时期就这么落幕了，三个帝国全都失败了。在整个欧洲逐渐被并入资本主义世界体系，资本积累逐渐成为经济活动的唯一目的时代，帝国这一政权组织形式需要背负的包袱太重了，它不仅无法为本国的资本积累提供制度上的支持，还不断地消耗本可以用作资本积累的资源来维持自己的稳定，跋前踖后、疲于奔命、积重难返，退出历史舞台。

民族国家是在帝国的废墟上成长起来的。在上一期《从城邦到帝国》中，我们已经介绍了民族国家制度建设的主要内容，即完整的财政制度、完整的行政体系、中央政府对合法暴力的垄断。但是，无论以什么样的顺序和手段完成民族国家的制度建设，最低程度的合法性都是必要条件。从世界历史的角度看，所谓政权拥有合法性，就是统治阶级争取到了对履行国家基本职能至关重要的阶级和阶层——即所谓“军（队）公（务员，即官僚）教（师，泛指知识分子）”——的积极和消极支持，并将广大劳动人民的抗争压制或缓和在不至于进行广泛积极反抗的地步。而要在理论上完成这个任务，就必须研究人（至少是资产阶级一般成员）与国家之间的关系，从而找到统治阶级能与其他阶级达成何种妥协。唯其如此，才能相忍为国，保证民族国家的政治稳定，为资本积累的制度建设创造条件。而从个人的角度讲，则必须解决什么是政治权威的来源，人为何要服从或不服从政治权威，以及个人权利和政治权威的边界等问题。这就是古典自由主义政治哲学的历史使命。

古典自由主义政治哲学的先驱者是英国政治哲学家霍布斯（1588~1679）。霍布斯出身普通市民家庭，早年因天资聪颖被保送到牛津大学，学成之后他被一名大贵族聘用为家庭教师和顾问。在霍布斯当“绍兴师爷”的这段日子里，他混迹于贵族子弟之间，陪着他们云游欧洲各地，结识了培根（1561~1626）和笛卡尔（1596~1650）等科学革命的头面人物，并深受新兴的工具理性思维的影响。在英国内战期间，他与保王党们共同流亡法国，并写下了传世之作《利维坦》（1651）。因为他在书中表达了对宗教的批判态

度，他同时被英国保王党和法国贵族所忌恨。为了保命，他不得已又跑回英国并寻求共和政府的庇护，并最终于91岁高龄离世。

与马基雅维利类似，霍布斯对人性的看法总体上是负面的，人总是倾向于成为见利忘义、贪赃枉法之徒。这不仅是霍布斯的理论认识，也是他也亲自参与贪污受贿得到的宝贵实践经验。霍布斯认为以往的一切政治思想都是不严谨的，严谨的社会科学应当从一个或数个放之四海而皆准的公理出发，经过演绎推理，得出一套逻辑自洽的理论体系。而这套理论体系的构建应当模仿伽利略（和后来的牛顿）物理学，而不应掺杂任何伦理道德判断。霍布斯对于社会科学的理解成为了后世所谓“实证”的或自称“价值中立”的资产阶级社会科学的基本样板。

那霍布斯的放之四海而皆准的政治公理是什么呢？如果说马基雅维利只是打碎了道德价值在天国的居所，那么霍布斯连道德在人间的家园也给铲平了。人不是什么追求至善的“政治动物”，也不是寻求拯救的“迷途羔羊”，甚至都不是渴望民族解放的雄主义民，人只是一架“莫得感情”的机器，手脚负责运动，消化系统负责吃喝，皮肤负责保暖，而大脑只不过让这个机器的各个部分可以协调运转罢了。那这个机器的基本运作方式是什么呢？霍布斯的答案和马基雅维利差不多：趋利避害。但这些趋利避害的人肉机器和政治又有什么关系呢？这就与霍布斯要回答的问题有关了。

霍布斯生活在民族国家兴起的时代，在欧洲历史上，民族国家的建立往往是通过反侵略战争和内战的方式进行的。在欧陆天主教和新教国家征伐不断的时候，不列颠岛上也暗流涌动。在游历欧洲的时候，霍布斯是见识过战争的破坏的，因此他的政治哲学需要提供一种如何避免战争的理论。在他看来，战争是利益相互冲突的各方互相不服从的产物，那么，在无法消除利益冲突的情况下，只有通过建立某种政治权威才能实现四境之内的安宁。要阐述政治权威的重要性，就必须展示如果没有政治权威就会出现什么样的现

象，反推政治权威的必要性。这种方法就是后世所谓的“反事实推断”。霍布斯反事实推断的结果就是所谓的“自然状态”。

自然状态并非某种历史上存在的社会形态，而是霍布斯设想中的没有国家的人类生存状态。在没有国家的时候，人类只是相互孤立的个体。人类总是趋利避害，但是资源总是有限，为了自己的利益，就不得不去损害别人的利益。就算自己掌握的资源暂时够用，也不能消极防御，而应当对任何可能对自己造成威胁的他人进行预防性的打击。而对于那些对自己无法构成威胁的人，在时机合适且成本可控的情况下，也不放攻杀一番，借以树立威名，防止群敌窥伺。从理论上讲，每个个人对与天地万物皆有权利，但问题在于，如果没有国家或是任何形式的政治权威，就没有任何机制能够保障这些权利。从技术上讲，这种困境的来源是生产和保卫财富与掠夺财富之间劳动付出的不对称。如专意物质生产，就需要披荆斩棘、疏河浚江，育苗配种，耕织不辍。如此寒暑易节，春来夏往，若无灾荒，始得温饱。待到仓廩充实，牛羊入圈之后，还需防范水火雷电，鸟兽虫蛇，山野强盗，家贼内鬼。如以劫掠为务，大可平日啸聚山林、纵情享乐，战时负剑持弓，驱驰百里，如若突袭得手，则子女玉帛，肥马轻裘，取之不尽。总的来讲，抢劫财富总比生产和保卫财富要方便，当所有人在这一点上达成共识的时候，就会出现一个无人从事生产，而人人都武装起来为越来越少的物质产品争斗不止的状态。这种“所有人对所有人的战争”就是霍布斯的自然状态。在此自然状态中，工业、农业、商业、艺术、科学都不会存在，人或许还能苟活，但人的生命必然是“孤独的、贫困的、污秽的、野蛮的和短暂的”。

人人趋利避害的结果是所有人陷入恐惧和毁灭的历史长夜，个人在实现利益的过程中与所有抱有相同目的的人共同卷入了一场浩大的囚徒困境，这就是没有政治权威的恶果。人们通常对自由主义的理解往往局限在认为自由主义者反对政治权威、倡导个人自由上。而自由主义思想诞生的历史却恰恰相反，它从一开始就是探寻

如何建立政治权威的哲学，而政治权威要能确立，首要的条件就是限制个人自由。上文提到，在自然状态中，每个人对世间万物，包括对别人的身体，都有自然赋予的权力。但是每个人对于特定物品——比如一头驴——的权力相互交叉，这头驴既是我的，也是你的，还是别人的，那究竟是谁的？究竟谁可以最终享受到这头驴带来的经济效益？只要有多于一个人不放弃对这头驴的自然权利，那么最终驴落谁家，都免不了一番争斗。而解决争斗的方式也很简单，要么厘定一个规则，决定某一个人对这头驴有排他的权利，其他所有人都放弃对驴的权利，要么大家都放弃对这头驴的权利，并且交由某个机构决定驴的归属。但无论以何种方式解决，都是以放弃自然权利，放弃行动自由为前提的。而那些被放弃的权利，被交出的自由，最终需要集中在某一个政治机构手中，由它来代为行使，这个机构就是国家。

霍布斯把这个过程称为订立“社会契约”的过程。所谓契约，就是不同个体间权利与义务的交换。订立契约，就是交出某些权利以换取对方履行义务，或以履行某些义务来换取对方交出某些权利的交易。在霍布斯看来，自然状态下的个人的权利是无限延伸的，但也是无限虚幻的，签订了社会契约之后，个人的权利受到了限制，但也远比从前更为确定。国家，就是个人放弃无限的可能性用以换取有限的确定性的结果，国家不是别的，正是社会契约本身。

霍布斯对于国家本质的看法与我们在第一期《从城邦到帝国》讲到的亚里士多德完全相反。在亚里士多德看来，城邦、国家和一切政治实体的本质是实现人的向善本性的工具。公民对城邦政治的直接参与就是锤炼和实现人的内在自然。对霍布斯来讲，人的本性只能把人类导向杀伐掳掠的自然状态，甚至无法保证人类的生存。国家的建立不是人性的延伸，而是人性的克服，是“理性”、客观规律或者外力对人的内在自然的惩戒和规训。在霍布斯所处的年代，工具理性已经取代了价值理性成为了知识分子的基本思维方式，自然界也从古代人心目中的万物之母退化成为近代人心中服务于人类

的侍妾，无论是外面的自然界，还是人的内在自然，都成了被国家，也就是被统治阶级征服的对象。今日世界流行的各种“自我改造”、“成功学”和所谓“企业文化”的本质，就是让劳动人民替资本家征服自己，自掏腰包地作资本积累驯服工具的诡计。

当然，霍布斯的社会契约理论并不纯粹是忽悠人的。在签订社会契约并制造出国家这架统治自己的机器的时候，人并没有把全部权利交出去。理由很简单，如果成立国家最终只能落得个引颈受戮，那还不如退回自然状态赌一把运气。那个人剩余权利的底线和国家合法权利的上限是什么呢？在霍布斯看来，只有一样：生存。如前文所讲，人是趋利避害的，人所趋之大利，所避之大害，在生死之间而已。肉身不存，其他权利再大也毫无意义。所以，人将除了生杀大权之外的一切交付国家，接受任何形式的国体、政体、统治者和官僚机构，只要国家保证生存。霍布斯构想中的国家是可以恣意剥夺人身自由和财产、随时进行言论审查，并可以随意拘捕公民的全能机器。个人孤苦无依，国家无所不能，这就是“利维坦（即象征国家机器的巨人）”。

直言不讳地讲，霍布斯的社会契约就是一张卖身契，在流行的观点看来，如果马基雅维利的《君主论》是“暴君的实操手册”的话，那么霍布斯的《利维坦》就是“暴君的法理条章”。这些评论虽并非毫无道理，但我们必须认识到，是霍布斯而不是别人首先定义了现代意义上的自由。在以柏拉图为代表的西方古代政治思想家看来，自由是对善的追求，越接近理念世界，自由就越能够得到充分的实现。这种自由被称为积极自由，即拥有积极的自我实现权利的自由。霍布斯的自由并不包含这些内容，它只是免于死亡和对死亡的恐惧的自由。这种自由被称作消极自由，即在遵守法律时不会被社会其他成员以及国家机关恣意打击勒索的自由。法无禁止皆可行，霍布斯自由观的本质是在个人这个概念的周边划定一个界限，界限之外是所谓“公共领域”，由以法律形式存在的社会契约决定其基本秩序，个人放弃公领域内的所有自然权利，无条件服从国家。界限

之内是所谓“私人领域”，在这个领域之内个人拥有他/她在自然状态下享有的无限权力和自由。霍布斯本人对私人领域的理解只包含生存，除此之外的一切皆可舍弃。活着，比什么都强。霍布斯为近代资产阶级民族国家找到了基本的法理依托，即社会契约；阐明了民族国家要维持基本合法性所必需的条件，即外拒敌侮，内安黎庶；论述了政治权威的本质，即个体保证基本生存权而放弃其他权利的自愿服从。

不过，什么是人的生存？作为人要生存下去需要哪些物质和社会条件？需不需要把这些条件也包含进私人领域，包含进已经处在社会契约之内的个人自由和权利范围内？这些是霍布斯所没有考虑的，但也是社会契约理论中最有弹性、最能让人发挥创造力的地方。对这一内容的发挥将大大扩展私人领域的边界，大大丰富个人消极自由的内容，同时对国家权力，既公共领域内的公权力施加限制。也正是对这些内容的进一步发挥，使从霍布斯开始的自由主义政治理论逐渐从求生畏死的哲学转变为我们所熟知的形态，这个任务是由英国政治哲学家洛克（1632~1704）完成的。

洛克和霍布斯出身相似，早年也是被保送到牛津大学读书，后来也是当了一位英国大贵族的顾问和私人医生。但幸运的是，他比霍布斯晚出生了四十多年，在其世界观形成时期，英国和欧陆的大规模内战已经结束，所以洛克从未像霍布斯那样体会过对死亡的深深恐惧。作为一个数十年未见刀兵的知识分子，洛克理所当然的认为和平与安宁是常态，战争和死亡是偶然。当然，个人的经历只能说明其思想演变的很小一部分，洛克的政治思想的基本成色是由其阶级利益决定的。洛克是辉格党人，是英国新兴资产阶级的代表，如果说在内战时期英国资产阶级的要求仅限于破财保命的话，其在内战之后的和平时期和胃口就远不止如此了。对和平时期的蓬勃发展的资产阶级社会而言，霍布斯的国家理论描述的是一种紧急状态，这种紧急状态是为了民族生存而对社会资源进行的不可持续的高强度动员。为了维持这种动员，就必须讲公私领域的界限设置在

“大公小私”的状态。但是内战打完了，生存压力不是那么明显了，由霍布斯提倡的并由克伦威尔和斯图亚特复辟王朝共同建设的国家机器就成为了资本积累的负担。要为资产阶级减轻负担，就必须重新划定公私领域的界限。

洛克继承了霍布斯社会契约理论的基本结构，但是对其做了几处重要修正。第一，洛克修正了霍布斯对于人性和资源有限性的假设。洛克认为，人确实是自私的生物，但是人的基本需要主要可以通过劳动来获得。在没有政治权威的自然状态，人大体上可以通过耕织劳作而获得温饱。当然，耕织劳作需要用到土地和工具等生产资料，由于不同个体之间的财产权利纠缠不清，故而社会纷争不止。但就算是这样，洛克的自然状态也不会像霍布斯设想的那样陷入“一切人对一切人的战争”。因为洛克假设每个人大体能够自给自足，就算有纷争，也只发生在个人的生存需要已经基本满足的情况下。人确实会为了一两亩地而相互争吵，但是人不会有动力为其而相互杀戮，尤其在自己已经有几十亩地的情况下。这样，霍布斯的如凄惨地狱般自然状态到了洛克嘴里就成了某种不大不小的麻烦。洛克削弱自然状态的目的是清晰的：人越是能自给自足，人与人之间的权利冲突的烈度就越小，为了生存要放弃的权利就越小，相应的国家权力（公权力）就越小，个人权利（私权力）就越大。

洛克的第二个理论创新是修改了社会契约的内涵和缔约流程。在霍布斯看来，人与人之间订立社会契约形成国家，国家不是社会契约的缔约方，而正是社会契约本身。既然不是缔约方，国家就没有契约义务，因而不可能违反社会契约，那么除了被全体国民协议解散外，社会契约在法理上是不可能消失的。这样，只要国家不恣意侵犯多数国民的基本生存权，它就总是合法的政治权威。而其一切决定，包括征兵、收税、罚没和执行经济社会政策等皆应得到无条件的服从。洛克在个人和国家之间塞进了一个叫社会的环节。从洛克的自然状态出发，早在国家诞生之前，人类就已经生存在一个相互联系但难免有摩擦的社会里。为了建立人与人之间交往的规

则，为了消除权利冲突的小小尴尬，整个社会作为一方和一个政权机构订立社会契约。国家从社会契约本身降格为了缔约方之一，国家现在也有了契约义务，如果不能履行义务，社会和现在这个国家机器的契约就会宣告无效，社会就会寻找由其他人组成的、由其他形式构成的国家订立新的社会契约。这样，国家需要为自己的行为负责任，其制定法律和政策的空间就被大大压缩了。

那国家的契约义务是什么呢？这就涉及到洛克对霍布斯理论的第三个修正，即对个人权利边界的修正。我们在上文提过，在洛克的自然状态下，人基本上可以在拥有人身自由的情况下通过劳动来维持生存，需要国家调解的仅仅是除此之外的其他冲突。因此，人的人身自由权利和对自己劳动成果（即财产）的占有权利是在国家出现以前就已经存在并且能够自我维持的。这些权利是不需要，也不会出让给国家的。国家在没有个人允许的情况下侵犯人身自由或者以任何形式剥夺个人财产，都是超出社会和国家契约范围以外的违规举动。洛克把个人权利（私权力）的边界从生存权的狭小范围推广到了生存、自由、和财产三位一体的广阔领域，这一领域构成了后来自由主义人权理论的基石。另一方面，民族国家的公权力也从其诞生时期无所不包的状态，退缩成为给资产阶级当守夜人的角色。

经历了从霍布斯到洛克数十年的求索，自由主义政治哲学终于找到了个别资产阶级成员的利益、资产阶级的阶级利益和民族国家稳定的整体利益之间的均衡点。从长远看，自由主义政治哲学在后来的数个世纪中，以对资产阶级来讲可控的成本划定了民族国家内各个阶级妥协的边界。从现实的角度讲，洛克的政治理论也直接构成了英国“光荣革命（1688）”后政权组织的蓝本。

进入十八世纪以后，英国逐渐取代了荷兰，打败了竞争者法国，成为了当时西方世界的霸权，在这个时候，英国资产阶级迫切地需要一种政治理论用以在新形势下维持英国国内的稳定和世界体系的稳定。要完成前一个任务，这种政治理论必须阐明英国资产阶

级的利益就是英国的国家整体利益，要完成后一个任务，这种政治理论就必须阐明英国的利益就是整个资本主义世界体系的利益。这个“新时代”英国特色自由主义政治哲学的奠基人是古典政治经济学家斯密（1723~1790）。

与霍布斯和洛克一样，斯密也是牛津大学的高材生，在当了几年教授之后，也选择和前两位一样的路，当了一名大贵族的家庭教师和顾问。斯密生活在商品经济发达，手工业行会已经完全解体的时代。在当时，市场第一次成为了调节分配和生产的主要机制。市场的主要参与者就是后来西方主流经济学津津乐道的“理性经济人”。斯密的“理性”已经清洗掉了柏拉图时代以来任何的“向善”元素，成为了纯粹的认知能力。这种认知能力又被进一步简化为“知道两个驴肉火烧比一个驴肉火烧好”的基本判断力。斯密的“经济”也仅仅意味着此人永远会选择能给自己带来更大满足的事物，比如在同样的价格情况下选择两个驴肉火烧而不是一个，对同样的一个驴肉火烧，选择价格低的而不是价格高的。简单的说，理性经济人就是识数的，自私的人。这样的人要么作为众多消费者的一员，要么作为众多生产者的一员进入市场，抱着完全自私的目的进行交易。当没有任何一个生产者或者消费者因为拥有特许的政治权力或者因为占有垄断地位而干预价格的时候，市场的价格就完全由竞争所决定，这个价格就是市场均衡价格。市场处在均衡的时候，所有愿意付出高于或等于市场价格的消费者都能买到商品，所有能够以低于或等于市场价格的成本生产和出售商品的厂商都能卖出商品。买不到商品的消费者只是因为不想支付均衡价格，卖不出商品的厂商只是因为不想接受均衡价格。竞争性市场的均衡结果是所有有能力且有意愿参与竞争的人，无论作为消费者还是生产者，都能实现自己的利益。因此，在市场价格机制的引导下，理性经济人追求自身利益的行为最终会实现社会整体利益最大化。用斯密的话说，就是只追求自己利益的微观个体在市场这只“看不见的手”的导引下不知不觉中完成了美好社会的宏观建设目标。在“看不见的手”这个理论基础

上，斯密实际上想要阐明的观点是资产阶级的利益等于社会的利益，用现在流行的话说，就是“商业就是公益”。斯密认为，资产阶级经济活动的目的是获得利润，而今日获得的利润只是未来获得更大利润的手段，因此资产阶级会把绝大多数利润用于投资而不是奢侈消费。有了投资就有了就业，有了就业就有了工资，有了工资工人就能养活自己。因此，保证资本家获得利润是让工人生存下去，让国家财富得以积累的前提。资产阶级的利益与全社会的利益天生一致，任何侵犯资产阶级利益的行为，无论是来自国家管制，还是来自于地主的密谋，抑或是来自工人的社会改良方案，都是对国家和人民犯下的可耻罪行。

早在第一次工业革命之前，英国就凭借当时最为严密的贸易保护主义和产业扶持政策成为了世界制造业的龙头。当英国本身的市场难以满足其巨大的生产能力时，它就必须向其他国家倾销商品。要向其他国家倾销商品，就必须阻止其他国家走英国的路，阻止它们搞贸易保护和产业政策，阻止它们建立自己的民族工业。而要实现这个目的，就必须把英国的利益，即自由贸易，包装成世界的利益。斯密的绝对优势贸易理论就是为这个目的服务的。斯密认为，不同的国家由于气候、地形、交通、工业发展程度的不同，在生产不同的商品时的劳动生产率的绝对水平也会有所不同。如果各自闭关锁国，势必要花费大量的劳动力去生产那些本国并不擅长生产的商品，这就意味着把本来就很有限的资源投入进了低效的部门。如果开放贸易，并让各国生产自己最擅长生产的商品，那么全世界范围内的各种商品的劳动生产率都会提高，各种产品的产出的绝对量都会增加，全世界的物质生活水平也会提高。这是因为在自由贸易的条件下，每个国家都不必花大功夫去自己生产那些别国很轻易就能生产出来的商品，全世界都会因为自由贸易条件下的分工和专业化而获益。在这种情况下，谁搞贸易保护，谁就是逆天而为，与全世界为敌。在斯密看来，由于英国是在制造业上领先的国家，在自由贸易体系中，英国应当专业生产制成品，而其他国家应当服从这

种天然的分工，为英国生产原材料和半成品，而不应有另起炉灶的妄想。英国资产阶级的利益就是英国的利益，英国的利益就是世界的利益，这就是斯密政治哲学的基本结论。

梳理古典自由主义政治哲学的发展，我们可以看到这样一条清晰的轨迹。霍布斯时代的自由主义政治哲学，是为了给资产阶级在杀伐乱世中寻找一处避风港；洛克时代则自由主义政治哲学，是为了给资产阶级统治民族国家铺平道路；斯密时代的自由主义政治哲学，则反映了资产阶级要统治世界的野心和建立世界秩序的计划。自由主义政治哲学目标的膨胀，明确地反映了资产阶级实力的膨胀。但是，伴随其势力膨胀的，是越来越复杂的矛盾冲突。古典自由主义政治理论尽管通篇都在讲个人，但是这些个人显然只包含资产阶级和充当起意识形态打手的知识分子，并不包括占人口绝大多数的，没有任何财产但却是一切财富创造者的劳动人民。劳动人民应当享有何种权利？劳动人民与国家主权之间的关系如何？在有了政治自由的社会如何实现政治民主？这些问题不解决，新生资产阶级政权的合法性就永远只能依赖占人口比例相当有限的资产阶级自己。这些问题，我们就留待下一期“天行有常，人道大光：人民主权与现代自由主义”来分解了。

五

天行有常，人道大光—— 人民主权与现代自由主义

在上一期的“从城邦到帝国”中，我们探讨了古典自由主义政治思想的发端和演进的历程。古典自由主义是当时新生的资产阶级的意识形态，随着资产阶级利益和野心的逐渐扩大，古典自由主义对个人自由的定义也逐渐宽泛，对国家权力也提出了越来越严格的限制。霍布斯的国家是无所不包的保姆，洛克的国家是有事才介入的仲裁人，斯密的国家就只是帮着资产阶级看门的守夜人罢了。

当资产阶级的力量和理论都在高歌猛进的十八世纪中后期，其他阶级在干什么呢？英国和法国北部的农民在圈地运动中被赶进城，成为了现代无产阶级，但是他们尚未发展出成熟的阶级意识；法国南部、北意大利和南德意志的农民正在分成制农业制度的枷锁下缓慢衰落；东欧的农民正在遭受“第二版农奴制”的残酷剥削。全欧洲的贵族和高级教士要么早就成为了顶着贵族头衔的工商业资本家，要么正在加速改造自己的封建领地，使其成为农产品和工业原料的产地。总之，后世思想家预言的统治阶级和被统治阶级针锋相对的局面尚未产生，各个阶级都在其所处的具体时空环境下与其他阶级和阶层进行短暂的合纵连横，统治阶级尚未就通过何种方式（如市场、国家指导或者传统权威等）分配剩余达成共识，各个被

统治阶级也因为各自之间的竞争与合作关系处在时而结盟，时而敌对的不确定关系之中。在这个情况下，夹在统治阶级和被统治阶级之间的“中间”阶级就仿佛具备了左右逢源，“为汉则汉王，为楚则楚霸”的力量。

那这些“中间”阶级究竟指的是哪些人呢？他们首先包括小店主和经营状况尚好的自耕农，他们掌握一些生产资料并主要通过向市场出售产品和服务来实现劳动力再生产；他们也包括伴随民族国家政权正规化而兴起的中低层公务员、知识分子、以及私有和官营企业中的技术和管理人员，他们主要通过直接向雇主出售有专业和管理技能的劳动力来维持再生产；他们还包括介于上述两者之间的手工艺人，他们有时像小业主那样直接出售产品，有时从包买商那里购进原料并以事先商定的价格将制成品出售给包买商，有时也接受雇主提供的生产资料被长期雇佣。总的来讲，第一类传统小资产阶级正在感受资产阶级的竞争压力，第二类现代小资产阶级的数量和影响还很有限，第三类“中间”小资产阶级则在经济关系和专业技术上都仿佛独立于其他阶级的控制。其相对优渥的收入不仅保证了生活水平，也提供宝贵的闲暇时间，所以这一类小资产阶级在工程技术和社会科学领域都有极大的创造性。比如发明和改进蒸汽机的纽科门（1664~1729）和瓦特（1736~1819），以及改进纺纱技术的哈格里夫斯（1720~1778）和阿克莱特（1732~1792），都曾当过手工业学徒工。而在这个时代万千身体和思想都很活跃的手工业学徒工中，有一个就是后来的法国政治思想家卢梭（1712~1778）。

卢梭出身于瑞士日内瓦的钟表匠家庭，当时正值瑞士制表业兴起，卢梭的家境尚属殷实。不过，不像古典自由主义的几位牛津高材生，卢梭并未接受系统的学院派教育，而是东学一点、西学一点。这种野路子出身让卢梭得以接触从机械、化学、雕刻、数学、制图到古典文学、历史、音乐、戏剧、舞蹈等一系列知识，为其后来激扬文字、笔战群贤打下了基础。



图1：瑞士机械手表的内部结构。卢梭时代的手工匠掌握制造当时尖端产品的能力，因此在保证优越生活的同时也在政治上颇有话语权。

卢梭政治写作的开端是一场关于“科学和艺术对人类社会影响”辩论。卢梭生活在启蒙时代，启蒙时代是资产阶级道路、理论、制度和文化“四大自信”完全确立的年代。在完成了对民族国家国家机器的控制以后，资产阶级开始依照自己的意愿改造社会。要改造社会，就要破旧立新；要破旧立新，就必须师出有名；要师出有名，就要做出厚今薄古，横扫腐恶的姿态。要实现以上目的，就必须论证人类社会是在不断改善和进步的。而要让这种“进步观”符合资产阶级的利益，就必须论证资本积累和与资本积累相关的技术手段（科学）和意识形态（艺术）是社会进步的原动力。启蒙思想家们对这个问题的回答大体遵循着这样的思路：人类的本性中包含理性和激情两个部分，在古代和中世纪，人类对科学和文化艺术的认识肤浅，无法正确使用理性的作为改造世界的工具，人的行动往往被激情所把持。启蒙思想家多数认为，在激情的控制下，人类追求荣耀，崇拜偶像，滥交淫褻，幻想能与自然界和神灵产生直接的精神联系。但是他们实际想说的是，激情主导下的人不会尊重私有财产和法律权威，导致资本积累过程难以控制，资本积累的结果难以保

全，资本积累的秩序难以维持。科学和艺术就是驯服激情的手段，科学和艺术越发展，人性就相善有序，社会就越进步美好。启蒙思想对科学和艺术的看法反映了资产阶级在形式上掌握国家机器之后仍然需要在实质上要掌握社会的历史任务。

卢梭的观点与启蒙思想家们完全相反，他认为人的本性是善良、自立、并与自然相和谐的，科学、艺术、乃至一切“文明”的发展都意味着人类的腐化而非进步。在卢梭看来，启蒙思想家们所畏惧的那些由“激情”导致的社会灾难，是由社会对人性的扭曲而非人性自身所带来的。与霍布斯和洛克一样，卢梭也设想了一个没有任何政治权威的“自然状态”。不过，由于卢梭对人性的假设不同，其对“自然状态”的阐述和对以后人类社会的发展都有很大差异。

霍布斯和洛克尽管在人类自给自足的能力上有不同意见，但是他们都认为，人类的本性必定包含对财产的占有欲望，而且这种欲望是恒定的，不随历史变化的。因此，在缔结社会契约之后，国家只能调解不同个体在财产占有问题上的冲突，有效吓阻人类因为欲望驱使而相互攻伐从而引发社会崩溃，但绝不能消除人对财产的无限欲望。因为人性自私且不变，社会组织必定有一个最适合人性的均衡状态，“自然状态”颠沛流离，“万能国家”令人窒息，那只有保证私有财产神圣不可侵犯的有限政府最能够适应人性，因而也是人类社会的最优政治制度。在资产阶级政治哲学看来，人类政治史的前半段就是在不断试错中探寻到资产阶级国家这一最佳组织形式的过程。人类历史的后半段只不过是资产阶级国家的框架下处理一些时不时冒出来的小麻烦。在一些意得志满的资产阶级文人眼里，历史走到今天已经实际上“终结”了。卢梭的观点更接近于马基雅维利，他认为人性的现状虽不敢恭维，甚至确如资产阶级政治学者所言一般丑恶，但是人性是可塑的。马基雅维利把目光投向罗马共和国，并把民族解放（罗马复兴）当作是重建公民美德的必要过程。卢梭的眼光则放得更远，他认为在历史上存在这样一个时期，无论是国家、社会还是家庭统统不存在。人如同独居动物一样自给自

足，独来独往，饱经雨露风霜，精神质朴平实，身体精瘦健壮。偶遇异性相吸，则幕天席地，畅饮巫山朝露，如若龃龉不欢，则大可拂袖而去，不须痴恋芳泽。不知父母，不知国家，了然一生，终无牵挂。这就是卢梭心目中的“自然状态”。

表面上看，卢梭的自然状态和洛克的自然状态有一定类似性，两者都能大体维持和平，但两者存在一个根本的区别。洛克将私有财产视为自然状态下本身就存在的事物，先于社会契约存在的社会本身就是一套没有明确仲裁机构的私有财产关系网络，社会契约造就的国家不过是用来保护私有财产的工具。而卢梭的自然状态并不包含私有财产，相反，卢梭认为私有财产是人类从自然状态走向堕落的关键环节。

卢梭认为，自然状态下的人在交往之中逐渐发现了分工协作的必要性，人类为了获取更多的物质产品和躲避自然界的苦难而结成社会。但长期在社会中的生活使人类失去了独自生活所必需的坚强意志和体魄。愈发频繁的社会交往让人类意识到了彼此的差别，语言的诞生又让彼此之间的差别成为了优劣比较的依据，优劣比较又开始驱动人类去追求自然状态下本不存在的美感与才华。在卢梭看来，这些不过是优越感和虚荣心的体现，而当虚荣心成为了人际交往的主要推动力的时候，人就失去了在自然状态下知足常乐的本性。为了满足虚荣心，又要获取更大的物质财富，为了获取更大的物质财富，就要进一步发展分工协作，把每一个人都更深地嵌入社会当中，但这又会造成虚荣心的竞争意识的泛滥。结果，看起来人类仿佛创造了自然状态下不可比拟的物质财富，但是物质财富却成为了社会人的囚笼。越是通过积累物质财富从而在追求虚荣的路上得到部分地满足，越是需要在未来积累更大的财富去填补更深的欲望。在光鲜衣履的外表下，是依靠精细食品才能苟活的肉体，在华美辞章的掩盖下，是渴求崇拜方能自持的心灵。

在卢梭看来，这种只能通过压别人一头而取胜的虚荣心“军备竞赛”最终导致了私有财产的产生，只有私有财产才能稳定地将满足

虚荣心和优越感的物质资料占为己有并代代传递。为了保护私有财产，有产阶级就必须要建立国家作为攫取物质产品和镇压劳动人民反抗的工具。在这里，卢梭的政治思想与古典自由主义发生了两个尖锐的冲突。第一个冲突集中在国家的性质上，卢梭的国家并不是为了全体公民服务的，而是为了特定阶级服务的，谁的私有财产越多，国家就越为谁服务。这样，一方面是掌握大量私有财产和国家机器的统治阶级，另一方面是越来越一无所有的劳动人民，两者之间时刻处在摩擦和冲突当中。同时，一国统治阶级为了积累财富扩张权势，也时常会发动对外战争。这就引发了卢梭与古典自由主义的第二个冲突。古典自由主义者认为，战争和冲突是国家诞生之前，或者说自由财产得到制度化的保证之前才有的现象，是“自然状态”的产物。但从卢梭的逻辑出发，战争和冲突正是由于人类背离了自然状态，占有了私有财产，并组建了国家之后才有的事物。

走入文明，形成社会，占有财产，组建国家，在自由主义者眼里是人类历史趋近于完美的进步过程。但对于卢梭而言，这些却是人类肉体虚弱，精神萎靡，欲壑难填，纷争不止的根源，脱离自然状态是人类的堕落而非改善。“人生而自由，但却无往不在枷锁之中”，这就是卢梭对人类命运的叹息。

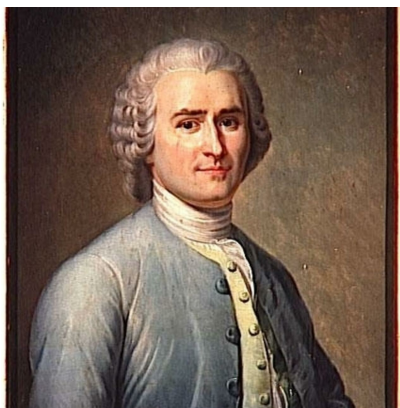


图2：卢梭画像。卢梭是启蒙时代最有名望的学者，但其政治思想却与启蒙思想家大相径庭。

但人不可能也不愿意一直呆在枷锁之中，尽管人类对社会的依靠几乎是不可逆的，但是仍有希望建设更加能够保障自由解放人性的社会。卢梭的社会改革思想就是他的社会契约理论。与古典自由主义不同，卢梭的社会契约是一种未来的目标，而不是某种已经达成的事实，这也是卢梭政治哲学最为革命的地方。在旧制度的卫道者们看来，卢梭显然是要谋反，在古典自由主义者看来，卢梭也是妄图篡改已经订立的社会契约。如我们在上一篇所讲，古典自由主义社会契约要保护的是消极自由，卢梭的看法与之大相径庭。卢梭认为，理想社会的社会契约应当是国民“公共意志”的体现，个人在服从社会契约之时，不仅是服从国家，同时也是服从自己。因此，公共意志与个体意志在社会契约的基础上实现了彻底的统一。古典自由主义者显然不吃这一套，他们的社会契约是为了解决个体之间利益冲突而制定，为了防范国家侵犯个人自由而修订的。如果没有公共意志与个体意志之间的冲突，那么社会契约本身也不必存在。对此，卢梭的解决方案非常简单：未来社会契约的缔结就意味着个体将所有个人权利完全地、无条件地交付给国家。只要个体意志在公共意志面前完全消解，那么个人自然就无条件地成为了国家整体的一部分，两者之间自然就不存在任何矛盾。

卢梭的社会契约是对古典自由主义政治哲学核心概念“个人”的彻底扬弃。如果说霍布斯主张的社会契约是以个体生存为出发点，利维坦式的国家是以不侵犯个体生存权为界限的话，那么卢梭的社会契约的字面含义就是公民自己把生杀大权交给国家，并随时愿为公共-个人意志的统一体献出一切。

卢梭的社会契约理论是许多现代政治理论的共同源头。

首先，为公共意志牺牲个人意志，意味着个体完全成为社会的螺丝钉。个人与个人之间的直接关系，如友谊、亲缘、恋慕等完全被个体与国家的关系所取代，“他人”只是与我同属一个民族或国家的另外一个螺丝钉罢了。机构惯性和组织章程替代了传统习俗和个

人魅力，构成社会权威的支柱，这种组织拜物教衍生出近代资产阶级社会学的官僚理论。

第二，个体无限卑微，整体无限伟大，整体成为了个体存在的条件。个人只有化身为民族的一份子时才能被其他个人认同并且找到情感上的强烈归属感。这种思潮又和十九世纪以来崇拜乡土山川风物和质朴民俗的民族创始神话联系了起来，成为了民族主义理论的先驱。而当民族作为整体试图实现统一和在资本主义世界体系内地位的爬升时，某些政治和军事强人就会成为民族整体意志的肉体化身。再进一步，当民族国家的国家机器需要在激烈的国际竞争中实现正规化和集权化，并且扫除少数民族群体对金融、地产和税收的把控时，民族主义就会成为针对本民族国家境内异民族的斗争工具。十九世纪末的反犹主义、泛斯拉夫主义和泛德意志主义就是典型代表。而当反对境内异民族的斗争与本国劳动人民试图维护自己对劳动力市场的垄断结合起来时，就会衍生出群众性的种族主义甚至是法西斯主义运动。

如果我们仅仅从字面意义上理解卢梭的社会契约，认为这就是个体向整体献出一切而不求回报的话，那么我们就彻底丢掉了唯物史观，陷入了用思想意志解释历史的唯心主义陷阱中。事实上，无论是卢梭的社会契约本身，还是由此衍生的民族主义、种族主义和法西斯主义运动，对于占人口相当比例的主体民族劳动人民来说，都是试图保卫现有社会契约所提供的和许诺提供的客观经济利益的社会运动。穿透卢梭集体主义的话语迷雾，其社会契约理论的本质是当时的小资产阶级为谋求政治参与、谋求经济利益、谋求将原本仅仅包括资产阶级和资产阶级化贵族的社会契约扩展到自身的意识形态武器。而这个意识形态武器最集中的论述，就是卢梭的人民主权理论。

卢梭认为，在新的社会契约条件下，个体与整体的无条件统一，一方面是前者向后者无条件交付全部自由，另一方面也是后者无条件代表前者。在这种情况下，政治权威不是来源于“哲学王”的

道德和学识，也不是来源于上帝交付给君主或教会的神圣使命，而是来源于全体人民的直接意志。既然是代表全体人民的直接意志，那么就必须代表全体人民的经济利益。既然小资产阶级是政治上最活跃的阶级，是既有财产也亲自参加劳动的阶级，那么小资产阶级就天然地是社会整体利益的一般代表，小资产阶级及其代表人物所设想的理想社会和社会契约也天然地是最能代表全体人民意志的最佳选择。

小资产阶级的政治能量在法国大革命中得到了充分的体现，作为“第三等级”的主力军，巴黎的小业主、职员和手工业工人次数为资产阶级火中取栗、冲锋在前。在政治上获得解放并获得部分本属于教会和贵族土地的法国自耕农也成为了法国革命军和后来拿破仑帝国军队的主力。虽然在拿破仑帝国覆灭以后法国经历了一段波旁王朝的复辟时期，但是法国大革命和小资产阶级的政治理想：自由、平等、博爱却作为当时一切进步运动的旗帜深入人心。不过，这看似浑然一体的三大理想内部却是矛盾重重的。自由，是对资产阶级私有财产不可侵犯和政治统治不可动摇的确认，是对古典自由主义划定的人权范围的确认。平等，是小资产阶级渴望自身政治参与、渴望就业稳定、渴望平抑物价、渴望遏制金融投机、渴望国家干预过度竞争的体现。博爱，作为三大政治理想中最模糊的部分，则是小资产阶级试图拉拢当时尚处幼年状态的无产阶级而开出的空头支票。

不过，小资产阶级自诩的代表全社会利益的幻想很快就烟消云散了，大工场手工业的普及让独立手工业者迅速失去了竞争力；英国圈地运动的完成和法国的土地细分让自耕农要么消失，要么陷入赤贫；金融资产阶级的兴起和对流通环节的控制让不堪债务重负的小店主们纷纷破产；机器的广泛运用和迅速改进让技能工人相对于雇主的谈判力急剧萎缩。到了十九世纪四十年代以后，传统的小资产阶级已经处在全面衰败的前夜，现代小资产阶级尚未取得重要地位，西欧社会正在日益分裂为资产阶级和无产阶级两大对立阶级。

小资产阶级这个缓冲区逐渐消失了，资产阶级和无产阶级的矛盾日益尖锐化。也就是在此时，诞生了我们以后会讲到的科学社会主义。资产阶级仅仅凭借武力镇压已经难以在政治上打垮无产阶级的时候，他们就又想起了小资产阶级政治理论的改良倾向。英国政治思想家、教育家、庸俗政治经济学的集大成者密尔（也译作穆勒，1806-1873）就是资产阶级政治思想史中这次改良主义大转向的旗手。

密尔政治哲学方法论的核心是效用主义。与古典自由主义一样，效用主义认为人的一切活动都是为了追求快乐逃避痛苦。但是从效用主义创始人边沁（1748-1832）直到密尔的时代，效用主义都主张人与人的效用是可以相互比较的。如果假设吃一个苹果可以给拜登带来一单位的效用，特朗普吃同样一个苹果会给特朗普带来五单位的效用，那么将这个苹果从拜登的手里拿走再分配给特朗普，整个社会的效用水平就提高了四个单位。边沁甚至提出了类似于资产阶级经济学“边际效用递减”规律的论述，即富人增加一英镑的收入所获得的额外效用要小于穷人增加一英镑收入所获得的额外效用，在收入从富人向穷人逐渐再分配的过程中，社会总效用水平就会增加。如果一个理想社会是一个总效用水平最大的社会，那么这样的社会只能通过均贫富的方法实现。早期效用主义思想的革命性是非常明显的，而且其与自由主义者保卫（资产阶级）私有财产的政治意图直接冲突。更进一步，如果资产阶级阻挠均贫富这种扩大社会共同利益的改革措施，那么资产阶级的局部利益就实际上与社会整体利益直接敌对。如果这种思想被当时日益贫困化的劳动人民所接受的话，那么斯密“看不见的手”理论所鼓吹的资产阶级利益与社会利益直接一致的幻想也就彻底沦为笑柄。

作为资产阶级改良主义思想家，密尔非常清楚自己的历史使命。他既要为资产阶级向无产阶级做出一定阶级妥协提供理论支持，又不能让这种理论直接破坏私有财产（即资产阶级独占生产资料）的道德合法性。换句话说，他既要接受法国大革命、人民主权

和效用主义的部分理论原则，又要守护古典自由主义对于私有财产天然正义的利益底线。面对这双重任务，密尔选择了最大胆的解决方案：我全都要。

两个都要，就意味着两个都不能完全得到，因此要在两个目标之间划一道界限。对于以私有财产为核心的资产阶级利益来说，这个界限就是密尔所谓的“无伤原则”。无伤原则指的是在进行任何性质的社会改良时，都不应侵犯其他社会阶级的利益，不应给别人造成任何伤害。对于社会改良本身而言，密尔提出了在民主参与、教育启蒙和女性权利三个方面对无产阶级做出实质性让步。古典自由主义本身并不包含民主制度的内容，其所坚持的代议制有限政府完全由资产阶级和资产阶级化贵族掌控，其立法机构往往有十分严苛的财产门槛限制。密尔认为，应当给予小资产阶级和无产阶级一定的政治参与空间，让其诉求可以一定程度上通过合法渠道解决。这种政治妥协一方面可以削弱无产阶级暴力革命的迫切性，另一方面也可以充分拉拢和安抚小资产阶级，分化其于无产阶级之间的可能同盟。在教育问题上，密尔认为无产阶级不服从现存政治秩序很大程度上是因为其不通文墨、不闻王化。如果由国家补贴并开办基础教育，则一方面可以教工人识文断字，从事更加复杂的机器操作，另一方面可以启迪民智，唤醒理性，让群众摒弃过度的口腹之欲，不要问雇主要求高工资，而应有更多精神生活。就女性权利而言，密尔则希望给资产阶级和小资产阶级的女儿和夫人们普及教育，让其参加政治和社会管理工作，填补正式和非正式官僚机构的空缺。同时，也能让资产阶级和小资产阶级家庭内部和谐。

密尔的改良思想构成了现代自由主义主义的起点。现代自由主义对于自由有着不同于古典自由主义的理解。古典自由主义的自由是消极自由，即免于遭受政府对个人生命、政治自由和财产的恣意剥夺。在法律面前，人人有形式上的平等。但是如果生而贫穷，无论是冻馁之灾还是飘零之命，都要自己负责。密尔的现代自由主义则是走向积极自由的尝试。通过普及教育和政治参与为小资产阶级

和无产阶级提供积极地自我实现的机会，从而在一定程度上降低了由于出身不同而造成的人生机会的不平等，同时吸收被统治阶级中的优秀人才为资产阶级所用。这种改良主义思想是今日福利国家理论的先驱。

密尔的改良主义势必导致小资产阶级和无产阶级在劳动力市场上谈判地位提高，从而要求高工资和福利国家待遇。幸运的是，密尔正好赶上了第一次工业革命主要成果迅速普及，劳动生产率上升的时代。而且也赶上了殖民帝国迅速扩张，主要资本主义国家都开始从海外殖民地大量攫取剩余价值的时代。由于资产阶级拥有更多资源可以进行阶级妥协，他们可以在利润率不明显受到威胁的情况下维持工人阶级较为体面和不断上升的生活水平。也正是在这种国内阶级大妥协的背景下，西欧北美发达资本主义国家的工人阶级和自诩的革命政党在二十世纪初基本上都已经放弃了社会主义革命的目标，转而支持本国资产阶级的殖民投机。在第一次世界大战以前，卢梭的社会契约和人民主权正在以肉眼可见的速度趋于实现，但是其实现的代价则是欧洲不同国家的一整代工人阶级在保卫彼此“祖国”的厮杀中跳出堑壕，举着刺刀，嚎叫着冲进弹雨。

第一次世界大战拖垮了四个老大帝国（俄、德、奥、土），也让战胜国的资产阶级筋疲力尽。战争的锻炼让欧洲各国无产阶级的组织性和战斗力都有了明显提升，许多国家的无产阶级争取到了普选权，也有的成功进行了革命，战前水平的阶级妥协已经难以满足现实的需要了，然而资产阶级却没有对此做好准备。生产的无政府状态、飘忽不定的金融市场（美国）、恢复金本位的尝试（英国）、和对战败国无止尽的索求（法国）都大大削弱了各国资产阶级相互协调和进行各自国内协调的能力。更重要的是，世界上还没有任何一个国家建立了针对资本主义经济危机的应对机制。

在资本主义经济里，投资是宏观经济总需求中变化最大也最脆弱的一环。投资是今天针对未来可能的利润进行的决策，未来是不可预知的，越是久远的未来，投资收益就越不可能准确估计。随着

资本主义生产规模的扩大与复杂程度的提高，投资的回收期越来越长，不确定性也越来越大。更加雪上加霜的是，资本主义信用关系的发展让企业投资越来越依赖从金融市场上获取的资本。金融市场越是“自由化”，金融资产（股票、债券等）的价格越是会脱离企业的实际运营状况（基本面）而由纯粹的投机因素决定。这些因素相互纽结的结果是显而易见的，瞬息万变的金融市场不断发出真假难辨的信号，投资前景又因为长期的和短期的原因而扑朔迷离。资本家无法掌握形成正确判断的信息，故而只能依靠历史经验进行投资决策。但是未来越是不确定，资本家就越是不能相信自己的历史经验。最后，与其冒险投资，不如静观其变。没了投资就没了就业，没了就业没了工资，没了工资就没了市场，没了市场投资就进一步下降，走向恶性循环，历史上经济危机走向萧条的过程大体如此。但是到了二十世纪三十年代，不仅危机造成的失业愈发不可收拾，政治上组织起来的无产阶级也不会轻易接受随时被解雇的境况。资本主义第一次走到了不进行重大改革就要灭亡地步。

就在这个时候，英国经济学家凯恩斯（1883-1946）第一次系统地提出了如何发挥资本主义最后一点历史进步性，使其免于当场灭亡的改良方案。如果说密尔的改良主义是在基本不侵犯资产阶级直接利益的情况下满足无产阶级的经济、政治和社会需要，那么凯恩斯的改良主义就是将整个资产阶级动员起来，牺牲一部分局部和短期的利益来满足这些需要，从而为资本主义续命。凯恩斯认为，既然投资的不稳定归根结底是资产阶级对未来投资收益没有把握，那么解决方案就是让国家许他们一个未来。通过扩张性的财政政策，政府去购买那些私人资本家在萧条期根本不会去购买的资本品，从而提振商业信心，让资本家认为有钱可赚进而追加投资。政府去购买那些劳动人民买不起的消费品并低价获免费转手给劳动人民，用以稳定民心。政府直接投资无法产生直接利润的大规模的基础设施建设项目，在为未来利润实现提供便利的同时还能吸纳大量失业人口。中央银行在商业银行遭遇挤兑危机时向其发放大量低息贷款，

充当“最后借款人”，防止商业银行连锁倒闭引发债务链条连锁崩溃。中央银行实行宽松的货币政策，在压制投资的金融成本的同时维持金融资产价格。除了这些在今天资产阶级经济学教科书中常见的宏观经济政策之外，凯恩斯还认为过度自由的金融市场是金融动荡传导到宏观经济的罪魁祸首。因此，在金融市场上应当加强管制来压制金融投机，在宏观经济管理中应当将私人投资整合进国家指导下的投资计划，避免私人投资盲目性造成的协调混乱。

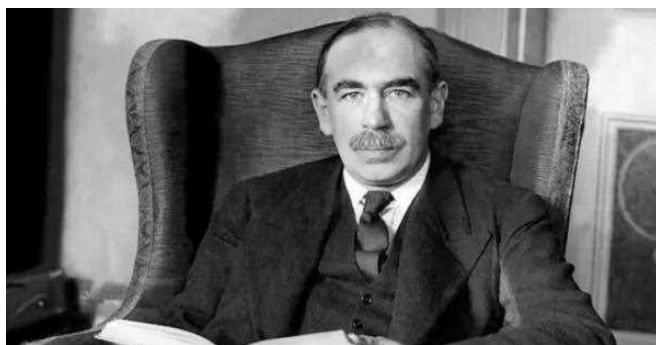


图3：凯恩斯。凯恩斯是资产阶级宏观经济学的奠基人，也是现代自由主义发展到顶峰时代的代表人物。凯恩斯主义经济学指导下的“大政府资本主义”大大扩展了资本主义社会的阶级妥协。

所有这些政策在哪怕是密尔时代的“开明”人士眼里看来都是对市场经济原则的进犯。政府购买资本品和消费品是在破坏市场竞争优胜劣汰的原则，对低效企业的宽容就是对高效企业和勤勉企业主的惩罚。开办公共工程扩大就业更是蓄意制造“大锅饭，养懒汉”。国家投资计划则是对企业如何进行投资的直接干预，是对私有财产使用权的直接破坏。金融管制更是直接限制市场正常运行，阻碍投资者按照自己的意愿进行投资。然而，正是这些直接破坏了“无伤”原则的僭越之举，以及第二次世界大战中类似于计划经济的战争动员，让美国和西欧走出了大萧条的阴影。在凯恩斯主义经济政策的保护下，发达资本主义国家经济危机的破坏性大大降低，并在战后20年迎来了劳资妥协双赢的“黄金时代”。

小资产阶级思想家卢梭提出了重新修订社会契约的呼声，主张把民族国家人口中一个较大的部分容纳进以社会契约为名的广泛阶级妥协之中。法国大革命和国际共产主义运动刺激资产阶级，让其意识形态领域的代表人物密尔不得不认真考虑如何实现这种妥协。现代自由主义指导下的社会改良消磨了发达国家工人的革命意志，但是并没有解决资本主义经济本身的不稳定问题。为了让资本主义不至于走向自我毁灭，凯恩斯及后继者提出一系列稳定宏观经济，维持和扩大现有改良措施的理论和建议。就这样，资本主义度过了一次又一次的危机，在上世纪六十年代走向了其历史的顶点。

从阶级关系的意义上说，现代自由主义的与古典自由主义的主要区别从不在于什么“机会平等”或者“积极自由”之类的空话，而在于前者是在审时度势的基础上对日益壮大的发达国家劳工运动的实质让步。现代自由主义不会严格遵循古典自由主义关于私有财产不可侵犯，市场规律不容践踏的教条。私有财产可以让渡，自由市场可以牺牲，只要能够保证资产阶级江山永固，就算是披上改良外衣，操起“进步”话语，又有何不可呢？

当然，近三百年阶级斗争和政治思想演变的历史并不是统治阶级一味让步的历史，在条件有利的时候，他们总是要找准机会反击的。在下一篇“从城邦到帝国”中，我们就来谈谈统治阶级进行阶级反击的主要理论工具——保守主义政治哲学——的历史。